

БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Хрестоматия

Часть 1

МИНСК

2012

Редакторы-составители:

кандидат философских наук, доцент А.М.Бобр,

кандидат философских наук, доцент Е.В.Хомич

Рекомендовано к изданию ученым советом

факультета философии и социальных наук БГУ

20 апреля 2012 г., протокол № 3

Рецензенты: доктор философских наук, профессор А.Н. Елсуков

(кафедра социологии БГУ);

кандидат философских наук, доцент И.И. Лещинская

(кафедра философии культуры БГУ)

Пособие посвящено характеристике основных философских концепций сознания. Акцент здесь сделан на современных мыслителях, среди которых как признанные авторитеты философии и психологии, так и авторы, имена которых не всегда известны широкой аудитории. Одновременно представлен ряд классических концепций, наиболее ярко отражающих богатейшую философскую традицию интерпретации сознания и разума.

Материалы пособия могут быть использованы при подготовке к курсам по философии, психологии, этике. Адресуется студентам вузов, аспирантам и магистрантам гуманитарных специальностей.

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	4
АВГУСТИН Аврелий (354 – 430).....	5
Августин. Исповедь	5
АДЛЕР Альфред (1870 – 1937).....	9
Альфред Адлер. Основы развития характера.....	9
АПЕЛЬ Карл Отто (род. 1922).....	12
Карл Отто Апель. Трансформация философии.....	13
Аристотель Стагирит (384/383 – 322/321 до Р. Х.).....	15
Аристотель. О душе	16
АРМСТРОНГ Дэвид (род. 1926).....	23
Дэвид Армстронг. Материалистическая теория сознания.....	23
БАРТ Ролан (1915 – 1980).....	26
Ролан Барт. Воображение знака.....	27
Миф сегодня	30
БАТАЙ Жорж (1897 – 1962).....	32
Жорж Батай. Гегель	33
БЕРГСОН Анри (1859 – 1941).....	35
Анри Бергсон. Опыт непосредственных данных сознания.....	36
БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874 – 1948).....	40
Николай Бердяев. Проблема человека	41
БЕРКЛИ Джорж (1685 – 1753).....	44
Джордж Беркли. Трактат о принципах человеческого знания	45
БИНСВАНГЕР Людвиг (1881 – 1966).....	48
Людвиг Бинсвангер. Бытие-в-мире	48
БРЕНТАНО Франц Клеменс Гоноратус Герман (1838 – 1917).....	53
Франц Brentano. Психология с эмпирической точки зрения.....	53
БЭКОН Фрэнсис (1561 – 1626).....	56
Фрэнсис Бэкон. Великое восстановление наук	56
Новый Органон.....	59
ВИТГЕНШТЕЙН Людвиг (1889 – 1951).....	61
Людвиг Витгенштейн. Логико-философский трактат.....	61
ГАДАМЕР Ханс Георг (1900 – 2002).....	65
Гадамер. Актуальность прекрасного.....	66
ГАРТЛИ, ХАРТЛИ Дэйвид (1705 – 1757).....	70
Дэвид Гартли. Общий взгляд на учение о вибрациях и учение об ассоциации [идей].....	71
ГВАТТАРИ Феликс (1930 – 1992).....	73
Жиль Делёз, Феликс Гваттари. Что такое философия?.....	74
ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831).....	79
Гегель. Феноменология духа.....	80
ГОББС Томас (1588 – 1679).....	84
Томас Гоббс. Человеческая природа.....	84
ГРОФ Станислав Ежи (род. 1931).....	86
Станислав Гроф. Путешествие в поисках себя	87

ВВЕДЕНИЕ

В системе философских знаний проблема сознания играет одну из ключевых ролей, поскольку ее интерпретация напрямую связана с решением фундаментальных онтологических, гносеологических, антропологических и социально-философских вопросов, затрагивающих оппозиции бытия и небытия, субъективного и объективного, индивидуального и коллективного. Именно проблема сознания во многом маркирует классическую философию на линии материализма и идеализма. Одновременно девальвация классических представлений о сознании как о «чистом» разуме стала импульсом к лингвистическому, антропологическому и социологическому поворотам в неклассической мысли.

Вместе с тем сознание выступает как один из наиболее сложных объектов философского анализа. Будучи несомненной очевидностью человеческого существования, оно одновременно является неуловимым для внешнего наблюдения, где принципиальная ненаблюдаемость сознания задает естественные трудности для его теоретической реконструкции. Невозможность однозначной верификации психических процессов и состояний фактически делает категорию сознания одной из самых трудно определяемых в современной философии и науке. Значимость же подобного определения акцентируется процессами бурного развития комплекса социально-гуманитарных дисциплин, которые в своих концептуальных основаниях во многом до сих пор еще производны от тех или иных философских интерпретаций сознания.

Данное пособие ориентировано на то, чтобы дать представление студентам о различных концепциях сознания как в классической, так и в современной философии. Учитывая комплексность проблемы, ее статус в культуре и познании, в пособие включены статьи, отражающие не только ее философские, но также психологические и социологические интерпретации.

Подбор материалов для данного пособия осуществлялся студентами отделений экономики, психологии и философии в рамках проведения контролируемой самостоятельной работы. В качестве основных источников данного глоссария выступили энциклопедии и энциклопедические словари (акцент был сделан на российских изданиях, не всегда доступных студентам), монографии, научные статьи. Детальное обсуждение основных результатов с руководителем контролируемой самостоятельной работы позволило выбрать наиболее значимые и показательные фрагменты, раскрывающие содержание тех или иных понятий.

Учитывая универсальность феномена сознания, данное пособие не претендует на полноту охвата всей проблематики, вместе с тем, отражая ключевые понятия, оно может использоваться при подготовке к практическим занятиям по курсу «Философия», для самостоятельного контроля знаний, при подготовке к экзамену или зачету.

АВГУСТИН Аврелий (354 – 430) – христианский богослов и философ, отец Церкви, одна из ключевых фигур в истории европейской философии. <...> Августин происходил из небогатой провинциальной семьи и в молодости испытал влияние матери-христианки, но долгое время сохранял религиозную индифферентность. Получив образование в Мадавре и Карфагене, избрал карьеру профессионального ратора (с 374). В конце 370-х гг. пережил увлечение манихейством, а в начале 380 – скептицизмом. В 383 переехал в Рим, но вскоре получил место ратора в Милане, где познакомился с еп. Амвросием и начал изучать сочинения неоплатоников и послание ап. Павла. Весной 387 принял крещение. В 388 вернулся в Сев. Африку: с 391 – пресвитер, а с 395 вплоть до смерти – епископ г. Гиппон Реглий. <...> Многоплановое наследие Августина, одно из самых значительных в истории патристики (ок.100 трактатов, нескольких сот писем и проповедей, частью весьма обширных), сравнительно хорошо сохранилось. В творчестве Августина можно выделить три основных периода. Для первого периода (386–395) характерны сильное влияние античной (преим. неоплатонической) догматики, отвлеченная рассудочность и высокий статус рационального: философские «диалоги» («Против академиков», «О порядке», «Монологи», «О свободном решении» и др.), цикл антиманихейских трактатов и др. Второй период (395–410) отмечен преобладанием экзегетической и религиозно-церковной проблематики: «О кн. Бытия», цикл толкований к посланиям ап. Павла, ряд моральных трактатов и «Исповедь», подводящая первые итоги духовного развития Августина; антиманихейские трактаты уступают место антидонатистским. В третий период (410–430) преобладают проблемы эсхатологии и предопределения: цикл антипелагианских трактатов и во многом итоговое сочинение «О Граде Божьем»; критический обзор собственных сочинений в «Пересмотрах». Некоторые важнейшие трактаты писались с перерывами многие годы: «О христианской науке» (396–426), «О Троице» (399–419). Учение Августина органично соединяет высокую теологию Востока с углублением вниманием Запада к психологии и антропологии.

Новая философская энциклопедия / Под ред. В.С. Степина. – М., 2000. – С. 721.

Августин. Исповедь

Книга 10. VIII. Итак, пропускаю и эту силу в природе моей; постепенно поднимаясь к Тому, Кто создал меня, прихожу к равнинам и обширным дворцам памяти, где находятся сокровищницы, куда свезены бесчисленные образы всего, что было воспринято. Там же сложены и все наши мысли, преувеличившие, преуменьшившие и, вообще, как-то изменившие то, о чем сообщили наши внешние чувства. Туда передано и там спрятано все, что забвением еще не поглощено и не погребено. Находясь там, я требую показать мне то, что я хочу; одно появляется тотчас же, другое приходится искать дольше, словно откапывая из каких-то тайников; что-то вырывается целой толпой, и вместо того, что ты ищешь и просишь, выскакивает вперед, словно говоря: «может, это нас?» Я мысленно гоню их прочь, и наконец, то, что мне нужно, проясняется и выходит из своих скрытых убежищ. Кое-что возникает легко и проходит в стройном порядке, который и требовался: идущее впереди уступает место следующему сзади и, уступив, скрывается, чтобы выступить вновь, когда я того пожелаю. Именно так и происходит, когда я рассказываю о чем-либо по памяти.

Так отдельно и по родам сохраняется все, что внесли внешние чувства, каждое своим путем: глаза сообщили о свете, о всех красках и формах тел, уши – о всевозможных звуках; о всех запахах – ноздри; о всех вкусах – рот; все тело в силу своей общей чувствительности – о том, что твердо или мягко, что горячо или холодно, гладко или шероховато, тяжело или легко, находится вне или в самом теле. Все это память принимает для последующей, если она потребуется, переработки и обдумывания, в свои обширные кладовые и еще в какие-то укромные, неопишуемые закоулки: для всего имеется собственный вход, и все там складывается.

Входят, однако, не сами чувственные предметы, а образы их, сразу же предстающие перед умственным взором того, кто о них вспомнил. Кто скажет, как они образовались, хотя и ясно, каким чувством они схвачены и спрятаны внутри?

Пусть я живу в темноте и безмолвии, но если захочу, я могу вызвать в памяти краски, различу белое от черного, да и любые цвета один от другого. Тут же находятся и звуки, но они не вторгаются и не вносят путаницы в созерцаемые мной зрительные образы: они словно спрятаны и отложены в сторону. Я могу, если мне угодно, вытребовать и их, и они тут как тут: язык мой в покое, горло молчит, а я пою, сколько хочется, и зрительные образы, которые, однако, никуда не делись, не вмешиваются и ничего не нарушают, пока я перебираю другую сокровищницу, собранную слухом. Таким же образом вспоминаю я, когда мне захочется, то, что внесено и собрано другими моими чувствами; отличаю, ничего не обоняя, запах лилий от запаха фиалок; предпочитаю мед виноградному соку, и мягкое жесткому, ничего при этом не отвеживая и ничего не ощупывая, а только вспоминая.

Все это происходит во мне, в огромных палатах моей памяти. Там в моем распоряжении небо, земля, море и все, что я смог воспринять чувством, – все, кроме мной забытого. Там встречаюсь я и сам с собой и вспоминаю, что я делал, когда, где и что чувствовал в то время, как это делал. Там находится все, что я помню из проверенного собственным опытом и принятого на веру от других. Пользуясь этим же богатством, я создаю по сходству с тем, что проверено моим опытом, и с тем, чему я поверил на основании чужого опыта, то одни, то другие образы; я вплетаю их в прошлое; из них тку ткань будущего: поступки, события, надежды – все это я вновь и вновь обдумываю как настоящее. «Я сделаю то-то и то-то», – говорю я себе в уме моем, этом огромном вместилище, полном стольких великих образов, – за этим следует вывод: «О если бы случилось то и то-то!». «Да обратит Господь то-то и то-то», – говорю себе, и когда говорю, тут же предстают передо мной образы всего, о чем говорю, извлеченные из той же сокровищницы памяти. Не будь их там, я не мог бы вообще ничего сказать.

<...> IX. Не только это содержит в себе огромное вместилище моей памяти. Там находятся все сведения, полученные при изучении свободных

наук, и еще не забытые; они словно засунуты куда-то внутрь, в какое-то место, которое не является местом: я несу в себе не образы их, а сами предметы. Все мои знания о грамматике, о диалектике, о разных видах вопросов живут в моей памяти, причем ею удержан не образ предмета, оставшегося вне меня, а самый предмет. Это не отзвучало и не исчезло, как голос, оставивший в ушах свой след и будто вновь звучащий, хотя он и не звучит; как запах, который, проносясь и тая в воздухе, действует на обоняние и передает памяти свой образ, который мы восстанавливаем и в воспоминании; как пища, которая, конечно, в желудке теряет свой вкус, но в памяти остается вкусной; как вообще нечто, что ощущается наощупь и что представляется памяти, находясь даже вдали от нас. Не самые эти явления впускает к себе память, а только с изумительной быстротой овладевает их образами, раскладывает по удивительным кладовкам, а воспоминание удивительным образом их вынимает. <...>

XI. <...> Сколько хранит моя память уже известного и, как я сказал, лежащего под рукой, о чем говорится: «мы это изучили и знаем». Если я перестану в течение малого промежутка времени перебирать в памяти эти сведения, они вновь уйдут вглубь и словно соскользнут в укромные тайники. Их придется опять как нечто новое извлекать мысленно оттуда – нигде в другом месте их нет, – чтобы с ними познакомиться, вновь свести вместе, т.е. собрать как что-то рассыпавшееся. Отсюда и слово *cogitare*. *Cogo* и *cogito* находятся между собой в таком же соотношении, как *agito*, *facio* и *factito*. Ум овладел таким глаголом, как собственно ему принадлежащим, потому что не где-то, а именно в уме происходит процесс собирания, т.е. сведения вместе, а это и называется в собственном смысле «обдумываньем». <...>

XIV. И мои душевные состояния хранит та же память, только не в том виде, в каком их когда-то переживала душа, а в другом, совсем разном и соответствующем силе памяти. Я вспоминаю, не радуясь сейчас, что когда-то радовался; привожу на память прошлую печаль, сейчас не печалюсь; не испытывая страха, представляю себе, как некогда боялся, и бесстрастно припоминаю свою былую страсть. Бывает и наоборот: бывшую печаль вспоминаю я радостно, а радость – с печалью. Нечего было бы удивляться, если бы речь шла о теле, но ведь душа – одно, а тело – другое. Если я весело вспоминаю о прошедшей телесной боли, это не так удивительно. Но ведь память и есть душа, ум; когда мы даем какое-либо поручение, которое следует держать в памяти, мы говорим: «смотри, держи это в уме»; забыв, говорим: «не было в уме»; «из ума вон» – мы, следовательно, называем память душой, умом, а раз это так, то что же это такое? Когда я, радуясь, вспоминаю свою прошлую печаль, в душе моей живет радость, а в памяти печаль: душа радуется, оттого что в ней радость, память же оттого, что в ней печаль, не опечалена. Или память не имеет отношения к душе? Кто осмелился бы это сказать! Нет, память это как бы желудок души, а радость

и печаль – это пища, сладкая и горькая: вверенные памяти, они как бы переправлены в желудок, где могут лежать, но сохранить вкус не могут. Это уподобление может показаться смешным, но некоторое сходство тут есть.

<...> И вот из памяти своей извлекаю я сведения о четырех чувствах, волнующих душу: это страсть, радость, страх и печаль. Все мои рассуждения о них, деления каждого на виды, соответствующие его роду, и определения их, – все, что об этом можно сказать, я нахожу в памяти и оттуда извлекаю, причем ни одно из этих волнующих чувств при воспоминании о нем меня волновать не будет. Еще до того, как я стал вспоминать их и вновь пересматривать, они были в памяти, потому и можно было их извлечь воспоминанием. Может быть, как пища поднимается из желудка при жвачке, так и воспоминание поднимает эти чувства из памяти. Почему же рассуждающий о них, т.е. их вспоминающий, не чувствует сладкого привеса радости или горького привкуса печали? Не в том ли несходство, что нет полного сходства? Кто бы по доброй воле стал говорить об этих чувствах, если бы всякий раз при упоминании печали или страха нам приходилось грустить или бояться? И, однако, мы не могли бы говорить о них, не найди мы в памяти своей не только их названий, соответствующих образам, запечатленным телесными чувствами, но и знакомства с этими самими чувствами, которое мы не, могли получить ни через одни телесные двери. Душа, по опыту знакомая со своими страстями, передала это знание памяти, или сама память удержала его без всякой передачи. <...>

XIX. <...> А когда сама память теряет что-то, как это случается, когда мы забываем и силится припомнить, то где производим мы наши поиски, как не в самой памяти? И если случайно она показывает нам что-то другое, мы это отбрасываем, пока не появится именно то, что мы ищем. А когда это появилось, мы говорим «вот оно!». Мы не сказали бы так, не узнай мы искомого, и мы не узнали бы его, если бы о нем не помнили. Мы о нем, правда, забыли. Разве, однако, оно совсем выпало из памяти и нельзя по удержанной части найти и другую? Разве память не чувствует, что она не может целиком развернуть то, к чему она привыкла как к целому? Ущемленная в привычном, словно охромев, не потребует ли она возвращения недостающего? Если мы видим знакомого или думаем о нем и припоминаем его забытое имя, то любое, пришедшее в голову, с этим человеком не свяжется, потому что нет привычки мысленно объединять их. Отброшены будут все имена, пока не появится то, на котором и успокоится память, пришедшая в равновесие от привычного ей сведения. А где было это имя, как не в самой памяти? Если даже нам напомним его кто-то другой, оно, все равно, находилось там. Мы ведь не принимаем его на веру, как нечто новое, но, вспоминая, только подтверждаем сказанное нам. Если же это имя совершенно стерлось в памяти, то тут не помогут никакие напоминания. Забыли мы его, однако, не до такой степени, чтобы не помнить о том,

что мы его забыли. Мы не могли бы искать утерянного, если бы совершенно о нем забыли.

Августин. Исповедь. – М.: Канон; ОИ «Реабилитация», 2000. – С. 173–178, 183–184.

АДЛЕР Альфред (1870 – 1937) – выдающийся австрийский психолог. Основатель индивидуальной психологии. Родился в семье еврейского торговца среднего достатка. Закончил медицинский факультет Венского университета в 1895 году. Он начал свою медицинскую практику сначала как офтальмолог, но позже занялся неврологией и психиатрией. Адлер впервые ввел термин *inferiority feeling* (буквальный перевод: чувство подчиненного положения), который позже не совсем точно назвали комплексом неполноценности. Он развивал гибкую, поддерживающую психотерапию, направленную на компенсацию *inferiority feeling* и социальную адаптацию пациента. Адлер придавал большее значение в психотерапии социальным проблемам и развивал гуманистический целостный подход к проблемам пациента. С 1902 Адлер тесно сотрудничал с Зигмундом Фрейдом. Постепенно, однако, между ними возникли серьезные противоречия, особенно после опубликования работы Адлера «*Über Minderwertigkeit von Organen*» (1907), в котором он предположил, что с помощью психологической защиты люди пытаются компенсировать комплекс неполноценности, возникающий в результате физических или психологических дефектов. Неудовлетворительная компенсация приводит к формированию невроза. Таким образом Адлер отошел от основного положения Фрейда о том, что сексуальные конфликты в раннем детстве являются в дальнейшем причиной неврозов. В 1911 году Адлер и его последователи порвали с Фрейдом и начал развивать то, что они назвали индивидуальной психологией. Адлер считал, что основной мотивировкой в действиях людей является стремление к самореализации. Комплекс неполноценности, связанный с физическими дефектами, низким социальным статусом, излишней избалованностью или лишениями в детстве, или другими причинами, с которыми люди сталкиваются в естественном течении жизни, нарушает эту тенденцию. Люди могут компенсировать свои комплексы неполноценности, развивая свои умения и способности. Однако если этого не происходит, то этот комплекс становится доминирующим фактором, определяющим поведение. <...> Ментальное здоровье характеризуется социальным интересом, и само-трансцендентностью. Психическое заболевание связано с комплексом неполноценности и эгоцентричными интересами, направленными на обеспечение собственной безопасности и стремлению к власти над другими людьми. Адлеровский психотерапевт направляет внимание пациента на неудачные, невротичные попытки справиться с комплексом неполноценности и помогает ему сформировать чувство собственного достоинства и реалистические жизненные цели.

Классики мировой психологии. Биографический энциклопедический словарь / Под ред. В.А. Сониной, Л.М. Шлионского. – СПб, 2001. – С. 288.

Альфред Адлер. Основы развития характера

1. *Что такое психика? Понятие сознания.* Мы приписываем наличие сознания только движущимся живым организмам. Предварительным условием существования сознания является передвижения, поскольку организмы, прочно укорененные на одном месте, не имеют в необходимости. Насколько противоестественно было бы предполагать существование мыслей и чувств у дуба; утверждать, что этот дуб может сознательно согласиться с тем, что его срубят, поскольку он никак не в силах этого избежать; заяв-

лять, будто он может предчувствовать, что его срубят; приписывать ему разум и свободу воли, зная, что он все равно не сможет воспользоваться этими качествами. При таких условиях воля и разум дуба останутся мертворожденными.

Между способностью двигаться и сознанием существует строгая причинно-следственная связь. Это и составляет разницу между растением и животным. Анализируя эволюцию психики, мы, следовательно, должны рассматривать все, что связано с движением. Все вопросы, связанные с физическим движением, заставляют психику предвидеть, накапливать и развивать память, лучше вооружаться для жизненной борьбы. Мы можем, таким образом, с самого начала установить, что развитие психики связано с движением и что эволюция и прогресс всех психологических явлений обусловлены подвижностью организма. Эта подвижность стимулирует, активизирует и требует все больше интенсификации умственной деятельности. Представьте себе человека, каждое движение которого кто-то планирует за него: его мысль будет бездействовать. <...>

4. Мир, в котором мы живем. Как мы видим мир. Психологическая цель, определяющая всю нашу деятельность, также влияет на выбор, степень развития и деятельность тех конкретных психологических способностей, которые придают форму и смысл нашему восприятию окружающего мира. Это объясняет тот факт, что каждый из нас познает на собственном опыте лишь ограниченную часть действительности, или какого-либо события, или даже всего мира, в котором мы живем. Все мы игнорируем целое и ценим только то, что соответствует нашей цели. Таким образом, мы не сможем до конца понять поведение того или иного человека, не уяснив себе, какую тайную цель он преследует; также мы не сможем объективно оценить все грани его поведения, пока не осознаем, что вся его деятельность подчинена этой цели.

Восприятие. Впечатления и раздражители, поступающие из внешнего мира, передаются органами чувств мозгу, где некоторые из них могут оставить свои отпечатки. На основе этих отпечатков возникает мир воображения и мир памяти. Однако восприятие личностью внешнего мира никогда не является фотографически точным, поскольку на него накладывается неизгладимый след индивидуальных особенностей и качеств данной личности. Никто не воспринимает все, что видит. Два человека никогда не реагируют на одну и ту же картину одинаково. Если спросить у них, что они видели, они дадут совершенно разные ответы.

Ребенок воспринимает только те элементы окружающей действительности, которые соответствуют его поведенческой установке, сформировавшейся ранее под влиянием множества разнообразных факторов. У детей с особенно хорошо развитым зрением восприятие носит главным образом визуальный характер. Большая часть человечества, вероятно, имеет такой «перекос» восприятия в сторону зрения. Другие заполняют мозаичную

картину мира, которую они создают для себя, главным образом слуховыми впечатлениями. Этим впечатлениям не обязательно соответствовать реальной действительности. Любой из нас способен переделать или перекроить свои контакты с окружающим миром таким образом, чтобы они соответствовали его жизненным установкам. Индивидуальность и неповторимость любого человека состоит в том, что оно воспринимает и как он это воспринимает. Восприятие – нечто большее, чем просто физическое явление; это психологическая функция, на основании которой мы можем делать наиболее далеко идущие выводы, касающиеся внутреннего мира индивидуума.

Память. <...> Развитие психики неразрывно связано с подвижностью живого организма и ее деятельность определяется целью и задачами его движения. Индивидууму необходимо осознать и систематизировать свои взаимоотношения с миром, в котором он живет, и его психика будучи органом адаптации. Должна развить те способности, которые играют определенную роль в его защите или имеют другое значение для его самосохранения. Одной из таких способностей является память, функции которой определяются необходимостью адаптации. Без воспоминаний о прошлом было бы невозможно принимать меры предосторожности в будущем. Отсюда можно сделать вывод, что во всех наших воспоминаниях заложена неосознанная цель; они не являются случайными явлениями, а несут четкую информацию, либо поощрительную. Либо предостерегающую. Случайных или бессмысленных воспоминаний не существует. Память избирательна. Мы можем оценить то или иное воспоминание только в том случае, когда можем уверенно сказать, какова его цель и назначение. Не нужно задаваться вопросом, почему мы одно помним, а другое забываем. Мы помним те события, воспоминание о которых важны для нас по конкретной психологической причине, поскольку эти воспоминания способствуют какому-то важному, хотя и скрытому от глаз импульсу. Аналогичным образом мы забываем о тех событиях, которые отвлекают нас от выполнения некоего плана. Таким образом, мы обнаруживаем, что память также подчинена процессу целенаправленной адаптации и что над каждым из воспоминаний доминирует объединяющая тема или цель, определяющая все развитие личности. Прочно закрепившееся воспоминание, даже искаженное (часто это бывает с детьми, чьи воспоминания нередко «перевернуты» или односторонни), может возникнуть в подсознание и предстать в качестве социальной установки, эмоционального отношения или даже философской точки зрения, если это необходимо для достижения желаемой цели.

Воображение. Нигде неповторимость личности не проявляется в большей степени, как в результатах ее воображения. Под воображением мы понимаем возможность восприятия, не зависящую от наличия предмета, являющегося причиной этого восприятия. Другими словами процесс воображения повторяет процесс восприятия и является еще одним примером

творческих возможностей нашей психики. Результат воображения – это не только повторение имевшего в прошлом восприятия (которое само по себе является результатом творческих способностей души), но и совершенно новый и уникальный продукт, образовавшийся на его основе подобно тому, как первоначальное восприятие строилось на основе физических ощущений.

Некоторые фантазии далеко превосходят своей четкостью обычные воображаемые картины. Такие видения кажутся настолько яркими и реальными, что они перестают быть простыми фантазиями и даже влияют на поведение индивидуума подобно объективным раздражителям. Когда фантазии приобретают подобную степень реальности, мы называем их галлюцинациями.

Условия появления галлюцинаций ничем не отличаются от тех условий, что порождают грезы. Каждая галлюцинация является художественным созданием психики, замысленным и исполненным в соответствии с целями и задачами данного индивидуума, создавшего ее. <...> Галлюцинации не являются для нас чем-то новым, поскольку мы уже встречались с аналогичными явлениями в механизме памяти и воображения. Такие же процессы мы наблюдаем при анализе сновидений.

<...> Иллюзии находятся в тесной связи с галлюцинациями. Единственное различие между ними в том, что в иллюзиях контакт с окружающей действительностью до некоторой степени сохраняется, однако он неправильно интерпретирован; фоновая ситуация и чувство стресса одинаковы.

Адлер А. Понять природу человека / Пер. Е.А. Цыпина. – СПб.: Гуманитар. агентство «Акад. проект», 1997. – С. 19, 44–51.

АПЕЛЬ Карл Отто (род. 1922) – нем философ, ученик Ротхакера. С 1972 г. – проф. философии ун-та Франкфурта-на-Майне. В работе «Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико» (1963) А. сформулировал требование «лингвистического поворота» философии, признавая язык первичной сферой филос. анализа. Стремясь избежать крайностей сциентизма и антисциентизма, А. стремится обосновать языковую практику априорно значимым образом, при помощи трансцендентально-прагматического, а не герменевтического метода. Он ставит задачу соединить, с одной стороны, наследие диалектики, трансцендентальной философии, феноменологии и герменевтики, критически относясь к мотивам иррационализма и субъективизма в них, а с другой – традицию англосаксонской аналитической философии языка и науки, смягчив их натуралистический, сциентистский уклон. Оценивая Дильтея как «трансформатора» трансцендентальной философии, А. указывает ту традицию, к которой сам хотел бы отнести свою теорию. Он также осуществляет «трансформацию» трансцендентальной философии, в результате чего формулирует свою теорию коммуникации. А. отвергает попытку доказательства автономии наук о духе, к-рые, по его мнению, приводят к противопоставлению науки и философии, и следовательно, к капитуляции философии в деле обоснования разума. Подобной иррациональности абсолютизированной духовной жизни он противопоставляет рациональность, укорененную в языково-коммуникативном взаимопонимании (рациональность коммуникативного опыта). А. доказывает, что сфера до-научного опыта, противопоставляемая в экзистенциализме и герменевтике науч-

ной рациональности, на самом деле основана на тех же принципах и нормах коммуникативного взаимопонимания, т.е. на intersubъективно признанных этических нормах. В концепции А. различаются четыре типа рациональности. Это – научная рациональность каузального анализа, технологическая рациональность целенаправленного действия, герменевтическая рациональность понимания и этическая рациональность. На принципах этической рациональности и должна быть основана т. наз. «коммуникативная общность». Рациональность понимания, по А., должна быть расширением и развертыванием естественнонаучного просвещения, ибо естествознание как форма человеческой активности принадлежит социально-культурной сфере. А. характеризует свой трансцендентально-прагматический подход как эвристический и нормативный, не аксиоматически нейтральный. В этом он противостоит позиции Вебера, постулировавшего ценностную нейтральность социальных наук. Исходя из трансцендентально-прагматической установки, А. вводит в процесс обоснования познания и практики понятие «априори тела». Это открывает ему возможность филос.-антропологической критики идеологических манипуляций человеком и обществом.

Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М., 2001. – С. 23–24.

Карл Отто Апель. Трансформация философии

<...> С одной стороны, частные аспекты феномена и проблемы языка определяются в четкой форме и становятся темой научного исследования. Так, например, – в учрежденной Ч.С. Пирсом *семиотике* – конвенциональная *знаковая* функция человеческого языка (как символная функция) в отличие от внеязыковых или интегрированных в язык доязыковых знаковых функций, таких, как *тоническая* или *индексная* функция; или – в лингвистическом «структурализме», начиная с Ф. де Соссюра, – «фонологическая», «грамматико-синтаксическая» или «семантическая» система «естественного языка» («langue») в отличие от «речи» («parole», «speech») и от «языковой способности» («faculte de langage»); или – в математической «логике языка», начиная с Р. Карнапа, – синтаксическая или семантическая система знаков и правил «искусственного» (сконструированного) «языка» в отличие от «прагматики» («метаязыковой») «интерпретации» и контекстуального использования языковой системы как «языка науки» или как технологического языка программирования для компьютера; или – «в порождающей трансформационной грамматике», начиная с Н. Хомского, – «грамматическая» («синтаксическая», а также – возможно – «семантическая») «компетенция» «идеального слушателя языка» в отличие от его «употребления» эмпирическим слушателем в прагматических ситуативных контекстах (или же – возможно – в отличие от языковым или неязыковым образом обусловленной «коммуникативной компетенции» «идеального слушателя языка» в «идеальной речевой ситуации», которую, опять же, следовало бы отличать от «употребления»). В противоположность этим относительно четким и потому конституирующим какие-то исследовательские программы понятиям определения философская тематизация языка находится в тяжелом положении. Как научно-теоретическая рефлексия, она, правда, способна показать односторонность частнонаучных тематизаций, не достигая, однако, тем самым философского понятия языка.

Эта ситуация нередко ведет к тому, что философия – в противоположность абстрактным сужениям понятия «языка», в частности, в противоположность редукции языка к вторичной (инструментальной) функции обозначения и сообщения – прибегает к помощи мифически-метафизических изначальных и фундаментальных выражений или поэтических метафор: например, к резюмирующей Гераклитово и христианское учение о Логосе формуле Гамана «разум – это язык», или к попытке Гельдерлина заклясть опыт сознания, – «с тех пор, как мы суть разговор». Опираясь на такой понятийно не устоявшийся язык, Хайдеггер, например, говоря о языке как о «доме бытия» и «приюте человеческого существа», стремился трансцендировать «оптические» определения языка, распространенные в современной философии и науке, которые мыслятся, в частности, исходя из интенциональных актов субъекта. Цена, которую пришлось заплатить *языку* за возможность подобных суггестивных концентраций философского глубокомыслия, заключается, тем не менее, в рискованной разобщенности между философией и занимающимися языком науками. Философское понятие языка, которое побуждает науку к критической рефлексии, едва ли может быть достигнуто таким путем. Однако не следует ли наконец понять, что сегодня философия уже не может существовать как теория науки, а это означает, что ей следует предоставить дело введения плодотворных определений понятия *языка* – равно как и определения понятия (неорганической и органической) *природы* – *теоретическим построениям* частных наук? – Между тем этот совет, вполне отвечающий духу времени, в случае с языком еще менее удовлетворителен, чем в случае с природой. Уже в естествознании обнаруживается, что *языковое* прояснение или интерпретация основных понятий возвращает нас в философию, так что, очевидно, философия именно как теория познания не может предоставить частным наукам тематизацию *языка*. Как уже указывалось вначале, философия сегодня сталкивается с проблематикой языка как с проблематикой *основоположений* научного и теоретического построения понятий и высказываний, равно как и своих собственных высказываний, т.е. с проблематикой осмысленного и intersubъективно значимого формулирования познания вообще. В заостренной форме можно было бы сказать: «первая философия» больше не является исследованием «природы» и «сущности» «вещей» или «сущего» («онтологией»), не является она теперь и рефлексией над «представлениями» или «понятиями» «сознания» или «разума» («теорией познания»), но представляет собой рефлексии над «значением» или «смыслом» языковых выражений («анализом языка»). К этому присоединяется то, что не только «первая философия» в смысле «теоретической философии», но и «практическая философия» – например, этика как «мета-этика» – должна теперь методически опосредоваться философским анализом словоупотребления и, следовательно, философией языка.

Это никоим образом не означает, что философия, давая определения понятия языка, должна или может оставить без внимания результаты частных наук; но это, очевидно, означает, что философия, независимо от методических абстракций различного рода частнонаучных тематизаций – и даже в противоположность им, – должна разработать понятие языка, которое критически осмыслит все доньше имевшие место, методически-абстрактные тематизации языка, позволит оценить значение тех результатов, к которым могут привести эти тематизации, и, кроме того, воздаст должное рефлексии над языковыми предпосылками самой философии.

Возможный путь к только что постулированному философскому определению понятия языка видится мне в том указании, что в случае языка речь идет о *трансцендентальной* величине в смысле Канта, точнее говоря, об условии возможности и значимости понимания и самопонимания и одновременно об условии возможности и значимости понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия. В этом смысле мы собираемся говорить о *трансцендентально-герменевтическом* понятии языка.

Попытка эксплицировать трансцендентально-герменевтическое понятие языка должна, на мой взгляд, удовлетворять следующим условиям, которые вытекают из последовательной, протекающей в направлении философии языка трансформации идеи трансцендентальной философии, учитывающей постулированную выше функцию этой философии как теории науки и как практической философии:

1. *Критическая деструкция и реконструкция истории философии языка* должна показать, в какой мере не ложными, но философски недостаточными были те определения языка, которые исходили из его функции *обозначения и сообщения*.

2. *Критическая реконструкция идеи трансцендентальной философии* должна показать, что она может быть радикальным образом скорректирована путем конкретизации понятия разума в смысле понятия языка. (Критерий этой корректировки заключается, на мой взгляд, во-первых, в том, что могут быть сняты систематические различия между классической *онтологией, теорией познания или философией сознания* Нового времени и современной аналитической философией (языка), и, во-вторых, в том, что снимается различие между *теоретической и практической философией*).

Апель К.О. *Трансформация философии – Пер В. Куренной, Б. Скуратов.* – М.: «Логос», 2001. – С. 238–240.

АРИСТОТЕЛЬ Стагирит (384/383 – 322/321 до Р. Х.) – величайший философ Древней Греции. Аристотель является основателем собственно научной философии; в его учении отдельные науки получили освещение с точки зрения философии. Натурфилософия органических тел получила у Аристотеля особенно широкое развитие. Мышление, разум — это то, что в человеке является специфически человеческим; человек имеет следующие осн. функции, общие с животными: раздражимость

(ощущение) и способность свободного перемещения в пространстве благодаря движениям тела; наконец, он имеет общие функции с растениями — питание и размножение. Душа человека соприкасается с основами растительного и животного мира как «первая энтелехия тела»; с ними не связан интеллект, который пассивен как вместилище идей, активен и вместе с тем бессмертен, как пытливая мысль. Этика и политика образуют единый комплекс «философии о человеческом», занимающейся сферой практич. деятельности и поведения. В «Никомаховой этике» А.— классич. представитель эвдемонизма: высшее благо человека определяется как «счастье» (эвдемония). Однако это не гедонистич., а «аретологич.» эвдемонизм (арете — «добродетель», собственно «добротность», «дельность», функцион. пригодность). Счастье состоит в деятельности души по осуществлению своей арете, причём, чем выше в ценностном отношении арете, тем полнее достигаемая при этом степень счастья (наивысшая степень эвдемонии достигается в «созерцат. жизни» — занятиях философией). А. далек от стоич. культы самодостаточной добродетели и идеала абс. внутр. свободы: для беспрепятственного осуществления своей арете необходимы (хотя и не достаточны) нек-рые внеш. блага (здоровье, богатство, обществ. положение и т. д.). Добродетели, осуществляемые в разумной деятельности, делятся на этические и дианоэтические (интеллектуальные). Этич. арете — «середина между двумя пороками»: мужество — между отчаянностью и трусостью, самообладание — между распушенностью и бесчувств. тупостью, кротость — между гневливостью и невозмутимостью и т. д. Сущность дианоэтич. добродетели — в правильной деятельности теоретического разума, цель которой может быть теоретической — отыскание истины ради неё самой, либо практической — установление нормы поведения. «Политич.» взгляды А. [«политич. искусство» охватывает область права, социальных и экономич. институтов; в широком смысле включает в себя «этику»] продолжают сократо-платоновскую аретологич. традицию, однако отличаются от Платона большей гибкостью, реалистичностью и ориентированностью на исторически сложившиеся формы социально-политич. жизни греков, что, в частности, объясняется теорией «естеств.» происхождения гос-ва (подобно живым организмам): «очевидно, что полис принадлежит к естеств. образованиям, и что человек от природы есть политич. животное». Поэтому гос-во не подлежит радикальным искусств. переустройствам: так, платоновский проект упразднения семьи и частной собственности насилует человек. природу и не реален. Генетически семья предшествует сельской общине, сельская община — городской (полису), но в синхронном плане полис (гос-во) как высшая и всеобъемлющая форма социальной связи, или «общения» (койнония), первичен по отношению к семье и индивиду (как целое первично по отношению к части). Конечная цель полиса, как и индивида, состоит в «счастливой и прекрасной жизни»; осн. задачей гос-ва оказывается воспитание (пайдейя) граждан в нравств. добродетели (арете).

Философский энциклопедический словарь / Под ред. Е.Ф. Губского. — М, 1997. — С. 35-37.

Аристотель. О душе

Книга вторая. Глава вторая. Так как [всякое изучение] идет от неясного, но более очевидного к ясному и более понятному по смыслу, то именно таким образом попытаемся продолжить рассмотрение души. Ведь определение [предмета] должно показать не только то, что он есть, как это делается в большинстве определений, но оно должно заключать в себе и выявлять причину. В настоящее время определения — это как бы выводы из посылок. Например, что такое квадратура? Превращение разностороннего прямоугольника в равный ему равносторонний. Такое определение есть

лишь вывод из посылок. Утверждающий же, что квадратура есть нахождение средней [пропорциональной линии], указывает причину действия.

Итак, отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем, что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Но о жизни говорится в разных значениях, и мы утверждаем, что нечто живет и тогда, когда у него наличествует хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста. Поэтому, как полагают, и все растения наделены жизнью. Очевидно, что они обладают такой силой и таким началом, благодаря которым они могут расти и разрушаться в противоположных пространственных направлениях, а именно: не так, что вверх растут, а вниз – нет, но одинаково в обоих направлениях и во все стороны растут все растения, которые постоянно питаются и живут до тех пор, пока способны принимать пищу.

Эту способность можно отделить от других, другие же способности смертных существ от нее отделить нельзя. Это очевидно у растений: ведь у них нет никакой другой способности души.

Таким образом, благодаря этому началу жизнь присуща живым существам, но животное впервые появляется благодаря ощущению; в самом деле, и такое существо, которое не движется и не меняет места, но обладает ощущением, мы называем животным, а не только говорим, что оно живет.

Из чувств всем животным присуще прежде всего осязание. Подобно тому как способность к питанию возможна отдельно от осязания и всякого [другого] чувства, так и осязание возможно отдельно от других чувств (растительной, или способной к питанию, мы называем ту часть души, которой обладают также растения, а все животные, как известно, обладают чувством осязания. Какова причина этого, мы скажем позже.

Теперь же пусть будет сказано лишь то, что душа есть начало указанных способностей и отличается растительной способностью, способностью ощущения, способностью размышления и движением. А есть ли каждая из этих способностей душа или часть души и если часть души, то так ли, что каждая часть отделима лишь мысленно или также пространственно, – на одни из этих вопросов нетрудно ответить, другие же вызывают затруднения. Так же как у некоторых растений, если их рассечь, части продолжают жить отдельно друг от друга, как будто в каждом таком растении имеется одна душа в действительности (*entelecheia*), а в возможности много, точно так же мы видим, что нечто подобное происходит у рассеченных на части насекомых и в отношении других отличительных свойств души. А именно: каждая из частей обладает ощущением и способностью двигаться в пространстве; а если есть ощущение, то имеется и стремление. Ведь где есть ощущение, там и печаль, и радость, а где они, там необходимо есть и желание.

Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное – отдельно от преходящего. А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их нельзя отделить друг от друга вопреки утверждению некоторых. Что по своему смыслу они различны – это очевидно. А именно: способность ощущения отличается от способности составлять мнения, если ощущать – одно, а другое – иметь мнения. То же можно сказать и о каждой из других способностей, о которых шла речь.

Далее, одним животным присущи все способности, другим лишь некоторые, иным – только одна (а это и составляет видовое отличие у животных). По какой же причине – это следует рассмотреть в дальнейшем. То же самое и с чувствами. Одни животные обладают всеми чувствами, другие – некоторыми, третьи имеют только одно, самое необходимое – осязание.

Далее, о том, чем мы живем и ощущаем, говорится в двух значениях, точно так же как о том, чем мы познаем: мы познаем, во-первых, благодаря знанию; во-вторых, душой (ведь мы утверждаем, что познаем благодаря тому и другому); совершенно так же двойко и то, благодаря чему мы здоровы: во-первых, благодаря здоровью; во-вторых, благодаря какой-то части тела или всему телу. А из них знание и здоровье есть образ, некая форма, смысл и как бы деятельность способного к ним: знание – способного к познанию, здоровье – могущего быть здоровым. Ведь по-видимому, действие способного к деятельности происходит в претерпевающем и приводит в соответствующее состояние. Так вот, то, благодаря чему мы прежде всего живем, ощущаем и размышляем, – это душа, так что она есть некий смысл и форма, а не материя или субстрат. Как уже было сказано, о сущности мы говорим в трех значениях: во-первых, она форма, во-вторых, – материя, в-третьих, – то, что состоит из того и другого; из них материя есть возможность, форма – энтелехия. Так как одушевленное существо состоит из материи и формы, то не тело есть энтелехия души, а душа есть энтелехия некоторого тела. Поэтому правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела и не есть какое-либо тело. Ведь душа есть не тело, а нечто принадлежащее телу, а потому она и пребывает в теле, и именно в определенном рода теле, и не так, как наши предшественники принаравливали ее к телу, не уточняя при этом, что это за тело и каково оно, тогда как мы видим, что не любая вещь воспринимается любой. Тот же вывод можно получить путем рассуждения. Ведь естественно, что энтелехия каждой вещи бывает только в том, что вещь есть в возможности, т.е. в свойственной ей материи. Итак, из сказанного очевидно, что душа есть некоторая энтелехия и смысл того, что обладает возможностью быть таким [одушевленным существом].

Глава третья. Что касается упомянутых способностей души, то, как мы уже сказали, одним существам они присущи все, другим – некоторые из

них, иным – только одна. Мы назвали растительную способность, способности стремления, ощущения, пространственного движения, размышления. Растениям присуща только растительная способность, другим существам – и эта способность, и способность ощущения; и если способность ощущения, то и способность стремления. Ведь стремление – это желание, страсть и воля; все животные обладают по крайней мере одним чувством – осязанием. А кому присуще ощущение, тому присуще также испытывать и удовольствие и печаль, и приятное и тягостное, а кому все это присуще, тому присуще и желание: ведь желание есть стремление к приятному. Далее, животные имеют ощущение, вызываемое пищей; именно осязание есть такое ощущение. В самом деле, все животные питаются чем-то сухим и влажным, теплым и холодным, а все это воспринимается посредством осязания. Другие ощущаемые свойства воспринимаются осязанием привходящим образом: ведь ни звук, ни цвет, ни запах ничего не прибавляют к питанию. Что касается вкуса, то он одно из осязательных ощущений. Голод и жажда – это желания, а именно: голод – желание сухого и теплого, жажда – холодного и влажного, вкус же есть как бы приправа к ним. Все это требует выяснения в дальнейшем, теперь же ограничимся утверждением, что животным, обладающим чувством осязания, присуще также стремление. А присуще ли им воображение, это еще неясно и должно быть рассмотрено в дальнейшем. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве, иным – также способность размышления, т.е. ум, например людям и другим существам такого же рода или более совершенным, если они существуют.

Таким образом, ясно, что определение души одно в том же смысле, в каком определение геометрической фигуры одно. Ведь ни в последнем случае нет фигуры помимо треугольника и производных от него фигур, ни в первом случае душа не существует помимо перечисленных способностей души. Однако, так же как для фигур возможно общее определение, которое подходит ко всем фигурам, но не будет принадлежать исключительно к какой-либо одной фигуре, точно так же обстоит дело и с упомянутыми душами. Однако было бы смешно, пренебрегая указанным определением, искать в этих и других случаях такое общее определение, которое было бы определением, не относящимся ни к одной из существующих вещей и не соответствующим особой и неделимой форме вещи. С относящимся к душе дело обстоит почти так же, как с фигурами, вот в каком еще смысле. А именно: и у фигур, и у одушевленных существ в последующем всегда содержится в возможности предшествующее, например: в четырехугольнике – треугольник, в способности ощущения – растительная способность. Поэтому надлежит относительно каждого существа исследовать, какая у него душа, например: какова душа у растения, человека, животного. Далее нужно рассмотреть, почему имеется такая последовательность. В самом деле, без растительной способности не может быть способности ощущения.

Между тем у растений растительная способность существует отдельно от способности ощущения. В свою очередь без способности осязания не может быть никакого другого чувства, осязание же бывает и без других чувств. Действительно, многие животные не обладают ни зрением, ни слухом, ни чувством обоняния. А из наделенных ощущениями существ одни обладают способностью перемещения, другие нет. Наконец, совсем немногие существа обладают способностью рассуждения и размышления. А именно: тем смертным существам, которым присуща способность рассуждения, присущи также и все остальные способности, а из тех, кому присуща каждая из этих способностей, не всякому присуща способность рассуждения, а у некоторых нет даже воображения, другие же живут, наделенные только им одним. Что касается созерцательного ума (*noys theoretikos*), то речь о нем особая.

Таким образом, ясно, что рассмотрение каждой отдельной способности души есть наиболее подходящее исследование самой души.

Книга третья. Глава третья. Так как душа отличается главным образом двумя признаками: во-первых, пространственным движением; во-вторых, мышлением, способностью различения и ощущением, то может показаться, будто и мышление и разумение суть своего рода ощущения. Ведь посредством того и другого душа различает и познает существующее. И древние утверждают, что разуметь и ощущать – это одно и то же, как именно Эмпедокл сказал: «Мудрость у них возрастает, лишь вещи пред ними предстанут». И в другом месте: «И здесь возникает Мысль для познания мира у них». Такой же смысл имеют и слова Гомера: Таков же и ум.

Ведь все они полагают, что мышление телесно так же, как ощущение, и что и ощущают и разумеют подобное подобным, как мы это выяснили в начале сочинения. Между тем им следовало бы в то же время высказаться о том, что такое заблуждение: ведь оно еще более свойственно живым существам, и душа немало времени проводит в ошибках. Поэтому необходимо признать либо, как некоторые утверждают, что все, что является чувствам, истинно, либо что заблуждение происходит от соприкосновения с неподобным, а это [утверждение] противоположно положению о том, что подобное познается подобным. Однако, по-видимому, заблуждение относительно противоположного и познание его одинаковы.

Итак, ясно, что ощущение и разумение не одно и то же. Ведь первое свойственно всем животным, второе – немногим. Не тождественно ощущению и мышление, которое может быть и правильным и неправильным: правильное – это разумение, познание и истинное мнение, неправильное – противоположное им; но и это мышление не тождественно ощущению: ведь ощущение того, что воспринимается лишь одним отдельным чувством, всегда истинно и имеется у всех животных, а размышлять можно и ошибочно, и размышление не свойственно ни одному существу, не одаренному разумом.

Воображение же есть нечто отличное и от ощущения, и от размышления; оно не возникает без ощущения, а без воображения невозможно никакое составление суждений; а что воображение не есть ни мышление, ни составление суждений – это ясно. Ведь оно есть состояние, которое находится в нашей власти (ибо можно наглядно представить себе нечто, подобно тому как это делают пользующиеся особыми способами запоминания и умеющие создавать образы), составление же мнений зависит не от нас самих, ибо мнение необходимо бывает или ложным, или истинным. Далее, когда нам нечто мнится внушающим ужас или страх, мы тотчас же испытываем ужас или страх, и соответственно когда что-то нас успокаивает. А при воображении у нас такое же состояние, как при рассматривании картины, на которой изображено нечто страшное или успокаивающее.

Имеются также различия в самом составлении суждений: познание, мнение, разумение и противоположное им; об этих различиях будем говорить особо.

А так как мышление есть нечто отличное от ощущения и оно кажется, с одной стороны, деятельностью представления, с другой, – составлением суждений, то после рассмотрения воображения надо будет сказать и о мышлении. Итак, если воображение есть то, благодаря чему у нас возникает, как говорится, образ, притом образ не в переносном смысле, то оно есть одна из тех способностей или свойств, благодаря которым мы различаем, находим истину или заблуждаемся. А таковы ощущение, мнение, познание, ум.

Что воображение не есть ощущение, явствует из следующего. А именно: ощущение есть или возможность, или действительность, например зрение и видение; представление же возникает и при отсутствии того и другого, например в сновидениях. Далее, ощущение имеется всегда, а воображение нет. Если бы они были в действии одно и то же, то, быть может, воображение было бы присуще всем животным. Но, по-видимому, оно не всем присуще, например: не присуще муравью, пчеле, червю. Далее, ощущения всегда истинны, а представления большей частью ложны. И когда мы отчетливо воспринимаем предмет, мы не говорим, например: «Нам представляется, что это человек»; скорее наоборот: когда мы воспринимаем не отчетливо, тогда восприятие может быть истинным или ложным. Кроме того, как мы уже говорили, и с закрытыми глазами нам что-то представляется.

Но воображение не принадлежит ни к одной из тех способностей, которые всегда достигают истины, каковы познание и ум. Ведь воображение бывает также и обманчивым.

Таким образом, остается рассмотреть, не есть ли воображение мнение: ведь мнение бывает и истинным и ложным. Но с мнением связана вера (в самом деле, не может тот, кто имеет мнение, не верить этому мнению), между тем ни одному из животных вера несвойственна, воображение же –

многим. Далее, всякому мнению сопутствует вера, а вере – убеждение, убеждению же – разумное основание (logos). А у некоторых животных хотя и имеется воображение, но разума (logos) у них нет.

Итак, очевидно, что воображение не может быть ни мнением, которым сопровождается чувственное восприятие, ни мнением, основывающимся на чувственном восприятии, ни сочетанием мнения и чувственного восприятия. И это ясно из сказанного, а также из того, что мнение может быть ни о чем ином, как только о том, что́ есть предмет восприятия. Я имею в виду, что представление могло бы быть, например, сочетанием мнения о белом и восприятия белого, но не сочетанием мнения о благе и восприятия белого. В таком случае представление было бы мнением о том же, что воспринимается не как привходящее. Между тем можно представлять себе ложно то, о чем имеется в то же время правильное суждение; например, Солнце представляется размером в одну стопу, однако мы убеждены, что оно больше Земли. Таким образом, пришлось бы либо отбросить свое правильное мнение, которое имел представляющийся, хотя предмет и остается неизменным и представляющийся не забыл этого мнения и его не разубедили в нем, либо, если он еще придерживается своего мнения, то оно необходимо и истинно и ложно; мнение же становится ложным, если предмет незаметно изменился. Таким образом, воображение не есть ни одна из указанных способностей, ни сочетание их.

Но так как нечто приведенное в движение само может привести в движение другое, воображение же есть, как полагают, некоторое движение и не может возникнуть без ощущения, а возникает лишь у ощущающих и имеет отношение к ощущаемому, и так как движение может возникнуть благодаря действительно имеющемуся ощущению и движение это должно быть подобно ощущению, то воображение, надо полагать, есть такое движение, которое не может быть без ощущения и не может быть у тех, кто не ощущает; а существо, наделенное воображением, делает и испытывает многое в зависимости от этого движения, и воображение может быть и истинным и обманчивым. А бывает это вот отчего. Во-первых, ощущение того, что воспринимается лишь одним отдельным чувством, истинно или же ошибается лишь в самой незначительной степени. Во-вторых, имеется ощущение того, что сопутствует такому воспринимаемому как привходящее; в этом случае уже возможны ошибки; в самом деле, в том, что это бледное, ощущение не ошибается; но в том, есть ли бледное это или нечто другое, ошибки возможны. В-третьих, имеется ощущение общих свойств, сопряженных с теми предметами (symbebekota), которым присуще то, что воспринимается лишь одним отдельным чувством; я имею в виду, например, движение и величину, которые сопутствуют ощущаемому и в отношении которых больше всего возможны ошибки при чувственном восприятии. Движение же, возникающее от ощущения в действии, разнится в зависимости от того, от какого из этих трех видов ощущения оно происхо-

дит. В первом случае движение будет истинным, когда наличествует ощущение; в двух же других оно может быть ложным и при наличии, и при отсутствии ощущения, и больше всего, когда ощущаемое находится на расстоянии. Итак, если в воображении нет ничего другого, кроме перечисленного, и оно есть как раз то, о чем шла речь, то оно есть движение, возникающее от ощущения в действии.

Так как зрение есть самое важное из чувств, то и название свое воображение (*phantasia*) получило от света (*phaos*), потому что без света нельзя видеть. И благодаря тому, что представления сохраняются [в душе] и сходны с ощущениями, живые существа во многих случаях действуют подобно с этими представлениями: одни – оттого, что не наделены умом, – таковы животные, другие – оттого, что их ум подчас затемняется страстью или болезнями, или сном, – таковы люди.

Итак, относительно того, что такое воображение и отчего оно происходит, мы ограничимся сказанным.

Аристотель. О душе / Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. – М.: «Мысль», 1976. – С. 396-399. 429-423.

АРМСТРОНГ Дэвид (род. 1926) – австралийский философ, представитель научного материализма. В своих сочинениях «Материалистическая теория сознания» и «Что такое закон природы?» А. изложил созданную им теорию центральных состояний (нейрофизиологических состояний мозга), в которой ментальные (психические) явления трактует как артефакты языкового описания нейрофизиологических процессов. Согласно этой теории, сознание есть не что иное, как мозг, который выступает в качестве посредника внешних или внутренних для организма стимулов и моторных, эмоциональных и концептуальных (идеальных) реакций человека. При этом понятие «ментальное состояние» включает то, что вызывается в человеке определенными стимулами и что, в свою очередь, вызывает определенные реакции. В этом отношении ментальное (психическое, духовное) неотличимо от физического (нейрофизиологического). А. представляет категорию закона как отношение универсалий, но при этом универсалии превращаются у него в индивидуалии (партикулярии), ибо они в своей индивидуальности ничем не отличаются от индивидов. Закон же, как отношение между универсалиями, есть, по А., теоретическая сущность, постулирование которой объясняет наблюдаемые явления и предсказывает новые наблюдения. Таким образом, А. пытается отождествить психическое с физическим, а общее, необходимое и существенное с единичным и случайным. *Справочник по истории философии / Под ред. В.С. Ермакова. – М., 2003. – С. 375.*

Дэвид Армстронг. Материалистическая теория сознания

Отождествление ментального и физического. <...> Придавая данной главе значение заключительной книги, я хочу, насколько это возможно, подчеркнуть логическую независимость этого финального шага в доказательстве от всего того, что было сделано ранее, поскольку, за исключением некоторых второстепенных замечаний, все изложенное во второй части не доказывает истинности материалистической теории сознания. В лучшем

случае на основании второй части можно быть только уверенным в возможности отождествления ментального и физического.

<...> Начав рассмотрение первого раздела, удобно провести дальнейшее различие: между возражениями, вытекающими из проявлений сознания, существование которых не вызывает сомнения, и возражениями предполагающие такие феномены сознания, существование которых остается предметом спора. В первый класс будут включаться феномены, начиная с «восприятия, что перед нами находится апельсин» или «к пяти прибавить семь» и заканчивая «созданием пьес Шекспира» или «открытием закона Ньютона». Второй класс объединяет различные паранормальные явления типа телепатии или ясновидения. Прежде всего, рассмотрим проявления сознания, которые включаются в первый класс.

<...> Интеллектуальная деятельность и художественное творчество, в частности, их выдающиеся образцы, такие, как открытие Ньютона или пьесы Шекспира, ставят материалиста перед большими трудностями. Речь идет о «высшей» форме деятельности в совершенно объективном смысле, т.е. о деятельности, отличающейся высокой степенью сложности и утонченности от обычного человеческого поведения. Поэтому будет очень сложно согласиться с тем, что такие формы деятельности могут быть результатом функционирования чисто физического механизма.

<...> Существует интересная возможность компромисса между физико-химическим материализмом и атрибутивной теорией сознания. Можно считать, что все разнообразие человеческого поведения имеет своей причиной физические процессы в центральной нервной системе, однако вместе с тем полагать, что по крайней мере некоторые из этих процессов не могут быть объяснены в терминах физики или химии. Другими словами, определенные процессы в центральной нервной системе осуществляются в соответствии с эмерджентными законами, которые даже в принципе не могут быть дедуцированы из законов физики и химии. В результате получается, что поведение вообще не порождается в соответствии с чисто физико-химическими принципами. Такая точка зрения все же будет материалистической, поскольку она не требует существования каких-либо эмерджентных качеств или эмерджентных субстанции, но такой материализм не может быть физико-химическим материализмом.

<...> Прыжок к эмерджентным законам происходит только при эмерджентности самого сознания.

<...> Ментальные состояния не могут быть причиной поведения, но если кто-то хочет сказать что, одного мозга не достаточно, чтобы причинно объяснить все человеческое поведение, тогда он должен быть дуалистом и интеракционистом по отношению к проблеме сознания.

<...> Ясно, что все разнообразие человеческого поведения может пониматься как результат деятельности мозга, пока не объяснимой в свете физических принципов, знанием которых мы на сегодняшний день распола-

гаем. Но она может быть объяснена с помощью обновленной физики. Вместо допущения эмерджентных законов мы можем открыть новое основание для физики, в терминах которого особый способ работы мозга станет чем-то в принципе выводимым из базисных законов, примененных к исследованию физической структуры мозга.

<...> Итак, предположим, что паранормальные феномены действительно существуют. Рассмотрим для примера телепатию. Мы можем ее определить, как способ получения не выводного знания того, что происходит в сознании другого. Если же дать определение, которое лучше согласуется с экспериментальными фактами, то под телепатией стоит понимать способность делать такие утверждения без доказательств по поводу того, что происходит в сознании другого, которые более успешны, чем сделанные просто на удачу. Этот феномен, если он существует, является «паранормальным» потому, что единственно нормальный способ обнаружить происходящее в сознании другого состоит в том, чтобы сделать об это заключение на основании телесных движений. Но почему этот феномен противоречит материализму? Разве не может быть некоторых, пока еще не обнаруженных физических процессов, которые связывают одну центральную нервную систему с другой и таким образом позволяют передавать информацию? Сходные предположения могут быть выдвинуты и по поводу остальных паранормальных феноменов.

<...> Например, существует предположение, что телепатическая передача информации опосредствована некоторым физическим излучением, испускаемым одной нервной системой и воспринимаемым другой. Эта гипотеза может быть экспериментально проверена с помощью субъектов, изолированных один от другого в непроницаемых для изучения камерах. Такой эксперимент был действительно проведен в СССР, и в его результате пришли к заключению, что предположения по поводу того, что происходит в сознании другого, сделанные в таких условиях, были значительно достовернее, чем совершенные наудачу.

<...> Ведь можно сказать, что искомое излучение совершенно не похоже на физическое излучение, которое блокируется непроницаемыми камерами. Но, выдвинув эту догадку, мы уже выходим за пределы известной нам физики.

<...> Я все же считаю, что (пара) психологические исследования являются лишь маленьким черным облаком на горизонте материалистической теории сознания.

<...> В заключении мы можем кратко рассмотреть позицию тех, кто допускает, что физико-химические процессы в центральной нервной системе являются адекватными причинами всей совокупности человеческого поведения, но одновременно отрицает отождествление ментальных состояний в состоянии мозга. Именно эту позицию я назвал интеллектуально легкомысленной в самом начале данной главы.

<...> Одна из важнейших проблем, которая должна решаться при любой попытке выработки научного мировоззрения, заключается в привлечении внимания к существу, которое выдвигает мировоззрение *внутри* мировоззрения. Рассматривая человека (включая его ментальные процессы) как чисто физический объект, действующий согласно тем же законам, что и все остальные физические объекты, мы постигаем его с величайшей интеллектуальной экономией. Познающий отличается от познаваемого только большей сложностью своей физической организации. Человек остается один на один с природой.

<...> Такие понятия, как субстанция, причина, закон, пространство и время, остаются даже более темными после того, как мы дали объяснения пространственным и временным феноменам сознания в терминах этих понятий. Физикалистская теория сознания – пролегомены к физикалистской метафизики. Такая метафизика, как и теория сознания, будет, без сомнения, совместным результатом научных исследований и философской рефлексии.

Армстронг Д. Материалистическая теория сознания // Аналитическая философия: избранные тексты. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – С. 121–131.

БАРТ Ролан (1915 – 1980) – французский философ, литературовед. Один из основателей Центра по изучению массовых коммуникаций (1960), профессор Практической школы высших знаний (1962), руководитель кафедры литературной семиологии в Коллеж де Франс (с 1977). Погиб в автокатастрофе. В работах 1950-х гг., отталкиваясь от радикальных марксистских идей (и используя соответствующую терминологию), Барт выдвинул семиологический проект, суть которого в стремлении написать историю литературной политики буржуазии, основываясь на представлении об историчности отношения литературных производителей к средствам труда и его продуктам (напр., к используемому языку или романной форме). Власть буржуазии, по Барту, есть более глубокое явление, чем институты представительства и репрессии, в которых она внешне локализована. <...> В попытке упразднить историю буржуазия порождает миф как «деполитизированную речь». Однако язык, по Барту, не является простым орудием содержания, он активно это содержание производит. Везде, где с помощью речевой практики мир изменяют, а не сохраняют в виде образа, метаязык, которым является миф, становится невозможным. Таким образом, в 1950-е гг. Барт полагал, что существует язык, который мифически не является, и отождествлял его с языком человека-производителя. Литература, использующая язык, который «производит» содержание, не может мыслить себя вне власти, вести независимую от политического измерения жизнь. Это и заставляет Барта из традиционного историка литературы стать историком семиотических практик определенного класса или, как говорит он сам, стать историком. <...> В 1-й пол. 1960-х гг. Барт увлекается семиотикой. В кон. 1960-х и особенно в 1970-е гг. он постепенно отходит от радикализма ранних работ; в центре его внимания оказывается проблема текста и письма как полноценных аналогов социальной революции. Здесь источник двойственности позиции Барта, проходящей через его труды: с одной стороны, революция в письме представляет собой нечто «полное», в себе завершенное, ни в чем внешнем не нуждающееся («текстуальный слепок революции»); с другой стороны, признается – хотя чем дальше, тем реже, – что раскол внутри языка неотделим от социального раскола и что без «действительной универсальности» созда-

ние абсолютно революционного литературного языка является фикцией. Эта переориентация связана с крупным политическим событием: в результате потрясшего Францию кризиса 1968 семиология пережила существенную трансформацию. То, что в 1950-е гг. мыслилось Бартом как взаимодополняющее (письмо есть и временный слепок социальной революции, и ее доверие), в 1970-е гг. начинает противопоставляться; макрореволюционные преобразования видятся как неизбежная рутинизация серии точечных текстуальных микрореволюций. Теперь основной задачей политической семиологии становится разложение иерархии языков, закреплённой в системе жанров, и ее подосновы, наррации (повествования, рассказа, сказа); последнюю Барт подводит под раскритикованную Марксом созерцательную позицию предшествующей философии. В отличие от текста, который сам производит условия своей возможности, наррация стремится подчеркнуть свое основание извне. Наррация всегда «правдива», как все то, что стремится просто отражать. Революционный порыв, «великое Нет» обществу возможны, однако, лишь в пределах наррации. Для того, чтобы объявить миру о его тотальном неприятии, необходимо использовать язык инструментально, т.е. быть в этом отношении на стороне власти. Обычно для борьбы с идеологией писателя используют языковой арсенал, наработанный той же идеологией, не видя в этом никакого противоречия. В подлинно революционном письме, которое, по Барту, теперь и есть сама революция, нет достаточного пространства для того, чтобы провозгласить революцию социальную. Взгляды Барта повлияли на авторов круга «Тель Кель», «новых философов» и на ряд других мыслителей, близких структурализму. *Новая философская энциклопедия / Под ред. В.С. Степина. – М., 2000. – С. 219.*

Ролан Барт. Воображение знака

Любой знак включает в себя и предполагает наличие трех типов отношений. <...> Первый тип отношений отчетливо обнаруживается в явлении, называемом обычным символом. Например, крест «символизирует» христианство. <...> Второй план отношений предполагает для каждого знака существование определенного упорядоченного множества форм («памяти»), от которых он отличается благодаря некоторому минимальному различию, необходимому и достаточному для реализации изменения смысла. Например, красный цвет не означает запрета пока не включается в регулярную аппозицию зеленому и желтому. <...> Этот план отношений является, таким образом, системным, его называют иногда парадигмой или парадигматический тип отношений.

В третьем типе отношений знак соплагается уже не своим «братьям» (виртуальным), а своим «соседям» (актуальным). <...> Этот план отношений реализуется в синтагме, поэтому назовем третий тип отношений синтагматическим.

Однако оказывается, что обращаясь к знаковому феномену, мы неминуемо вынуждены сосредоточить свое внимание на каком-либо из трех отношений, но даже если все три отношения оказываются выявленными, каждый индивид стремится основать свой анализ только на одном каком-нибудь измерении знака, в результате возникает преобладание одного видения над целостностью знакового феномена, так что можно, вероятно, говорить о различных семиологических сознаниях (конечно, в смысле анали-

тика, а не потребителя знака). Итак выбор одного доминирующего отношения предполагает каждый раз определенную идеологию; вместе с тем – каждому осознанию знака (символическому, парадигматическому или синтагматическому) или, во всяком случае, первому с одной стороны и двум другим – с другой, соответствует некоторый феномен рефлексии, индивидуальной или коллективной: структурализм, в частности, может быть определен исторически как переход от символического сознания к парадигматическому; существует история знака, и это – история его «осознаний».

Символическое сознание видит знак в его глубинном, можно сказать, геологическом измерении, поскольку в его глазах именно ярусное залегание означаемого и означающего создает символ. <...> Символическое сознание царило в социологии символов и в психоанализе, это была та эпоха, когда господствовало само слово символ. Для символического сознания символ представляет собой не только кодифицированную форму коммуникации, сколько аффективный инструмент приобщения. Слово символ теперь слегка устарело, его заменяют выражениями знак или значение. Этот терминологический сдвиг свидетельствует о некотором размывании символического сознания, в частности в том. Что касается аналогического отношения между означающим и означаемым, тем не менее это сознание сохраняет свою силу до тех пор, пока аналитический взгляд скользит мимо формальных отношений между знаками ибо по самой своей сути символическое сознание есть отказ от формы: в знаке его интересует означаемое; означающее же для него всегда производно.

Однако как только мы сопоставим формы двух знаков, или хотя бы рассмотрим их в сравнении, немедленно возникает своего рода парадигматическое сознание; даже на уровне классического символа, более всего связанного со знаками, в случае, если предоставляется возможность зафиксировать вариацию двух символических форм, сразу обнаруживаются другие измерения знака. <...> Таким образом, парадигматическое сознание обозначает смысл не как простую встречу некоего означающего и некоего означаемого, а, по удачному выражению Мерло-Понти, как самую настоящую «модуляцию сосуществования»; оно заменяет двустороннее (пусть даже умноженное) отношение, устанавливаемое символическим сознанием на отношение по меньшей мере четырехстороннее, а точнее гомологическое. Парадигматическое сознание позволило Леви-Строссу по-новому поставить проблему тотемизма, в то время как символическое сознание тщетно искало «полные» признаки аналогического характера, объединяющего означающее (тотем), с означаемым (клан), парадигматическое сознание установило отношение гомологии между отношением двух тотемов и отношением двух кланов.

Оставляя означаемому только его обозначающую роль (оно указывает на означающее и помогает выделить члены оппозиции) парадигматическое

сознание тем самым стремится опустошить его; однако само значение при этом не уничтожается.

Синтагматическое сознание является осознанием отношений, объединяющих знаки между собой на уровне самой речи. Из трех сознаний именно оно обходится без означаемого: оно в большей степени структурально, нежели семантически; вероятно. Именно поэтому синтагматическое сознание наиболее приближенно к практике: оно лучше всего позволяет представить множества операторов, системы управления и систематизацию сложных классов объектов: парадигматическое сознание сделало возможным плодотворный переход от десятичных систем к двоичным; однако синтагматическое сознание реально обеспечило создание кибернетических «программ».

<...> Вероятно, существует самое настоящее воображение знака; знак является предметом не только предметом особого типа знания, но и объектом определенного типа видения.

<...> Следует предположить возможность от перехода трех типов сознаний, о которых шла речь к гораздо более широким разновидностям воображения, направленным на совершенно иные объекты, нежели знак.

Символическое сознание предполагает образ глубины; он переживает мир как отношение формы, лежащей на поверхности, и некой многоликой, бездонной, могучей пучины, причем образ этот увенчивается представлением о ярко выраженной динамике: отношение между формой и содержанием непрерывно обновляется благодаря течению времени, инфраструктура переполняет края суперструктуры, так что сама структура при этом остается неуловимой. Парадигматическое сознание, напротив. Есть сознание формальное: оно видит означаемое как бы в профиль, видит его связь с другими виртуальными означаемыми, на которые оно похоже и от которых. в то же время отлично; оно совсем или почти совсем не видит знак в его глубинном измерении, зато видит его в перспективе; вот почему динамика такого видения – это динамика запроса: знак запрашивается из некоторого закрытого, упорядоченного множества, и этот запрос есть высший акт запрашивания, то есть, чтобы произвести смысл, человеку оказывается достаточно осуществить выбор из некоторого готового набора элементов, заранее структурированного либо его собственным мышлением, либо просто в силу наличия его материальных форм. Синтагматическое воображение уже не видит знак в его перспективе, зато оно проводит его развитие – его предшествующие и последующие связи, те мосты, которые он перебрасывает к другим знакам; это «стемматическое» воображение, вызывающее образ цепочки или сети; динамика этого образа предполагает монтаж подвижных взаимозаменяемых частей, комбинация которых как раз и производит смысл или вообще какой-либо новый объект, таким образом, речь идет о воображении сугубо исполнительском или функциональном.

Таковы три типа знакового воображения. Очевидно с каждым из них можно связать известное число соответствующих типов творчества. В рамках современного интеллектуально творчества среди творений, созданных символическим воображением, можно назвать биографическую или историческую критику или вообще все «выразительные» искусства или языки, постулирующие самодовлеющее означаемое, извлеченное либо из внешнего мира, либо из истории. Формальное (парадигматическое) воображение предполагает пристальное внимание к вариации нескольких рекуррентных элементов, к этому типу воображения относятся сны, произведения сугубо тематические. Функциональное (синтагматическое) воображение питает собой все те произведения, само созидание которых является собственно зрелищем; такова поэзия, эпический театр, додекафоническая музыка.

Барт Р. Избранные работы / состав. и общ. ред. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс Универ, 1994. – С. 246–252.

Миф сегодня

Значение мифа. Третий элемент семиологической системы называется значением. Значение и есть сам миф. Миф ничего не скрывает, его функция заключается в деформировании, но не в утаивании. Концепт вовсе не латентен по отношению к форме; нет ни малейшей необходимости прибегать к подсознательному, чтобы дать толкование мифа. Очевидно, мы имеем здесь два различных вида манифестаций: форма дана нам прямо и непосредственно, она имеет некоторую протяженность. Это полностью обусловлено языковой природой мифологического означаемого, поскольку означаемое уже обладает определенным смыслом, то оно может манифестировать только с помощью какого-то материального носителя (в то время как в языке означаемое сохраняет свою психическую природу. Если миф выступает в устной форме, протяженность означаемого линейна., если миф представляет собой зрительный образ, его протяженность многомерна. Таким образом, элементы формы занимают по отношению друг к другу определенное место, они находятся в отношении смежности. Напротив, концепт дается как некая целостность, он представляет собой нечто вроде туманности, сгустка представлений. Элементы концепта связаны ассоциативными отношениями.

Отношение между концептом и смыслом в мифе есть по существу отношение деформации. Здесь мы наблюдаем определенную формальную аналогию со сложной семиологической системой иного рода., а именно системой психоанализа. Подобно тому, как у Фрейда латентный смысл поведения деформирует его явный смысл. Так и в мифе концепт деформирует смысл. Эта деформация становится возможной только потому, что сама форма мифа образована языковым смыслом. В мифе означаемое имеет как бы две стороны: она сторона содержательна – это смысл, другая сторо-

на лишена содержания – это форма. Очевидно, концепт деформирует содержательную сторону, то есть смысл. <...> Концепт отчуждает смысл.

Миф – это двойная система. Пункт прибытия смысла образует отправную точку мифа. Значение мифа представляет собой непрерывно вращающийся турникет, чередование смысла означаемого и его формы, языка-объекта и метаязыка, чистого означивания и чистой образности. Это чередование подхватывается концептом, который использует двойственность означаемого, одновременно рассудочного и образного, произвольного и естественного.

Миф представляет собой значимость и не может рассматриваться с точки зрения истины; наличие двух сторон означаемого всегда позволяет ему находиться в другом месте, смысл всегда здесь, чтобы манифестировать форму; форма всегда здесь, чтобы заслонить смысл. Получается так, что между смыслом и формой никогда не возникает противоречия, конфликта; они никогда не сталкиваются друг с другом, потому что никогда не оказываются в одной и той же точке. <...> То же самое можно сказать и об обозначаемом в мифе: его форма пуста. но она есть, его смысл отсутствует, но он заполняет собой форму.

Именно двойственность означаемого определяет особенности значения в мифе. Миф – это сообщение, определяемое в большей мере своей интенцией, чем своим буквальным смыслом, и тем не менее буквальный смысл обездвиживает, стерилизует, представляет как вневременную, заполняет эту интенцию. Эта фундаментальная неоднозначность мифического сообщения имеет двойное следствие для его значения; оно одновременно является уведомлением и констатацией факта.

Миф носит императивный, побудительный характер: отталкиваясь от конкретного понятия, возникая в совершенно определенных обстоятельствах, он обращается непосредственно ко мне, стремится добраться до меня, я испытываю силу его интенции, он навязывает мне свою агрессивную двусмысленность. <...>

Миф есть похищенное и возвращенное слово. Только возвращаемое слово оказывается не тем, которое было похищено; при возвращении его не помещают точно на прежнее место. Эта мелкая кража, момент надутельства и составляют застывшую сторону мифического слова. <...>

Остается рассмотреть последний элемент значения: его мотивированность. Известно, что языковой знак произволен; ничто не заставляет акустический образ дерево; соотноситься «естественным образом» с концептом «дерево»; в этом случае знак не мотивирован. Однако произвольность имеет свои пределы, которые зависят от ассоциативных связей слова. Значение же мифа никогда не является совершенно произвольным, оно всегда частично мотивированно и в какой-то своей части неизбежно строится по аналогии. <...>

Мотивированность является необходимым условием двойственности мифа; в мифе обыгрываются аналогии между смыслом и формой; нет мифа без мотивированной формы. <...>

Представьте, что передо мной имеется некая совокупность предметов, настолько разнородных, что я не могу обнаружить в ней никакого смысла, кажется, что при отсутствии формы, наделенной заранее смыслом, невозможно обнаружить никаких отношений аналогии и что возникновение мифа в этом случае невозможно. Однако, форма позволяет вычитать здесь сам беспорядок; она может наделить значением сам абсурд, сделать из него миф.

Сущность мифа: произвольность значения мифа не большая и не меньшая, чем произвольность идеограммы. Миф есть идеографическая система в чистом виде.

Барт Р. Мифологии. – М.: Изд-во им. Сабашиных, 1996. – С. 86–93.

БАТАЙ Жорж (1897 – 1962) — французский писатель и философ, в 1940–1950 гг. — один из лидеров левых интеллектуалов во Франции, автор книг по проблемам философии, религии, экономики; по характеристике М.Хайдеггера — «самый светлый ум во Франции». <...> Первым во Франции Б. применил психоаналитические методы к анализу политических проблем. С 1931 г. Б. участвовал в семинаре Александра Койре в Школе высших исследований, а в 1934г. — в семинаре Александра Кожева, где в сотрудничестве с Р.Кено, Р.Ароном, М.Мерло-Понти, Эриком Вейлем, Андре Бретоном и другими работал над переводом и комментариями к гегелевской «Феноменологии духа» (семинар действовал до 1939 г.). В 1935 г. принял участие в работе группы, организованной Ж.Лаканом. В 1935 г. стал одним из инициаторов движения «Контратака» («Contre-Attaque»), объединившего левых интеллектуалов различных творческих ориентаций, в том числе сюрреалистов. Основными лозунгами движения были антинационализм, антикапитализм, антипарламентаризм, даже антидемократия, а основной целью — замена мифов фашизма мифами моральной и сексуальной революции. Основными источниками вдохновения «Контратаки» были сочинения маркиза де Сада, Фурье, Ницше (движение распалось в 1936г). Члены движения принимали участие в уличных манифестациях, протестуя против действий националистической организации «Аксьон франсез». В этот период Б. и близких к нему членов движения обвинили в профашистских настроениях, поскольку в одном из составленных ими документов «недипломатическая грубость» Гитлера трактовалась как позитивная альтернатива «слюнтяйства» политиков и дипломатов. С 1936 г. Б. начал организацию тайного общества «Асефаль» и одновременно журнала с тем же названием. Первый номер журнала вышел в 1936г, общество было создано в 1937 г. (его членами стали Клоссовски, Шави, Шенон и др.; одно из правил общества — не подавать руки антисемитам). В тот же период Б. организовал Общество коллективной психологии, нацеленное на изучение роли психологических, в том числе бессознательных, факторов в социальной жизни. На первый план для Б. выдвинулись проблемы смерти как основы социальных отношений (смерть — «эмоциональный элемент, придающий безусловное значение совместному существованию»), вины (в 1944 г. выходит в свет его книга «Виновный» (Le coupable)), греха, зла, внутреннего опыта (книга «Внутренний опыт»; опубликована в 1943 г.). В 1946 г. по инициативе Батая началось издание журнала «Критика» («Critique»), где он опубликовал статьи «Моральный смысл социологии», «Тайна Сада», «О рассказах жителей Хиросимы», «Переход от животного к человеку и рождение искусства», «Коммунизм и

сталинизм», «Сад» (1740–1814 гг.) и др. В эти годы и позже им были написаны следующие работы: «О Ницше» (1945 г.), «Метод медитации»(1947 г.), «Литература и зло»(1957 г.), «Эротизм»(1957 г.) и др. *Предельный Батай // Сб. статей под ред. Д.Ю. Дорофеева. – М., 2006. – С. 7.*

Жорж Батай. Гегель

Знать – значит привести к известному, схватить нечто неизвестное как тождественное чему-то известному. Что предполагает либо твердую почву, на которой все покоится (Декарт), либо кругообразность знания (Гегель). В первом случае, если почва ускользает из-под ног... ; во втором, даже уверившись в том, что круг крепко-накрепко замкнут, замечаешь недостаточный характер знания. Бесконечная цепь известного будет для познания лишь самозавершенностью. Удовлетворение достигается тем, что существовавший проект знания дошел до своих целей, исполнился, что нечего более открывать (по крайней мере важного). Но эта кругообразная мысль диалектична. В ней заключено решающее противоречие (которое касается всего круга): *абсолютное, кругообразное знание есть окончательное незнание*. В самом деле, предположив, что я достиг его, я знаю, что теперь не узнаю больше того, чем знаю.

Если я «сыграю» абсолютное знание, вот уже я сам себе Бог, по необходимости (в системе не может быть – даже в Боге – познания, заходящего по ту сторону абсолютного знания). Мысль об этом самом себе – о *самости* – смогла сделаться абсолютной, лишь став всем. «Феноменологию духа» составляют два существенных движения, замыкающих круг: это ступенчатое завершение самосознания (человеческой *самости*) и движение, в котором эта самость, завершая знание, становится всем (становится Богом) (и тем самым разрушает особенное, частное в себе, завершаясь, стало быть, самоотрицанием, абсолютным знанием). Но если на этот манер – заражаясь и разыгрываясь – я совершаю в самом себе круговое движение Гегеля, по ту сторону достигнутых пределов я замечаю уже не неизвестное, а незнаемое. Оно будет незнаемым не из-за недостаточности разума, а по своей природе (даже для Гегеля забота об этой беспредельности возникает только из-за неимения абсолютного знания...). Посему за предположением, что я Бог, что я в этом мире обладаю силой Гегеля (упраздняя мрак и сомнение), знаю все, и даже то, почему заверщенное знание требует, чтобы порождали друг друга человек, эти несчетные частички *моего* я, и история, – именно в этот момент возникает вопрос, который выводит на сцену человеческое, божественное существование... заводя в самую отдаленную даль безвозвратной темноты: почему надо, чтобы было *то, что я знаю*? Почему эта необходимость? В этом вопросе кроется – поначалу даже не проглядывая – необозримый разрыв, столь глубокий, что ответствен за него единственно безмолвие экстаза.

Вопрос этот отличен от вопроса Хайдеггера (почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?) в том, что ставится лишь после всех мысли-

мых и немислимых, ошибочных и безошибочных ответов на все последовательные вопросы, сформулированные рассудком; вот почему разит он знание в самое сердце.

Недостает гордости в этом упрямом желании знать рассудочно вплоть до самого конца. Думается, однако, что Гегелю недоставало гордости (он был закабален) лишь с виду. Несомненно, у него был тон раздражительно-го зазнайки, но на том портрете, где он изображен в старости, мне видится изнеможение, ужас быть в средоточии мира – ужас быть Богом. Гегель в ту пору, когда система замкнулась, целых два года думал, что сходит с ума: возможно, ему стало страшно, что он принял зло – которое система оправдывает и делает необходимым: или, возможно, связав свою уверенность в том, что достиг абсолютного знания, с завершением истории – с переходом существования к состоянию пустой монотонности, он узрел в самом глубинном смысле, что становится мертвым; возможно, что разнообразные печали сложились в нем в более сокрушенный ужас быть Богом. И все же мне кажется, что Гегель, испытывая отвращение к экстатическому пути (к единственному прямому разрешению тоски), *должен* был искать убежища в иногда эффективной (когда он писал или говорил), но тщетной попытке уравниваемости и согласия с существующим, активным, официальным миром.

Понятно, мое существование, как и всякое другое, идет от неизвестного к известному (приводит неизвестное к известному). Я не испытываю никаких затруднений; полагаю, что могу, как никто другой из тех, кого знаю, предаваться операциям знания. Мне это необходимо – как и другим. Мое существование складывается из начинаний и движений, направляемых познанием к надлежащим пунктам. Оно сидит во мне, это познание, я слышу его в каждом утверждении этой книги, чувствую, что оно связано с ее начинаниями и движениями (а последние сами связаны с моими страхами, желаниями и радостями). Познание ни в чем не отличается от меня: *я есмь оно*, это и есть существование, коим я семь. Но это существование не сводится к познанию: подобное сведение потребовало бы того, чтобы известное стало целью существования, а не наоборот – существование целью известного.

Есть в рассудке слепое пятно, которое напоминает о структуре глаза. Как в рассудке, так и в глазе различить его можно с большим трудом. Однако, если слепое пятно глаза не влияет на сам глаз, природа рассудка требует, чтобы слепое пятно в нем имело больший смысл, чем сам рассудок. Пока рассудок подчинен действию, слепое пятно влияет на него так же мало, как на глаз. Но когда мы видим в рассудке самого человека, то есть опробывание всех возможностей бытия, пятно поглощает наше внимание: уже не пятно теряется в познании, а познание теряется в нем. Таким образом, существование замыкает круг, но оно не смогло бы сделать этого, не включив в него и ночь, из которой оно выступает лишь затем, чтобы вер-

нуться в нее. Поскольку оно шло от неизвестного к известному, ему следует низвергнуться с вершины и вернуться к неизвестному.

Действие вводит известное (сделанное), затем рассудок, связанный с действием, приводит несделанные, неизвестные элементы к известному. Но вожделение, поэзия, смех непрестанно подталкивают жизнь в противоположном направлении, ибо идут от известного к неизвестному. Под конец существование обнаруживает слепое пятно в рассудке и полностью в него погружается. Иначе и не могло быть, только вот то там, то здесь представляются возможности покоя. Но ничего подобного: пребывает только круговое брожение, которое не исчерпывает себя в экстазе, а возобновляется в нем.

Крайняя возможность. Возможность того, что незнание опять станет знанием. Я буду исследовать ночь! Да нет, это ночь исследует меня. Смерть умиротворяет жажду незнания. Но отсутствие – это не покой. Отсутствие и смерть не находят во мне ответа и безжалостно поглощают меня, раз и навсегда.

Даже внутри завершенного (безостановочного) круга незнание – это цель, а знание – средство. Когда оно начинает считать себя целью, знание гибнет в слепом пятне. Поэзия, смех и экстаз не могут быть средством чего-то другого. В «системе» поэзия, смех, экстаз суть «ничто»; Гегель спешит избавиться от них, он не знает иной цели, кроме знания. Его непомерная усталость связана, на мой взгляд, с ужасом перед слепым пятном.

Завершение круга было для Гегеля завершением человека. И завершенный человек был для него обязательно «трудом»: он мог им быть, поскольку он, Гегель, был «знанием». Ибо знание «трудится», чего не случается ни с поэзией, ни со смехом, ни с экстазом. Но поэзия, смех, экстаз не входят в завершенного человека, не дают «удовлетворения». За отсутствием возможности от них умереть их покидают тайком (как девку после ночи любви), испытывая какое-то одурение, тупую погруженность в отсутствие смерти: в ясное познание, деятельность, труд.

Батай Ж. Внутренний опыт / Пер. с фр., послесл. и коммент. С.Л. Фокина. – СПб. : Аксиома : Мифрил, 1997. – С. 201–207.

БЕРГСОН Анри (1859 – 1941) – фр. философ, представитель интуитивизма и философии жизни, член Фр. Академии (1914 г.), лауреат Нобелевской премии по литературе (1927 г.). Продолжая традиции Б. Паскаля, Р. Декарта, Ж.Ж. Руссо, фр. спиритуализма 19 в. (Мен де Биран, Ж. Лашелье), англ.эмпиризма, романтизма, осмысливая новые достижения естественных наук – физики, биологии, психологии, – Б. поставил задачу создания синтетической формы «позитивной метафизики», преодолевающей односторонность механистических, позитивистских способов философствования. Б. стоит у истоков антропологического направления современной философии, занимая место между позитивизмом и экзистенциализмом. Главной целью «позитивной метафизики» Б. считает переосмысление основ философии, обращение к конкретным фактам, получаемым в ходе опыта; под опытом понимается опыт сознания, непосредственно погруженного в реальность и постоянно опирающегося на результаты научных

исследований. Сущность жизни («Опыт о непосредственно данных сознания», 1888 г.; «Длительность и одновременность», 1922 г.) может быть постигнута только с помощью интуиции: здесь нет противостояния субъекта и объекта, это – постижение жизнью самой себя. Самонаблюдение позволяет обнаружить, что ткань психической жизни является длительность – конкретное, живое, субъективное время, радикально отличающееся от физического времени, времени науки и научного познания. Главная характеристика живого времени – неделимость и целостность, оно предполагает постоянное взаимопроникновение прошлого и настоящего, творчество новых форм, свободу. Интеллект в противоположность интуиции имеет дело с «мертвыми вещами», материальными объектами, подчиненными практическим и социальным потребностям; он ориентирован на приспособление к условиям и на реализацию практич. действий. Философия жизни Б. в полной мере раскрывается в основном его труде «Творческая эволюция» (1907 г.), где длительность рассматривается в плане онтологии. В центре здесь находится понятие жизненного порыва – принципа развития и творчества, создающего в своем бесконечном развертывании всю совокупность жизненных форм. Источником жизненного порыва является сознание, скорее даже сверхсознание, Бог, понимаемый как «непрекращающаяся жизнь, действие, свобода». *Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 87.*

Анри Бергсон. Опыт непосредственных данных сознания

Об интенсивности психологических состояний. Обычно полагают, что состояния сознания, ощущения, чувства, страсти, усилия способны возрастать и уменьшаться. Кое-кто даже уверяет, что одно ощущение может быть в два, три, четыре раза интенсивнее другого ощущения той же природы. Ниже мы рассмотрим этот тезис психофизиков. Но даже противники психофизики считают вполне уместным утверждение, что одно ощущение интенсивнее другого, а одно усилие больше другого. А тем самым они признают введение количественных различий между чисто внутренними состояниями. Впрочем, здравый смысл разрешает этот вопрос без всякого колебания. Каждый говорит, что ему более или менее тепло, более или менее грустно. И это различие «более» и «менее», даже когда речь идет о субъективных фактах и непротяженных явлениях, никого не удивляет. А между тем эта проблема далеко не так ясна и более важна, чем обычно полагают.

<...> Правда, можно выдвинуть еще одну гипотезу, того же характера, но более тонкого свойства. Известно, что механические, и в особенности кинетические теории пытаются объяснить видимые и ощущаемые свойства тел вполне определенными движениями их элементарных частиц. Кое-кто даже предвидит момент, когда интенсивные различия качеств, т.е. наших ощущений, будут сведены к экстенсивным различиям между изменениями, происходящими как бы позади этих ощущений. Нельзя ли предположить, что, не зная этих теорий, мы смутно их предвосхищаем, что под более интенсивным звуком мы угадываем более обширную вибрацию, распространяющуюся в колеблющейся среде, и что, говоря о звуке с большей интенсивностью, мы имеем в виду это точное математическое отношение, хотя и неясно сознаваемое нами. Но, не заходя так далеко, нельзя ли в принципе

допустить, что всякое состояние сознания соответствует определенному колебанию молекул и атомов мозгового вещества и что интенсивность ощущений измеряется амплитудой, сложностью или протяженностью этих молекулярных движений? Эта гипотеза по меньшей мере столь же правдоподобна, как и первая, но и она не разрешает проблему. Ибо возможно, что интенсивность ощущения свидетельствует о более или менее значительной работе, совершенной в нашем организме, но ведь в нашем сознании дано только это ощущение, а не механическая работа. Именно по интенсивности ощущения мы судим о большем или меньшем количестве затраченной работы.

<...> Вот пример: смутное желание постепенно превращается в глубокую страсть. Вы видите, что слабая интенсивность этого желания вначале состояла в том, что оно казалось вам изолированным и как бы чуждым всей остальной части вашей внутренней жизни. Но мало-помалу оно проникало в большее число психических элементов и окрашивало их, так сказать, в свой собственный цвет. И вот вам кажется, что ваша точка зрения на все окружающее изменилась. Разве не верно, что когда вы охвачены глубокой страстью, то предметы уже не производят на вас прежнего впечатления? Вы чувствуете, что все ваши ощущения и представления посвежели и вы словно переживаете второе детство. Мы испытываем нечто подобное во сне, когда нам снятся самые обычные вещи и, однако, все проникнуто звуками какой-то особенной музыки. Ибо чем дальше мы спускаемся в глубины сознания, тем меньше мы вправе рассматривать психологические факты как рядоположенные предметы. Когда говорят, что какой-нибудь предмет занимает большое место в душе или заполняет всю душу, то это означает, что образ этого предмета изменил оттенок тысячи восприятий или воспоминаний и в этом смысле он их невидимо пронизывает. Но это чисто динамическое представление противоречит рассудочному сознанию, которое любит резко очерченные различия, легко выражаемые словами, вещи с четкими контурами, как те предметы, что мы наблюдаем в пространстве. Рассудочное сознание предполагает, что какое-либо желание, возрастая, проходит через последовательные величины, причем все остальные состояния остаются прежними; но можно ли говорить о величине там, где нет ни множественности, ни пространства? Чтобы произвести усилие возрастающей интенсивности, это сознание, как мы увидим, концентрирует в данной точке организма все увеличивающееся число мускульных сокращений, происходящих на поверхности тела, точно так же оно кристаллизует отдельно, в форме растущего желания, постепенные изменения в смутной массе сосуществующих психических фактов. Но в данном случае мы имеем дело с изменением качества, а не величины.

<...> Если вообще существует явление, которое может непосредственно предстать сознанию в виде количества или, по крайней мере, величины, то это, бесспорно, мускульное усилие. Психическая сила, заключенная в ду-

ше, подобно ветрам в пещере Эола, как будто только и ждет случая вырваться оттуда наружу. Воля надзирает за этой силой, открывает ей время от времени выход, соразмеряя затраты с желаемым эффектом. Здравомысляя, нетрудно заметить, что это довольно грубое понимание усилия почти целиком входит в нашу веру в интенсивные величины. Мускульная сила, развертывающаяся в пространстве и проявляющаяся в измеримых явлениях, производит такое впечатление, будто она существовала до своих проявлений, правда, в меньшем объеме и как бы в сжатом состоянии. Мы, не задумываясь, все более и более сокращаем этот объем и приходим в конце концов к утверждению, что чисто психическое состояние, даже совсем не занимающее пространства, все же обладает величиной. Впрочем, и наука усиливает вдобавок в данном случае иллюзию здравого смысла. Бэн, например, говорит, что «ощущение, сопровождающее мускульное движение, сливается с центробежным движением нервной силы». Сознание, таким образом, непосредственно воспринимает истечение нервной силы. Вундт тоже говорит об ощущении центрального происхождения, сопровождающем произвольную иннервацию мускулов. При этом он приводит пример паралитика, «который ясно ощущает силу, расходуемую им, когда он хочет поднять ногу, хотя последняя остается неподвижной».

О множественности состояний сознания. <...> Но если определить пространство как однородную среду, то кажется, что всякая однородная и бесконечная среда, наоборот, есть пространство. Ибо если однородность состоит в отсутствии всякого качества, то трудно понять, как можно было бы различить две формы однородного. Тем не менее время обычно рассматривается как бесконечная среда, отличная от пространства, но, подобно ему, однородная. Однородная среда, таким образом, выступает в двойной форме в зависимости от того, наполняет ее сосуществование или последовательность. Правда, когда мы определяем время как однородную среду, в которой развертываются состояния сознания, мы представляем его как нечто целиком и сразу данное, т.е. изымаем его из длительности. Это простое соображение должно было бы уже нам подсказать, что в данном случае мы бессознательно наталкиваемся на пространственное представление. С другой стороны, мы замечаем, что материальные предметы, внешние по отношению как друг к другу, так и к нам, заимствуют эту двойственность у однородной среды, разделяющей их и фиксирующей их очертания. Напротив, состояния сознания, даже последовательные, проникают друг друга, и в самом простом из них может отразиться вся душа. Уместно поэтому спросить: не является ли время, представленное как однородная среда, незаконнорожденным понятием, полученным путем введения идеи пространства в область чистого сознания?

Во всяком случае, нельзя окончательно признать обе формы однородности, время и пространство, без предварительного анализа вопроса о том, не сводится ли одна из этих форм к другой. Но внеположенность есть соб-

ственное свойство вещей, занимающих пространство, тогда как состояния сознания не являются внешними по отношению друг к другу, а становятся таковыми только при развертывании их во времени, рассматриваемом как однородная среда. Итак, если одна из этих двух предполагаемых форм однородности происходит из другой, то можно а priori сказать, что идея пространства есть основное данное сознания. Но, обманутые видимой простотой идеи времени, философы, пытавшиеся свести одну из этих идей к другой, полагали, что можно построить пространственное представление с помощью представления длительности. Показав ложность этой теории, мы убедимся в том, что время, рассматриваемое как бесконечная и однородная среда, есть только призрак пространства, неотступно преследующий расщепленное сознание.

Об организации состояний сознания. <...>Например, я поднимаюсь, чтобы открыть окно, но, встав, забываю, что я хотел сделать, и остаюсь неподвижным. Мне скажут: это очень простое явление; вы ассоциировали две идеи – идею цели, которой нужно достичь, и идею движения, которое следует сделать: одна из этих идей исчезла, и осталось только представление о движении. Однако я не сажусь: я смутно чувствую, что мне предстоит еще что-то сделать. Следовательно, моя неподвижность необычна: в моей позе словно предопределено действие, которое я должен совершить. Поэтому мне достаточно сохранить эту позу, исследовать или, вернее, внутренне почувствовать ее, чтобы вновь обнаружить в ней идею, на мгновение исчезнувшую. Очевидно, эта идея сообщила внутреннему образу намеренного движения и принятой позы какую-то особую окраску: и нет никакого сомнения, что при другой цели эта окраска тоже была бы иной; тем не менее язык выразил это движение и эту позу по-прежнему. Ассоциативная психология свела бы различие между обоими случаями к тому, что с идеей одного и того же движения ассоциировалась на этот раз идея новой цели: как будто сама новизна цели не вносит новых оттенков в представление о движении, которое надо совершить, даже если это движение остается одним и тем же в пространственном отношении. Нельзя поэтому сказать, что представление о какой-нибудь *позе* может связываться в нашем сознании с образом различных целей, которых нужно достичь; скорее геометрически тождественные позы предстают сознанию в различных формах, в зависимости от поставленной цели. Ошибка ассоцианизма состоит в том, что он сначала исключает качественный элемент действия, которое следует совершить, и сохраняет только его геометрический и безличный элемент: поэтому приходится ассоциировать обесцвеченную таким образом идею этого акта с каким-нибудь специфическим отличием, дабы отличить ее от многих других. Но эта ассоциация есть дело философа-ассоцианиста, исследующего мое сознание, между тем как само мое сознание ею не занимается.

<...> Таким образом, мы пришли к установленному выше различию между множественностью рядоположения и множественностью взаимопроникновения. Всякое чувство, всякая идея содержат в себе бесконечное множество фактов сознания; но эта множественность обнаруживается только путем особого рода развертывания в той однородной среде, которую иногда называют длительностью, тогда как на самом деле она является пространством. Поэтому мы замечаем элементы, внешние друг другу, и они представляют собой не состояния сознания, но их символы или, точнее говоря, слова, которые их выражают. Как мы показали, существует тесная корреляция между способностью представлять себе однородную среду, такую как пространство, и способностью мыслить посредством общих идей. Как только мы пытаемся отдать себе отчет в состоянии сознания, анализировать его, – это в высшей степени личное состояние разлагается на безличные, внеположные элементы, каждый из которых представляет собой родовую идею и выражается словом. Но из того, что наш разум, вооруженный идеей пространства и символосозидающей способностью, выделяет эти множественные элементы из целого, еще не следует, что они в нем содержатся, ибо внутри целого эти элементы вовсе не занимали пространства и не стремились быть выраженными в символах; они взаимопроникали и сливались друг с другом. Ошибка ассоциационизма, следовательно, состоит в том, что он постоянно заменяет конкретное явление, происходящее в нашем сознании, тем искусственным воспроизведением его, которое дает философия; поэтому он смешивает объяснение факта с самим фактом. Впрочем, это становится яснее, когда мы анализируем более глубокие и всеобъемлющие душевные состояния.

Бергсон А. Собрание сочинений в четырех томах. Том 1: Опыт о непосредственных данных сознания. – М.: Московский Клуб, 1992. – С. 52, 54, 55, 60–61, 93, 121–122.

БЕРДЯЕВ Николай Александрович (1874 – 1948) – российский философ, представитель персонализма. Профессор философии (1919), директор теологии (1947). Учился в Киевском кадетском корпусе. С 1894 г. учился на естественном и юридическом факультетах университета Святого Владимира (Киев). Систематически изучал философию под руководством Г.И. Челпанова. Увлекался социал-демократическими идеями и принимал активное участие в социал-демократическом движении. В 1898 г. в связи с разгромом Киевского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» был арестован и исключен из университета. В 1901–1903 гг. находился в административной ссылке в Вологде и Житомире. В 1903 г. осуществил переход «от марксизма к идеализму», от социал-демократии к либерализму. Примкнул к «Союзу освобождения». В 1904 г. входил в редакцию журнала «Новый путь». В 1905 г. вместе с С.Н. Булгаковым руководил журналом «Вопросы жизни». Выступил как теоретик «нового религиозного сознания» и активный философский публицист. В качестве основных направлений философских исканий принял философию свободы и смысл творчества. Приветствовал Февральскую революцию (1917) в Росси, но резко осудил Октябрьскую революцию. Создал Вольную академию духовной культуры (Москва, 1919), к работе в которой привлек ряд выдающихся мыслителей. В 1920 г. был арестован и допрошен Ф.Э. Держинским. В 1922 г. был вновь арестован и выслан из Советской

России. Жил в Берлине, где основал Религиозно-философскую академию. С 1924 г. жил и работал в Клаамаре (пригороде Парижа), где возобновил деятельность Религиозно-философской академии, издавал журнал «Путь» (1925 – 1940) и принимал участие в деятельности издательства «ИМКА-Пресс». Бердяев осуществил философское исследование проблем назначения человека, его духа, свободы и рабства. Многократно обращался к анализу и оценке идей З. Фрейда. Считал, что «из тех, которые смотрели на человека снизу, быть может, наибольшее значение имеют К. Маркс и З. Фрейд».

История психологии в лицах / Под ред. Л.А. Карпенко. – М., 2005. – С. 51–52.

Николай Бердяев. Проблема человека

К построению христианской антропологии. В человеке есть бессознательная стихийная основа, связанная с жизнью космической и с землей, стихия космотеллургическая. Сами страсти, связанные с природно-стихийной основой, являются материалом, из которого создаются и величайшие добродетели личности. Рассудочно-моралистическое и рациональное отрицание природно-стихийного в человеке ведет к иссушению и иссяканию источников жизни. Когда сознание подавляет и вытесняет бессознательно-стихийное, то происходит раздвоение человеческой природы и ее затвердение и окостенение. Путь реализации человеческой личности лежит от бессознательного через сознание к сверхсознательному. Для личности одинаково неблагоприятна и власть низшего, бессознательного, когда человек целиком определяется природой, и затверделость сознания, замкнутость сознания, закрывающего для человека целые миры, ограничивающего его кругозор. Сознание нужно понимать динамически, а не статически, оно может суживаться и расширяться, закрываться для целых миров и открываться для них. Нет абсолютной, непреходимой границы, отделяющей сознание от подсознательного и сверхсознательного. То, что представляется средне-нормальным сознанием, с которым связывается общеобязательность и закономерность, есть лишь известная ступень затверделости сознания, соответствующая известным нормам социальной жизни и общности людей. Но выход из этого средне-нормального сознания возможен, и с ним связаны все высшие достижения человека, с ним связаны святость и гениальность, созерцательность и творчество. Потому только человек может быть назван существом себя преодолевающим. И в этом выходе за пределы средне-нормального сознания, притягивающего к социальной обыденности, образуется и реализуется личность, перед которой всегда должна быть открыта перспектива бесконечности и вечности. Значительность и интересность человека связаны с этой открытостью в ней путей к бесконечному и вечному, с возможностью прорывов. Очень ошибочно связывать личность, главным образом, с границей, с конечностью, с определением, закрывающим беспредельность. Личность есть различие, она не допускает смешения и растворения в безличном, но она также есть движение в беспредельность и бесконечность. Потому только личность и есть парадоксальное сочетание конечного и бесконечного. Личность есть выход из себя,

за свои пределы, но при недопущении смещения и растворения. Она открыта, она впускает в себя целые миры и выходит в них, оставаясь собой. Личность не есть монада с закрытыми дверями и окнами, как у Лейбница. Но открытые двери и окна никогда не означают смещения личности с окружающим миром, разрушения онтологического ядра личности. Поэтому в личности есть бессознательная основа, есть сознание и есть выход к сверхсознательному.

Огромное значение для антропологии имеет вопрос об отношении в человеке духа к душе и телу. Можно говорить о тройственном составе человека. Представлять себе человека состоящим из души и тела и лишенным духа есть натурализация человека. Такая натурализация, несомненно, была в теологической мысли, она, например, свойственна томизму. Духовный элемент был как бы отчужден от человеческой природы и перенесен исключительно в трансцендентную сферу. Человек, состоящий исключительно из души и тела, есть существо природное. Основанием для такой натурализации христианской антропологии является то, что духовный элемент в человеке совсем нельзя сопоставлять и сравнивать с элементом душевным и телесным. Дух совсем нельзя противопоставлять душе и телу, он есть реальность другого порядка, он в другом смысле реальность. Душа и тело человека принадлежат к природе, они являются реальностями природного мира. Но дух не есть природа. Противоположение духа и природы – основное противоположение именно духа и природы, а не духа и материи, или духа и тела. Духовный элемент в человеке означает, что человек не только природное существо, что в нем есть сверхприродный элемент. Человек соединяется с Богом через духовный элемент, через духовную жизнь. Дух не противопоставляется душе и телу, и торжество духа совсем не означает уничтожения и умаления души и тела. Душа и тело человека, то есть его природное существо, могут быть в духе, введены в духовный порядок, спиритуализованы. Достижение целостности человеческого существования и означает, что дух овладевает душой и телом. Именно через победу духовного элемента, через спиритуализацию реализуется личность в человеке, осуществляется его целостный образ.

По первоначальному древнему своему смыслу дух (*pneuma, rouakh*) означал дыхание, дуновение, то есть имел почти физический смысл, и лишь позже дух спиритуализовался. Но понимание духа как дуновения и означает, что он есть энергия, как бы сходящая в человека из более высокого плана, а не естество человека.

Совершенно ложен отвлеченный спиритуализм, который отрицает подлинную реальность человеческого тела и принадлежность его к целостному образу человека. Невозможно защищать тот дуализм души и тела, или духа и тела, как иногда выражаются, который идет от Декарта. Эта точка зрения оставлена современной психологией и противоречит тенденции современной философии. Человек представляет собой целостный организм, в

который входит душа и тело. Самое тело человека не есть механизм и не может быть понято материалистически. Сейчас происходит частичный возврат к аристотелевскому учению об энтелехии. Тело неотъемлемо принадлежит личности, образу Божьему в человеке. Духовное начало одухотворяет и душу, и тело человека. Тело человека может спиритуализоваться, может стать духовным телом, не переставая быть телом. Вечным началом в теле является не его материальный физико-химический состав, а его форма. Без этой формы нет целостного образа личности. Плоть и кровь не наследуют вечной жизни, то есть не наследует материальность нашего падшего мира, но наследует одухотворенная телесная форма. Тело человека в этом смысле не есть только один из объектов природного мира, оно имеет и экзистенциальный смысл, оно принадлежит внутреннему, не объективированному существованию, принадлежит целостному субъекту. Реализация формы тела приводит к реализации личности. Это как раз означает освобождение от власти тела, подчинение его духу. Мы живем в эпоху, когда человек и, прежде всего, его тело оказываются неприспособленными к новой технической среде, созданной самим человеком. Человек раздроблен. Но личность есть целостное духовно-душевно-телесное существо, в котором душа и тело подчинены духу, одухотворены и этим соединены с высшим, сверхличным и сверхчеловеческим бытием. Такова внутренняя иерархичность человеческого существа. Нарушение или опрокидывание этой иерархичности есть нарушение целостной личности, в конце концов, разрушение ее. Дух есть не природа в человеке, отличная от природы душевной и телесной, а имманентно действующая в нем благодатная мощь (дуновение, дыхание), высшая качественность человека. Подлинно активным и творческим в человеке является дух.

Человек не может определить себя только перед жизнью, он должен определить себя и перед смертью, должен жить, зная, что умрет. Смерть есть самый важный факт человеческой жизни, и человек не может достойно жить, не определив свое отношение к смерти. <...> Человек должен преодолеть животный страх смерти, этого требует достоинство человека. Но глубокое отношение к жизни не может не быть связано с трансцендентным ужасом перед тайной смерти, ничего общего не имеющего с животным страхом. <...> Без решения вопроса о смерти, без победы над смертью личность не может себя реализовать. И отношение к смерти не может не быть двойственным. <...> Смерть есть не только разложение и уничтожение человека, но и облагораживание его, вырывание из власти обыденности. Метафизическое учение о естественном бессмертии души, основанное на учении о субстанциональности души, не решает вопроса о смерти. <...> Человек не есть бессмертное существо вследствие своего естественного состояния. Бессмертие достигается в силу духовного начала в человеке и его связи с Богом. Бессмертие есть задача, осуществление которой предполагает духовную борьбу. Это есть реализация полноты жизни личности.

Бессмертна именно личность, а не душа как естественная субстанция. <...> Бессмертие частично, оно оставляет человека раздробленным, воскресение же интегрально. Отвлеченный спиритуализм утверждает лишь частичное бессмертие, бессмертие души. Отвлеченный идеализм утверждает лишь бессмертие идеальных начал в человеке, лишь идеальных ценностей, а не личности. Только христианское учение о воскресении утверждает бессмертие, вечность целостного человека, личности. В известном смысле можно сказать, что бессмертие есть завоевание духовного творчества, победа духовной личности, овладевшей душой и телом, над природным индивидуумом. <...> Бессмертие – богочеловечно. Бессмертие нельзя объективировать и натурализовать, оно экзистенциально. Мы должны стать совершенно по ту сторону пессимизма и оптимизма и утверждать героические усилия человека реализовать свою личность для вечности, независимо от успехов и поражений жизни. Реализация личности для вечной жизни имеет еще связь с проблемой пола и любви. Пол есть половинчатость, раздробленность, неполнота человеческого существа, тоска по восполнению. Целостная личность бисексуальна, андрогинна. Метафизический смысл любви в достижении целостности личности для вечной жизни. В этом есть духовная победа над безликим и смертоносным родовым процессом.

Бердяев, Н. Проблема человека (К построению христианской антропологии) / Н. Бердяев // Путь. – 1936. № 50. – С. 3–26.

БЕРКЛИ Джорж (1685 – 1753) – английский теолог и философ, родоначальник крайней формы субъективно-идеалистического воззрения на внешний мир и психологическую жизнь. Принял священнический сан в 1709 г. Д-р философии (1727). Епископ в Клойне (Ирландия) с 1734 г. Свое учение именовал «имматериализмом». По Беркли то, что люди принимают за независимые от сознания вещи, не что иное, как комплекс их ощущений (по терминологии Беркли – «идей»). Главная его формула гласила: «быть – значит быть в восприятии». До него популярным являлось разделение воспринимаемых человеком чувствительных качеств на первичные – независимые от сознания (такие, как твердость объектов, их непроницаемость, пространственные формы и др.) и вторичные (возникающие в сознании звука, цвета и др.), данные только ему. Беркли решительно отверг это разграничение, утверждая, что никаких качеств, кроме непосредственно испытываемых субъектом, не существует. Соответственно следует отказаться от предположения о материальных внешних агентах (раздражителях), воздействие которых на органы чувств вызывают ощущения («идеи») и другие психические образования. Идеи соединяются между собой по законам ассоциации, образуя комплексы, иллюзорно принимаемые за материальные физические объекты. За этими комплексами скрыта их истинная причина, каковой, согласно Беркли, является не материальная субстанция (природа), а дух – простая, неделимая, активная сущность, которая мыслит, обладает волей и воспринимает идеи (т.е. психические образы). Положения, выдаваемые наукой за законы природы, являются на самом деле непрерывной последовательностью идей. В тех же случаях, когда мнится, будто одна идея вызывает другую и научная мысль принимает эту связь за причинную, скрыт обычный способ, которым действует Бог. В нашем познании ум пассивен. Он лишь наблюдает смену феноменов, между которыми нет необходимой связи, но существует произвольная активность Бога. Психические явления связаны между собой не причинными, а символиче-

скими знаковыми отношениями. Одно служит знаком другого. Огонь при сближении с ним не причина боли, а знак, предупреждающий о ней. Но одним знаком мы можем предупреждать другие и это достаточно, чтобы правильно вести себя. Психологии восприятия Беркли посвятил трактат «Опыт новой теории зрения» (1709). В нем он использовал принцип ассоциации, чтобы объяснить восприятие видимого пространства. Обращаясь к поверхности сетчаткой оболочки глаза, можно понять, как возникает образ двух измерений пространства – вертикального и горизонтального, но необъяснимо восприятие глубины, дистанции, на которую отстоит зримое субъектом. Это восприятие возникает благодаря тому, что к сетчатому изображению присоединяются тактильные ощущения и возникает, благодаря ассоциации (Беркли называл ее «суггестией»), трехмерный образ. Стало быть, этот образ не является врожденным. Он складывается благодаря опыту. С этих же позиций Беркли проанализировал другие компоненты процесса построения зрительного восприятия. Концепция Беркли стала прообразом многих субъективно-идеалистических направлений в западной психологии, породив в том числе всю кантианскую линию в философии. Именем Беркли назван приморский город в США, где находится Калифорнийский университет. Основные труды Беркли: «Опыт новой теории зрения» (1709, в русском переводе 1912); «Трактат о принципах человеческого познания, в котором исследуются основные причины заблуждений и трудностей естественных наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия» (1710, в русском переводе 1905); «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713, в русском переводе 1937); «Труды», 1948–1957; в русском переводе – «Сочинения», 1978 и другие. *История психологии в лицах / Под ред. Л.А. Карпенко. – М., 2005. – С. 52–53.*

Джордж Беркли. Трактат о принципах человеческого знания

<...> 1. Для всякого, кто обзрывает *объекты* человеческого познания, очевидно, что они представляют из себя либо идеи (*ideas*), действительно воспринимаемые чувствами, либо такие, которые мы получаем, наблюдая эмоции и действия ума, либо, наконец, идеи, образуемые при помощи памяти и воображения, наконец, идеи, возникающие через соединение, разделение или просто представление того, что было первоначально воспринято одним из вышеуказанных способов. Посредством зрения я составляю идеи о свете и цветах, об их различных степенях и видах. Посредством осязания я воспринимаю твердое и мягкое, теплое и холодное, движение и сопротивление, и притом более или менее всего этого в отношении как количества, так и степени. Обоняние дает мне запахи; вкус – ощущение вкуса; слух – звуки во всем разнообразии по тону и составу. Так как различные идеи наблюдаются вместе одна с другою, то их обозначают одним именем и считают какой-либо вещью.

<...> 2. Но рядом с этим бесконечным разнообразием идей или предметов знания существует равным образом нечто познающее или воспринимающее их и производящее различные действия, как-то: хотение, воображение, воспоминание. Это познающее деятельное существо есть то, что я называю *умом, духом, душою* или *мною самим*. Этими словами я обозначаю не одну из своих идей, но вещь, совершенно отличную от них, в которой они существуют, или, что то же самое, которой они воспринимаются, так как существование идеи состоит в ее воспринимаемости.

3. Все согласятся с тем, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И вот для меня не менее очевидно, что различные ощущения или идеи, запечатленные в чувственности, как бы смешаны или соединены они ни были между собой (т.е. какие бы предметы ни образовали), не могут существовать иначе как в духе, который их воспринимает. Я полагаю, что каждый может непосредственно убедиться в этом, если обратит внимание на то, что подразумевается под термином *существует* в его применении к ощущаемым вещам. Когда я говорю, что стол, на котором я пишу, существует, то это значит, что я вижу и ощущаю его; и если б я вышел из своей комнаты, то сказал бы, что стол существует, понимая под этим, что, если бы я был в своей комнате, то я мог бы воспринимать его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его. Здесь был запах – это значит, что я его обонял; был звук – значит, что его слышали; были цвет или форма – значит, они были восприняты зрением или осязанием. Это все, что я могу разуметь под такими или подобными выражениями. Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их воспринимаемости, для меня совершенно непонятно. Их *esse* есть *регсирі*, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей.

<...> 8. Вы скажете, что идеи могут быть копиями или отражениями (*resemblances*) вещей, которые существуют вне ума в немыслящей субстанции. Я отвечаю, что идея не может походить ни на что иное, кроме идеи; цвет или фигура не могут походить ни на что, кроме другого цвета, другой фигуры. Если мы мало-мальски внимательно всмотримся в наши мысли, мы найдем невозможным понять иное их сходство, кроме сходства с нашими идеями.

<...> 27. Дух есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над ними – волей.

<...> 28. Я нахожу, что могу произвольно вызывать в моем духе идеи и изменять и разнообразить их вид так часто, как я найду нужным. Мне стоит лишь захотеть, и немедленно та или иная идея возникает в моем воображении, и той же силой она устраняется и уступает место другой. Это произведение и уничтожение идей дает нам полное право называть дух деятельным. Все это известно и основано на опыте, но когда мы говорим о немыслящих деятелях или о том, что идеи могут быть вызваны чем-либо иным, кроме воли, то мы тешим сами себя словами.

29. Но какую бы власть я ни имел над моими собственными мыслями, я нахожу, что идеи, действительно воспринимаемые в ощущении, не находятся в такой же зависимости от моей воли. Когда я открываю глаза при полном дневном свете, то не от моей воли зависит выбрать между видением или невидением, а также определить, какие именно объекты предста-

вятся моему взгляду; то же самое относится к слуху и другим ощущениям: запечатленные ими идеи не суть создания моей воли. Существует, следовательно, другая воля или другой дух, который производит их.

<...> 44. Идеи зрения и осязания составляют два совершенно разнородных и отдельных вида. Первые суть знаки вторых и предупреждения о них. Мы указали в том трактате, что предметы собственно зрения не существуют вне духа и не составляют изображения внешних вещей.

<...> 72. Если мы последуем указаниям разума, то из постоянного единообразного хода наших ощущений мы должны вывести заключение о благости и премудрости духа, который вызывает их в наших душах. Но это все, что я могу отсюда разумно вывести.

<...> человеческое знание естественно разделяется на две области – знание *идей* и знание *духов*; о каждой из них скажу по порядку, и, в первых, об идеях, или немыслящих вещах. Наше познание их было чрезвычайно затемнено, запутано, направлено к самым опасным заблуждениям предположением о двойном (twofold) существовании чувственных объектов, именно: одно существование – *интеллигибельное* или существование в уме, другое – *реальное*, вне ума, вследствие чего немыслящие вещи признавались имеющими естественное существование сами по себе, отличное от их воспринимаемости духами. Это мнение, неосновательность и нелепость которого, если я не ошибаюсь, была мной доказана, открывает прямой путь к *скептицизму*, потому что, пока люди думают, что реальные вещи существуют вне духа и что их знание *реально* лишь постольку, поскольку оно соответствует *реальным вещам*, до тех пор оказывается, что не может быть удостоверено, есть ли вообще какое-нибудь реальное знание.

<...> Мы наблюдаем только видимость, а не реальные качества вещей. Что такое протяженность, форма или движение чего-либо реально и безусловно или сами в себе, нам невозможно знать, но возможно знать лишь пропорцию или отношение их к нашим ощущениям. Вещи остаются теми же самыми, а наши идеи изменяются, и какие из этих идей представляют и представляют ли какие-либо из них истинное качество, действительно существующее в вещи, – решение этого вопроса превышает наши силы. Таким образом, насколько мы можем судить, все, что мы видим, слышим и осязаем, есть, вероятно, лишь призрак и пустая химера и никоим образом не согласуется с действительными вещами, существующими в *reipsum natura*. Весь этот скептицизм вытекает из предположения, будто существует различие между *вещами* и *идеями* и будто первые имеют бытие вне духа или существуют невоспринимаемые. Было бы легко распространиться на эту тему и показать, в какой мере аргументы, употребляемые *скептиками* во все времена, зависели от предположения внешних предметов. Но это слишком явно для того, чтобы на нем стоило настаивать.

<...> Мы не можем знать о существовании других духов иначе как по их действиям или по идеям, вызываемым ими в нас. Я воспринимаю раз-

личные движения, изменения и сочетания идей, которые показывают мне, что существуют некоторые деятели, сходные со мной, которые сопровождают их и участвуют в их производстве. Поэтому знание, которое я имею о других духах, не непосредственное, как знание моих идей, но зависит от посредства идей, которые я отношу к деятелям или духам, отличным от меня самого, как их действия или сопровождающие знаки.

Беркли Дж. Сочинения. Трактат о принципах человеческого знания. – М.: Наука, 1978. – С. 152–247.

БИНСВАНГЕР Людвиг (1881 – 1966) – швейцарский психиатр, психолог и философ. Создатель экзистенциального анализа. Ученик и друг Э. Блейлера, З. Фрейда и К.Г. Юнга. Действительный и почетный член около 10 медицинских академий. Родился в семье врача. Медицинское образование получил в Лозанне, Гейдельберге и Цюрихе. Работал в клинике Бургхельцли и был одним из первых психоаналитиков-клиницистов. В 30-е гг. XX в. Беркли, опираясь на идеи, теорию и методологию экзистенциальной философии М. Хайдеггера, феноменологию Э. Гуссерля и данные антропологии, переосмыслив психоаналитические идеи З. Фрейда и создал собственную версию психоанализа – экзистенциальный анализ. Использование идей последнего произвело антропологический и феноменологический поворот в психиатрии того времени. Бинсвангер сосредоточил внимание на «бытие-в-мире» как принципиальном феномене человеческого существования, исследовал его разнообразные формы, сделал ряд феноменальных описаний субъективных переживаний в процессе лечения. <...> В последнем периоде творчества Бинсвангер уделил особое внимание проблемам любви, считая, что быть человеком – значит любить. Бинсвангер усматривал в любви тайну человека и полагал, что подлинное человеческое бытие есть «бытие-в-любви». *История психологии в лицах / Под ред. Л.А. Карпенко. – М., 2005. – С. 62.*

Людвиг Бинсвангер. Бытие-в-мире

Научное понимание ориентировано на факт и фактичность, то есть на реальность и объективность. Такое видение (или картина мира) разделяет области фактов и ставит различные сущности в фактическую, реальную, объективную и системную взаимосвязь. Хайдеггер показал, что такой план – это не просто демаркация областей, но и установление оснований. То есть в такой картине мира конкретная сфера «бытия» (бытийно сущего) «тематизируется» и тем самым становится доступной для объективного изучения и определения. Если это так, тогда такой проект необходимо постоянно подвергать критике относительно фундаментальных вопросов всего научного познания. Эту критическую функцию выполняет не *только* философия. Мы постоянно встречаемся с этим, когда научные концепции рушатся изнутри и подвергаются трансформации – то есть при различных *кризисах* науки.

Сегодня психиатрия пребывает именно в таком кризисе. «Великая хартия» или устав психиатрии, которым до настоящего времени она руководствовалась, был разрушен, с одной стороны, психоанализом и в целом углубившимся пониманием психотерапией своих собственных научных основ, а с другой стороны, постоянно растущим проникновением в сущность

психосоматических взаимосвязей, прежде всего, благодаря «структурным» и эмпирическим экзистенциально-аналитическим исследованиям, расширившим границы горизонта понимания психиатрии и пролившим свет на него.

Принимая во внимание этот кризис, феноменологически-философская аналитика существования Хайдеггера несомненно важна для психиатрии. Это связано с тем, что она исследует не просто конкретные области явлений и фактов, обнаруживаемых в природе «человеческих существ», а скорее *бытие человека в целом*. Подобные вопросы невозможно рассматривать с помощью одних только научных методов. Одной концепции человека как физикопсиходуховного единства недостаточно. Ибо, как утверждает Хайдеггер, бытие человека не может быть определено «суммарным перечислением» таких онтологически неоднозначных форм как тело, дух и душа. Здесь необходимо возвращение к (субъективной) трансценденции, к *Dasein* как к бытию-в-мире, даже тогда, когда постоянное внимание сосредоточено на его объективной трансценденции.

Безусловно, верно, что современная психология пытается выяснить природу «души», рассматривая природу в целом – как предписывал Платон. Но психиатрия, как ветвь медицины, в первую очередь понимает это целое как «жизнь», как биологическое целое, и всякое «рассмотрение» этого целого обычно не идет дальше уровня фактических объективных «отношений». Вдобавок, душа понимается как нечто нейтрально существующее (*vorhanden*) в теле или с телом. Но даже помимо этих соображений, то, что означает греческое выражение *to Holon* – в противоположность *to Pan* – это не все в целом, а, как у Аристотеля, целостность как таковая. Аналитика существования Хайдеггера, исследуя бытие целостного человека, дает подход не к научному, а философскому пониманию этой целостности. Такое понимание может указать психиатрии границы, в рамках которых она может заниматься исследованием и надеяться получить ответ, кроме того, оно может указать общий горизонт, в рамках которого следует искать ответы как таковые.

Обвинять аналитику существования Хайдеггера в пренебрежении природой некорректно, ибо именно посредством этой самой аналитики существования можно определить основания для решения проблемы природы – через подход к *Dasein* как к ситуационно настроенному (*befindlich-gestimmten*) существованию *среди бытийно суущих*. Было бы в равной мере некорректно обвинять *Dasein-анализ* в «пренебрежении телом». Когда картина мира видится как *обусловленная* – и это означает созвучность ситуации – тогда внимание, явно обращается к *Dasein* в его телесности.

На практике всякий раз, когда психиатр пытается переступить ограничения своей науки и стремится познать онтологические основания своего понимания и лечения тех, кто предоставлен его заботам, именно аналитика существования Хайдеггера может расширить его горизонт. Ибо она дает

возможность понять человека одновременно как творение природы и как социально обусловленное или историческое существо – и причем посредством *одного* онтологического инсайта, озарения, тем самым устраняющего разделение тела, духа и души. Человек как творение природы раскрывается в обусловленности *Dasein*, его «то-что-он-есть», его *фактичности*. «Исходило ли когда-либо и сможет ли когда-либо исходить от *Dasein*, как такового, свободное решение относительно того, желает ли оно прийти к 'существованию' или нет?» *Dasein*, хотя и существует по сути, ради самого себя (*um-willen seiner*), тем не менее, отнюдь не само полагает основания своего *бытия*. Кроме того, как только творение «вступает в существование», оно есть и остается *заброшенным*, детерминированным, то есть включенным, принадлежащим и подчиненным бытийно сущим вообще. Вследствие этого оно не «полностью свободно» и в своем видении мироустройства. Здесь «бессилие» *Dasein* проявляется в том, что некоторые из его возможностей бытия-в-мире *исключаются* по причине взаимосвязанности обязательствами с другими бытийно сущими, по причине его фактичности. Но именно такое исключение придает *Dasein* его *силу*: ибо именно это прежде всего «предопределяет для *Dasein* «реальные», осуществимые возможности, предполагаемые мироустройством.

Таким образом, трансценденция – это не только приближение *Dasein* к миру, но в то же самое время и отстранение, ограничение – и только в этом ограничении трансценденция обретает власть «над миром». Все это, однако, выступает лишь «трансцендентальным свидетельством» *ограниченности Dasein*. *Заброшенность Dasein*, его фактичность, представляет собой трансцендентальный горизонт всего того, что научная систематическая психиатрия очерчивает как реальность, называя ее организмом, телом (а также наследственностью, климатом, окружающей средой и т.п.), а также всего того, что очерчивается, изучается и исследуется как психическая *детерминированность*: то есть как расположение духа и дурное настроение, как умопомешательство, компульсивная, или нездоровая «одержимость», как пагубная склонность, инстинктивность, как смятение, пребывание во власти фантазий, как бессознательное в целом. В то время как психиатрическая наука не только наблюдает и устанавливает связи, но и воздвигает теоретический мост психофизического *между* этими двумя сферами, *Dasein-анализ*, со своей стороны, демонстрирует что именно в первую очередь научная дихотомия онтологической целостности человека дает начало этому постулату. Он демонстрирует, что эта дихотомия является результатом проецирования всего человеческого бытия на экран того, что просто объективно присутствует [*vorhanden*]. Кроме того, он указывает на то, что общее научное видение мироустройства берет свое начало от одного и того же *Dasein*, то есть от присущей *Dasein* онтологической потенциальной возможности научного бытия-в-мире. Кроме того, здесь было бы правильным сказать следующее: то, что придает картине мира ее (ограниченную)

научную силу, обретается только ценой неспособности понять бытие человеческой экзистенции [*Dasein*] как целое.

<...> Осознавать неизбежную ограниченность предлагаемой психиатрией картины мира, авторитет которой, подобно всем прочим картинам мира, основывается на *исключении* других возможностей, недостаточно. Вдобавок, аналитика существования может показать психиатрии, *что*, должно быть «изъято», вполне материально, проигнорировано, когда человек разделяется на тело, дух и душу.

Я уже цитировал очерк Хенигсвальда по философии и психиатрии. В нем он отмечает, что по сути дела следует от организма ожидать, «что он будет называть себя я». Аналитика существования указывает на корень таких «ожиданий», а именно, на тот основной антропологический факт, что интерес *Dasein* в его бытии направлен, главным образом, на само это бытие, другими словами, что его «куда» и «для чего» всегда обращены к самому себе. Это бытие для себя никоим образом не означает позицию я по отношению к себе, дающую ему возможность называть себя я. Потенциально мы «ожидаем» этого также от организма, ибо осознаем, что, если в концепции реальности, на которую проецируется человек, эта способность говорить я (*мне* и *мое*) упускается из виду, то разделение человека на организм и *эго*, тело и душу, физическое и психическое, *res extensa* и *res cogitans*, никогда не будет преодолено, и в результате этого человек, каким он действительно является, будет упущен из виду. Для такого «разделения» есть множество «фактуальных» оснований. Но это не должно помешать нам увидеть, что оно осуществимо только «для формы» и теряет силу, когда мы переключаем внимание с конкретных «обстоятельств» на бытие *Dasein* как таковое. Ибо бытие-для-себя затрагивает *Dasein* как организм, или тело – *Dasein*, которое *есть* только мой, ваш или его организм и никоим образом не просто организм или тело как таковое. Поэтому наивно смотреть на психофизиологическую проблему как на загадку вселенной.

Для науки это к тому же означает, что как биологи или даже как психологи мы не должны считать организм только лишь природным объектом, а должны иметь в виду, что концепция организма является следствием естественнонаучной *редукции* человека к его телесному существованию и дальнейшего сведения этого телесного существования к просто нейтрально присутствующему, «ничейному» объекту.

Один короткий пример: концепция запоминания, забывания и восстановления в памяти как *Mneme* и *Exphoresis* (Семон, Э.Блейлер и др.). Здесь память и воспоминание представляются исключительно как функции мозга, как «процессы, протекающие в мозгу». Однако в противовес такой точке зрения нетрудно показать, что «мозг», как и сам организм, в своей «реальности» тоже может быть только моим, вашим или его мозгом. Другими словами, мнемоническую «функцию мозга» можно понять только с точки зрения способности *моего Dasein* быть-в-мире запоминающим, забывчи-

вым и воспоминающим. Одним словом, это означает, что память нельзя понять исключительно в рамках физиологии. Скорее запоминание, также как и забывание, предполагает отступление *Dasein* к его телесному существованию, а воспоминание означает возвращение *Dasein* из его заключенности «в тело» к своему психическому существованию.

Степень взаимосвязи этих двух форм человеческого бытия через их «союз», через то, что Платон назвал *koinonim*, недавно показана Вильгельмом Шилази в его интерпретации Платоновского «Филеба», в духе Хайдеггера. В ней совершенно ясно сформулировано, что «элементы» бытийной силы *Dasein* являются производными всей совокупности онтологических потенциальных возможностей (то есть Всего), но материальность становится телом только *через koinonia*, связывающее «душу» с тем, что принадлежит к телесному*. Столь же ясно описано, каким образом *Dasein* «уходит» от своей заключенности в тело, от своей обусловленности, с тем, чтобы быть прежде всего полностью *свободным как «дух»*. Там, где упускают из виду *koinonia* онтологических потенциальных возможностей *Dasein* и их градаций – то, что Аристотель характеризует как *syntheton* – там понимание человека недостижимо. Ибо тогда вместо фактуальности *Dasein*, – которое, хотя и является бытием-в-мире, но, по существу отличается от реальности нейтрально наличествующего (*Vorhanden*) – вместо этого факта возникает «вселенская загадка» психофизической проблемы.

<...> Ни вторгаться в концепцию реальности психиатрии, ни подвергать сомнению ее эмпирически установленные «психофизические» связи философская аналитика существования, естественно, не будет, да и не может. Но что она может и стремится сделать – так это просто показать, что та самая дуалистическая концепция реальности, которая характерна для психиатрии, обязана своей силой и значением как раз тому, что она ограничивается той или иной конкретно научной картиной мира, но не бытием тех бытийно сущих, которые она призвана тематизировать. Поэтому, на все вопросы, выходящие за пределы сферы этой «тематизации», то есть на вопросы, касающиеся человеческой свободы, «времени и пространства», отношения «духа и материи», на вопросы философии, искусства и религии, на вопросы, касающиеся природы гения и т.п. – на такие вопросы нельзя ответить с помощью науки психиатрии.

В заключение одно слово о психиатрической проблеме *бессознательного*. Если психоанализ, как мы знаем, интерпретирует бессознательное с точки зрения сознания, то совершенно ясно, что доктрина, которая не просто исходит из интенциональности сознания, а скорее демонстрирует, как эта интенциональность обусловлена временным характером человеческого существования, должна интерпретировать различие между сознанием и бессознательным во временном и экзистенциальном отношении. Поэтому отправной точкой для этой интерпретации не может быть сознание. Ею может быть только «бессознательное», обусловленность и детерминиро-

ванность *Dasein*. Однако более подробное рассмотрение этого вопроса требует отдельной статьи.

Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. – М.: Ваклер, 1999. – С. 185–193.

БРЕНТАНО Франц Клеменс Гоноратус Герман (1838 – 1917) – австрийский философ и психолог. Согласно Б., предмет психологии – психические феномены: акты сознания, которые не могут быть даны посредством самонаблюдения. Источником знания о них Б. считал внутреннее восприятие, сосуществующее в одном акте сознания с любой формой психической деятельности, каждая из которых осознается в нем как таковая: представление – как представление, суждение – как суждение, и т.д. Внутреннее восприятие, или внутренний опыт, есть в то же время источник очевидности: представление осознается в нем именно как то представление, которое мы имеем, суждение – именно как то суждение, которое мы высказываем, и т.д. Здесь намечается основной пункт его расхождения с И. Кантом: по Б., внутренний опыт не содержит в себе разделения на вещи-в-себе и явления. Основными признаками отличия психических феноменов от физических являются следующие: 1) все психические феномены или сами суть представления, или основаны на представлениях; 2) каждый психический феномен характеризуется интенциональным (ментальным) существованием в нем предмета, или направленностью на объект. Б. заново вводит средневековый термин «интенциональный», который становится одним из основных в философии 20 в. Классификация психических феноменов проводится Б. соответственно их интенциональной природе, т.е. по способу полагания объекта. Существует три несводимых друг к другу класса: акты представления, лежащие в основе всех других; акты суждения, в которых нечто признается или отвергается (суждения – это не комбинация представлений), и акты любви и ненависти и интересов (чувство и воля).

В поздний период Б. уточняет, что наша психическая деятельность направлена на вещи (тела и «духи»), которые берутся в качестве объектов различным образом. Только вещи обладают существованием в собственном смысле, их высшее родовое понятие – реальность. То, что взято в качестве объекта, существует лишь в несобственном смысле: напр. телесность, а не индивидуальное тело, любовь, а не любящий, бесконечное пространство, а не пространственность, универсалии, а не индивиды, которые мыслят общее. Реальное, по Б., может быть только индивидуальным. То, что взято в качестве объекта – в представлении и т.д. – уже не индивидуально. Ни внешнее, ни внутреннее восприятие не дает индивидуализирующего признака. Учение о сознании – точка пересечения всех основных проблем философии Б.: проблемы времени, критического анализа языка, природы морального сознания, обоснования оптимистического религиозно-мировоззрения («рационального теизма»).

Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004 – С. 126.

Франц Brentano. Психология с эмпирической точки зрения

Уже давным-давно психологи обратили внимание на некое особое родство, аналогию, которая существует между всеми психическими феноменами, в то время, как физические феномены, со своей стороны, ею не полагают.

Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько дву-

смысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви – любит, в ненависти – ненавидит и т.д.

Вот еще одна характерная черта, общая для всех психических феноменов: они воспринимаются исключительно во внутреннем сознании, в то время как физические феномены даны лишь во внешнем восприятии. Этот отличительный признак отмечает Гамильтон. Кому-то, возможно, покажется, что таким определением сказано немного; скорее, здесь казалось бы естественным, наоборот, акт определять по своему объекту, т.е. – внутреннее восприятие, в противоположность любому другому, определять как восприятие психических феноменов. Однако внутреннее восприятие, наряду со своеобразием своего объекта, обладает еще одной особенностью, а именно, той непосредственной, несомненной очевидностью, которая – среди всех <форм> познания предметов опыта – присуща исключительно ему. Итак, если мы говорим, что психические феномены – это те, которые схватываются через посредство внутреннего восприятия, то этим сказано лишь, что их восприятие непосредственно очевидно.

Более того! Внутреннее восприятие является не только единственным непосредственно очевидным; только оно и есть, по сути дела, восприятие в собственном смысле слова. Мы же видели, что феномены так называемого внешнего восприятия при опосредованном обосновании никоим образом не могут оказаться истинными и реальными; и тот, кто доверчиво принимает их за то, чем они казались, будет опровергнут совокупностью проявлений этой ошибки. Таким образом, так называемое внешнее восприятие не является, строго говоря, восприятием; и психическими, следовательно, могут называться лишь те феномены, по отношению к которым возможно восприятие в собственном смысле слова.

И о словах иногда имеет смысл спорить, например, если это спор о том, какое понятие стоит за тем или иным словом. Иногда важно установить каузальное значение, устранив все окказиональные; но иногда дело идет о том, чтобы отыскать естественные границы между целыми классами.

Последнее как раз и имеет место в споре о значении слова «сознание», если, конечно, мы не считаем этот спор пустым словопрением, поскольку об общепринятом смысле этого слова не может быть и речи. В этом легко убедиться, ознакомившись с обзорами употребления этого слова, которые были сделаны в Англии А. Бэнном и в Германии Горвицем. Иногда под сознанием понимают воспоминание о своих прежних [психических] актах, особенно если они моральной природы; например, когда говорят: я не осознаю своей вины. Иногда этим словом обозначают любого рода знание о своих психических актах, в особенности восприятие, сопровождающее

нынешний психический акт. Иногда это слово используется в связи с внешним восприятием, например, когда о проснувшемся или очнувшемся от обморока, говорят, что он снова пришел в сознание. Иногда сознанием называют не только акт восприятия или познания, но и любой акт представления. Если же нечто является в фантазии, то мы говорим, что оно «возникло в сознании». Некоторые называют сознанием всякий психический акт, будь то представление, познание, видение, чувство, волеизъявление или какое-либо другое психическое явление; и психологам (конечно, не всем) кажется, что особенно уместно употреблять слово «сознание» в этом смысле по отношению к «единству сознания» как единству одновременно существующих психических феноменов.

Во избежание недоразумений мы должны договориться об однозначном употреблении этого слова. Если же мы будем считаться с происхождением этого термина, то, без сомнения, ограничим его лишь феноменами познания, – всеми или некоторыми, но происхождение слова не столь важно; ведь зачастую без всякого ущерба слова утрачивают свое первоначальное значение. Очевидно, полезнее это слово употреблять для обозначения важного класса, особенно если так заметно отсутствие имени, соответствующего этому классу, следовательно, слово «сознание» необходимо, чтобы заполнить ощутимый пробел. Как равнозначное «психическому феномену» или «психическому акту» я охотнее употребляю именно его; ибо, во-первых, постоянное употребление таких составных обозначений очень громоздко; а во-вторых, выражение «сознание», поскольку оно указывает на объект, по отношению к которому сознание является сознанием, кажется пригодным, чтобы напрямую охарактеризовать психический феномен по их отличительному свойству: интенциональному внутреннему существованию объекта, тем более что нет общепринятого названия и для этого свойства психических феноменов.

Всякий психический акт сопровождается соответствующим ему [актом] сознания. Однако возникает вопрос о количестве и качестве видов сопровождающего сознания. Вероятно, будет небесполезным в нескольких словах пояснить этот вопрос.

Как уже было показано, сознанием мы называем всякое обладающее содержанием психическое явление. Как известно, существуют различные виды психических явлений; и содержание, как уже говорилось, представлено в них по-разному. Следовательно, возникает вопрос: если психические феномены – предметы сознания, то как они сознаются, одним способом или несколькими? И каковы они, эти способы? До сих пор было доказано лишь, что они нами представляются, и если они как-то сознаются, то, естественно, они должны осознаваться нами именно таким способом, поскольку представления образуют основу для всех остальных психических феноменов. Таким образом, речь идет о том, только ли представляются

нами психические феномены или же они осознаются нами еще и каким-то иным способом.

Достоверно известно, что часто они сопровождаются неким знанием [о них]: мы размышляем, мы чего-то хотим – и мы знаем об этом. Но знанием обладают лишь в виде суждений. Значит, вне всякого сомнения, при психическом акте во многих случаях у нас возникает не только соответствующее представление, но и соответствующее суждение.

Брентано Ф. Избранные работы / Составл. и перев. с нем. В.Анашвили. – М., 1996. – С. 32–33, 35–36, 45–46, 77.

БЭКОН Фрэнсис (1561 – 1626) – английский философ, создатель основ позитивистской методологии. Родился в семье министра королевского двора. Окончил Кембриджский университет, изучал право в юридической академии Грейс-инн, служил судьей, адвокатом, генеральным прокурором, лорд-канцлером. Основные сочинения: «Новый Органон или истинные указания для истолкования природы» (1620), «Новая Атлантида» (1627). Бэкон разработал концепцию индуктивного метода исследования явлений естественной жизни, создал типологию основных препятствий, мешающих аутентичному постижению сути явлений и процессов, назвав те «призраками» рода, пещеры, рынка и театра. Первыми идут «призраки рода», т.е. следствия естественной ограниченности и несовершенства человеческого ума, не позволяющие воспринимать действительность в ее истинном виде и предлагающие ее искаженные отображения. Далее следуют «призраки пещеры», свидетельствующие о том, что одинаковых людей нет, что у каждого человека имеются свои отличительные особенности мировосприятия, обусловленные как естественными различиями, так и своеобразием полученного воспитания. В результате каждый смотрит на мир как бы из своей индивидуальной «пещеры» и потому людям довольно трудно приходиться к общему согласию и признавать универсальные истины. Третья форма – «призраки рынка», под которыми Бэкон подразумевает власть устаревших представлений, обветшавших традиций, а также темноту и невежество необразованных простолюдинов. Четвертая форма – «призраки театра» как пагубность слепой веры в авторитеты. Немало философов античности и средних веков создали, по мнению Бэкона, искусственные, оторванные от жизни теории, которые своей ходульностью напоминают плохие спектакли. Ложный авторитет этих учений серьезно мешает решению важных проблем, связанных с постижением истины и нуждами практической жизни. Человеческому сознанию приходится прилагать немало усилий, чтобы освободиться от власти всех этих «призраков» и приблизиться к пониманию истинной сути вещей. Значительное внимание Бэкон уделил проблеме соотношения закона и права. Видя в добротном законодательстве залог прочной государственности, он предложил разработать систему ясных критериев, которые позволяли бы создавать оптимальные законы, отвечающие требованиям общественного блага и справедливости.

Психология. Энциклопедический словарь / Под ред. В.А. Бачина. – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2005. – С. 54.

Фрэнсис Бэкон. Великое восстановление наук

Книга 4. Глава III. Перейдем теперь к учению о человеческой душе, из сокровищницы которой вышли все остальные пауки. Оно состоит из двух частей: первая исследует наделенную разумом душу, которая является бо-

жественной, вторая – душу, не наделенную разумом, которая у нас является общей с животными. Несколько выше, говоря о формах, мы уже отметили два совершенно различных вида эманации душ, которые обнаруживаются уже в самом их создании, поскольку одна душа происходит от духа божья, вторая же – из набора элементов. Ибо о возникновении разумной души Священное писание говорит: «Слепил человека из глины земной и вдохнул в облик его дыхание жизни». Создание же неразумной души, т.е. души животных, произошло со следующими словами: «Пусть произведет вода»; «Пусть произведет земля...». И эта душа (и том виде, в каком она существует у человека) является только органом разумной души и сама происходит, подобно душе животных, из праха земли. Ведь не сказано: «Он создал тело человека из глины земной», но – «Он создал человека», т.е. имеется в виду человек в целом, за исключением этого дыхания жизни (*spiracillum*). Поэтому мы будем называть первую часть общего учения о человеческой душе учением о боговдохновенной душе, вторую же часть – учением о чувственной, или созданной, душе.

<...> Существует очень много весьма важных проявлений превосходства человеческой души над душой животных, что очевидно даже для философов-сенсуалистов. Но там, где обнаруживается множество столь значительных преимуществ, всегда необходимо установить специфические их отличия.

<...> Прежде чем говорить подробнее о видах, необходимо дать еще одно деление общего учения о человеческой душе, ибо то, что мы будем говорить позднее о видах, будет одновременно затрагивать оба деления: как то, что мы только что установили, так и то, которое мы собираемся предложить. Итак, установим еще одно деление науки о душе – на учение о субстанции и способностях души и на учение об использовании и объектах этих способностей.

Установив таким образом это двойное деление науки о душе, обратимся к рассмотрению отдельных ее видов. Учение о боговдохновенной душе, точно так же как и учение о субстанции мыслящей души, включает в себя следующие вопросы, касающиеся ее природы: врожденна ли она или привнесена извне, отделена или не отделена от тела, смертна или бессмертна, в какой степени она подчинена законам материн и в какой свободна от них и т.п. И хотя все такого рода вопросы могли бы получить в философии более глубокое и тщательное исследование по сравнению с тем состоянием, в котором они находятся в настоящее время, тем не менее мы считаем более правильным передать эти вопросы на рассмотрение и определение религии, потому что иначе они получили бы в большинстве случаев ошибочное решение под влиянием тех заблуждений, которые могут породить у философов данные чувственных восприятия. Ведь если субстанция души при ее создании не была извлечена или выведена из массы неба и земли, но является непосредственным творением божественного духа и

если, с другой стороны, закономерности неба и земли, собственно, и составляют предмет философии, то, как можно требовать от философии познания субстанции разумной души? Наоборот, его следует почерпнуть из того же божественного вдохновения, из которого впервые возникла и субстанция души.

Учение о чувственной, или созданной, душе, в том числе и проблема ее субстанции, правда, находит своих исследователей, однако, на наш взгляд, эти исследования оставляют желать лучшего. В самом деле, что могут дать для учения о субстанции души «конечная причина», «форма тела» и тому подобные логические пустяки? Ведь чувственная душа, т.е. душа животных, безусловно, должна считаться обладающей телесной субстанцией, разреженной под влиянием высокой температуры и сделавшейся невидимой; она представляет собой некое «дуновение», сходное по природе с пламенем и воздухом: податливость воздуха дает ей возможность воспринимать впечатления извне, мощь огня делает ее активной; она питается частично маслянистыми, частично водянистыми веществами, заключена в телесную оболочку и у совершенных животных расположена по преимуществу в голове, проходит по нервам и восстанавливает и поддерживает свое существование с помощью живительной крови артерий. Именно так утверждают Бернардино Телезио и его ученик Августин Дониус, и эти рассуждения в известной мере содержат полезные мысли. Итак, как мы уже сказали, это учение требует дальнейшего и более тщательного исследования, тем более что, будучи неправильно истолковано, оно породило суеверные и совершенно ложные, самым ужасным образом вот уже сколько лет попирающие достоинство человеческой души представления о метемпсихозе и об очищении душ, наконец, вообще о слишком близком родстве человеческой души с душами животных. Ведь эта душа является основной у животных, а тело животных является ее органом, у человека же она сама оказывается органом мыслящей души и скорее могла бы называться жизненным духом, чем душой. Вот все, что следовало сказать о субстанции души.

Способности души прекрасно известны: это – интеллект, рассудок, воображение, память, влечение, воля, наконец, все то, чем занимаются логика и этика. Но в учении о душе необходимо прежде всего исследовать происхождение этих способностей с точки зрения физики, в той мере, в какой они врожденны душе и неотъемлемо принадлежат ей, отнеся к логике и этике лишь исследование их применения и их объектов. Как нам кажется, в этой области до сих пор еще не получены сколько-нибудь значительные результаты, хотя мы бы, конечно, не сказали, что здесь вообще ничего не делается. Этот раздел о способностях души имеет два приложения, которые, впрочем (в том виде, в каком они сейчас существуют), если можно так выразиться, скорее окутывают все дымом, чем светят ярким пламенем ис-

тины. Одно из этих приложений – учение об естественном предвидении, другое – учение о чарах.

Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1977. – С. 267–269.

Новый Органон

Ростись сочинения. <...> Идолы же, которыми одержим дух, бывают либо приобретенными, либо врожденными. Приобретенные вселились в умы людей либо из мнений и учений философов, либо из превратных законов доказательств. Врожденные же присущи природе самого разума, который оказывается гораздо более склонным к заблуждениям, чем чувства. Действительно, как бы ни были люди самодовольны, впадая в восхищение и едва ли не преклонение перед человеческим духом, несомненно одно: подобно тому как неровное зеркало изменяет ход лучей от предметов сообразно своей собственной форме и сечению, так и разум, подвергаясь воздействию вещей через посредство чувств, при выработке и измышлении своих понятий грешит против верности тем, что сплетает и смешивает с природой вещей свою собственную природу.

При этом первые два рода идолов искоренить трудно, а эти последние вовсе невозможно. Остается только одно: указать их, отметить и изобличить эту враждебную уму силу, чтобы не произошло так, что от уничтожения старых сразу пойдут новые побег заблуждений в силу недостатков самой природы ума и в конечном итоге заблуждения будут не уничтожены, а умножены, но чтобы, напротив того, было наконец признано и закреплено навсегда, что разум не может судить иначе как только через индукцию в ее законной форме.

О достоинстве и приумножении наук. <...> Что же касается опровержения призраков, или идолов, то этим словом мы обозначаем глубочайшие заблуждения человеческого ума. Они обманывают не в частных вопросах, как остальные заблуждения, затемняющие разум и расставляющие ему ловушки; их обман является результатом неправильного и искаженного предрасположения ума, которое заражает и извращает все восприятия интеллекта. Ведь человеческий ум, затемненный и как бы заслоненный телом, слишком мало похож на гладкое, ровное, чистое зеркало, неискаженно воспринимающее и отражающее лучи, идущие от предметов; он скорее подобен какому-то колдовскому зеркалу, полному фантастических и обманчивых видений. Идолы воздействуют на интеллект или в силу самих особенностей общей природы человеческого рода, или в силу индивидуальной природы каждого человека, или как результат слов, т.е. в силу особенностей самой природы общения. Первый вид мы обычно называем идолами рода, второй – идолами пещеры и третий – идолами площади. Существует еще и четвертая группа идолов, которые мы называем идолами театра, являющихся результатом неверных теорий или философских учений и ложных законов доказательства. Но от этого типа идолов можно

избавиться и отказаться, и поэтому мы в настоящее время не будем говорить о нем. Идолы же остальных видов всецело господствуют над умом и не могут быть полностью удалены из него. Таким образом, нет оснований ожидать в этом вопросе какого-то аналитического исследования, но учение об опровержениях является по отношению к самим идолам важнейшим учением. И если уж говорить правду, то учение об идолах невозможно превратить в науку и единственным средством против их пагубного воздействия на ум является некая благоразумная мудрость.

<...> Приведем следующий пример идолов рода: человеческий ум по своей природе скорее воспринимает положительное и действенное, чем отрицательное и недейственное, хотя по существу он должен был бы в равной мере воспринимать и то и другое. Поэтому на него производит гораздо более сильное впечатление, если факт хотя бы однажды имеет место, чем когда он зачастую отсутствует и имеет место противоположное. И это является источником всякого рода суеверий и предрассудков.

<...> Что же касается идолов пещеры, то они возникают из собственной духовной и телесной природы каждого человека, являясь также результатом воспитания, образа жизни и даже всех случайностей, которые могут происходить с отдельным человеком. Великолепным выражением этого типа идолов является образ пещеры у Платона. Ибо (оставляя в стороне всю изысканную тонкость этой метафоры) если бы кто-нибудь провел всю свою жизнь, начиная с раннего детства и до самого зрелого возраста, в какой-нибудь темной подземной пещере, а потом вдруг вышел наверх и его взору представился весь этот мир и небо, то нет никакого сомнения, что в сто сознании возникло бы множество самых удивительных и нелепейших фантастических представлений. Ну а у нас, хотя мы живом па земле и видим на небо, души заключены в пещере нашего тела; так что они неизбежно воспринимают бесчисленное множество обманчивых и ложных образов; лишь редко и на какое-то короткое время выходят они из своей пещеры, не созерцая природу постоянно, как под открытым небом.

<...> Наиболее же тягостны идолы площади, проникающие в человеческий разум в результате молчаливого договора между людьми об установлении значения слов и имен. Ведь слова в большинстве случаев формируются исходя из уровня понимания простого народа и устанавливаются такие различия между вещами, которые простой народ в состоянии понять; когда же ум более острый и более внимательный в наблюдении над миром хочет провести более тщательное деление вещей, слова поднимают шум, а то, что является лекарством от этой болезни (т.е. определения), в большинстве случаев не может помочь этому недугу, так как и сами определения состоят из слов, и слова рожают слова. И хотя мы считаем себя повелителями наших слов и легко сказать, что «нужно говорить, как простой народ, думать же, как думают мудрецы»; и хотя научная терминология, понятная только посвященным людям, может показаться удовлетворяющей этой це-

ли; и хотя определения (о которых мы уже говорили), предпосылаемые изложению той или иной науки (по разумному примеру математиков), способны исправлять неверно понятое значение слов, однако все это оказывается недостаточным для того, чтобы помешать обманчивому и чуть ли не колдовскому характеру слова, способного всячески сбивать мысль с правильного пути, совершая некое насилие над интеллектом, и, подобно татарским лучникам, обратно направлять против интеллекта стрелы, пущенные им же самим

Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. – Т.1. – М.: Мысль, 1978. – С. 73–74, 307–310.

ВИТГЕНШТЕЙН Людвиг (1889 – 1951) – австрийский философ, логик и математик. Представитель аналитической философии. С 1929 жил в Великобритании. В «Логико-философском трактате» (1921, рус. пер. 1958) под влиянием Рассела выдвинул концепцию логического анализа языка, основанную на идее т.н. логически совершенного, или идеального, языка, образцом которого он признавал язык математической логики. Логико-гносеологическая модель знания, сформулированная Витгенштейном, представляла собой неоправданную попытку экстраполяции на структуру знания в целом свойств частного логического формализма – классической двузначной математической логики. Учил, что познание есть отображение (не зависящих друг от друга) фактов. Утверждения логики и математики рассматривались при этом как образец выражения схем формального преобразования содержательных утверждений о мире. Этой модели знания В. предпослал онтологическое обоснование в виде доктрины логического атомизма, которая представляет собой проекцию структуры знания, предписываемой логико-гносеологической моделью, на структуру мира.

Суждения являются «функциями истинности» единичных высказываний о фактах, т.е. выводимых из них логическим путем. Логике присущ исключительно тавтологический характер, она ничего не утверждает о действительности, поэтому наука допустила бы ошибку, если бы стала считаться с логикой языка. То общее, что присуще бытию и мышлению, не может якобы быть высказано, на него можно только смотреть и указывать с помощью символов.

«Философские исследования» («Philosophische Untersuchungen», 1953), оказали большое влияние на развитие лингвистической философии. Если для доктрины логического атомизма был характерен субъективно-идеалистический эмпиризм, переведенный в логический план, то в поздней своей концепции В. занимал позицию идеалистического конвенционализма, согласно которой язык толкуется как продукт произвольного соглашения. Вместе с тем В. сохранил свою исходную установку, ставшую ведущим принципом аналитической философии, – о необходимости борьбы с дезориентирующим воздействием неправильного обращения с языком, которое, по его мнению, является источником всякого рода философских псевдопроблем.

Философский энциклопедический словарь / ред.-сост т.е.Ф. Губский, Г.В. Кораблева, В.А. Лутченко. – М.: Инфра, 2005. – С. 81.

Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – С. 84.

Людвиг Витгенштейн. Логико-философский трактат

<...> Книга излагает философские проблемы и показывает, как я полагаю, что постановка этих проблем основывается на неправильном понимании логики нашего языка. Весь смысл книги можно выразить приблизи-

тельно в следующих сливах: то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать.

Следовательно, книга хочет поставить границу мышлению, или скорее не мышлению, а выражению мыслей, так как для того, чтобы поставить границу мышлению, мы должны были бы мыслить обе стороны этой границы (следовательно, мы должны были бы быть способными мыслить то, что не может быть мыслимо).

Эту границу можно поэтому установить только в языке, и все, что лежит по ту сторону границы, будет просто бессмыслицей. <...>

1. Мир есть все то, что имеет место.

1.1. Мир есть совокупность фактов, а не вещей.

1.11. Мир определен фактами и тем, что это все факты.

1.12. Потому что совокупность всех фактов определяет как все то, что имеет место, так и все то, что не имеет места.

1.13. Факты в логическом пространстве суть мир.

1.2. Мир распадается на факты.

1.21. Любой факт может иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым.

2. То, что имеет место, что является фактом, – это существование атомарных фактов.

2.01. Атомарный факт есть соединение объектов (вещей, предметов).

2.011. Для предмета существенно то, что он может быть составной частью атомарного факта.

2.012. В логике нет ничего случайного: если предмет может входить в атомарный факт, то возможность этого атомарного факта должна предрешаться уже в предмете.

2.0121. Если бы для предмета, который мог существовать отдельно, сам по себе, впоследствии было бы создано соответствующее ему положение вещей – это выступало бы как случайность.

Если предмет может входить в атомарные факты, то эта возможность должна заключаться в самом предмете.

(Нечто логическое не может быть только возможным. Логика трактует каждую возможность, и все возможности суть се факты).

Как мы не можем мыслить вообще пространственные объекты вне пространства или временные вне времени, так мы не можем мыслить какой-либо объект вне возможности его связи с другими.

Если я могу мыслить объект в контексте атомарного факта, я не могу мыслить его вне возможности этого контекста. <...>

3. Логический образ фактов есть мысль.

3.001. «Атомарный факт мыслим» – означает, что мы можем создать его образ.

3.01. Совокупность всех истинных мыслей есть образ мира.

3.02. Мысль содержит возможность того положения вещей, которое в ней мыслится.

То, что мыслимо, также возможно. <...>

3.341. Следовательно, существенно в предложении то, что является общим для всех предложений, могущих выражать одинаковый смысл.

И точно так же вообще существенным в символе является то, что имеют между собой общим все символы, могущие выполнять одну и ту же задачу.

3.3411. Следовательно, можно было бы сказать: собственное имя есть то, что имеют общим все символы, обозначающие объект. Из этого последовательно получается, что никакое сочетание не существенно для имени. <...>

4. Мысль есть осмысленное предложение.

4.001. Совокупность предложений есть язык.

4.002. Человек обладает способностью строить язык, в котором можно выразить любой смысл, не имея представления о том, как и что означает каждое слово, – так же как люди говорят, не зная, как образовывались отдельные звуки.

Разговорный язык есть часть человеческого организма, и он не менее сложен, чем этот организм. Для человека невозможно непосредственно вывести логику языка.

Язык переодевает мысли. И притом так, что по внешней форме этой одежды нельзя заключить о форме переодетой мысли, ибо внешняя форма одежды образуется совсем не для того, чтобы обнаруживать форму тела. Молчаливые соглашения для понимания разговорного языка чрезмерно усложнены.

4.003. Большинство предложений и вопросов, высказанных по поводу философских проблем, не ложны, а бессмысленны. Поэтому мы вообще не можем отвечать на такого рода вопросы, мы можем только установить их бессмысленность. Большинство вопросов и предложений философов вытекает из того, что мы не понимаем логики нашего языка.

(Они относятся к такого рода вопросам, как: является ли добро более или менее тождественным, чем красота?) И не удивительно, что самые глубочайшие проблемы на самом деле не есть проблемы. <...>

4.11. Совокупность всех истинных предложений есть все естествознание (или совокупность всех естественных наук).

4.111. Философия не является одной из естественных наук.

(Слово «философия» должно означать что-то стоящее над или под, но не наряду с естественными науками).

4.112. Цель философии – логическое прояснение мыслей.

Философия не теория, а деятельность.

Философская работа состоит по существу из разъяснений.

Результат философии – не некоторое количество «философских предложений», но прояснение предложений.

Философия должна прояснять и строго разграничивать мысли, которые без этого являются как бы темными и расплывчатыми. <...>

5. Предложение есть функция истинности элементарных предложений. (Элементарное предложение – функция истинности самого себя).

5.01. Элементарные предложения-аргументы истинности предложения. <...>

5.1. Функции истинности можно упорядочивать в ряд.

Это есть основоположение теории вероятностей.

5.101. Функции истинности каждого определенного количества элементарных предложений могут быть написаны в схеме следующего вида.

Те возможности истинности аргументов истинности этой схемы, которые подтверждают предложение, я буду называть основаниями истинности. <...>

5.621. Мир – и жизнь едины.

5.63. Я есть мой мир (микрокосм).

5.631. Мыслящего, представляющего субъекта нет. Если я пишу книгу «Мир, как я его нахожу», в ней должно быть также сообщено о моем теле и сказано, какие члены подчиняются моей воле и какие – нет и т.д. Это есть, собственно, метод изоляции субъекта, или скорее, показа, что в некотором важном смысле субъекта нет, т.е. о нем одном не может идти речь в этой книге.

5.632. Субъект не принадлежит миру, но он есть граница мира. <...>

6. Общая форма функции истинности есть: $[p, x, N(x)]$.

Это есть общая форма предложения.

6.001. Это означает только, что каждое предложение есть результат последовательного применения операций $N'(x)$ к элементарным предложениям. <...>

6.123. Ясно, что логические законы сами не могут в свою очередь подчиняться логическим законам.

(Для каждого «типа» нет своего особого закона противоречия, как полагал Рассел, но достаточно одного, так как он ведь не применяется к самому себе).

6.1231. Признаком логического предложения не является общезначимость. Быть общим – это ведь только значит: случайно иметь значение для всех предметов. Необобщенное предложение может быть тавтологичным точно так же, как и обобщенное. <...>

6.234. Математика есть метод логики.

6.2341. Существо математического метода – работа с уравнениями. На этом методе основывается, собственно говоря, то обстоятельство, что всякое предложение математики должно быть понятно само собой.

6.3. Исследование логики означает исследование всей закономерности. А вне логики все случайно. <...>

6.32. Закон причинности не закон, а форма закона.

6.321. «Закон причинности» – это родовое имя. И, как в механике, мы говорим, что имеется закон минимума, например закон наименьшего действия, так и в физике имеются причинные законы, законы причинностной формы. <...>

6.33. Мы не верим априори в закон сохранения, но мы априори знаем возможность логической формы. <...>

7. О чем невозможно говорить, о том следует молчать.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М.: Издательство иностранной литературы, 1958 (новый перевод в изд.: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М.: «Гнозис», 1994). – С. 5–73.

ГАДАМЕР Ханс Георг (1900 – 2002) – немецкий философ. Был учеником Хайдеггера, затем стал одним из основателей философской герменевтики. Занимался преподаванием философии в Лейпцигском университете (с 1939 г.), в Гейдельбергском университете (с 1949 г.). В 1946-1947 гг. был ректором Лейпцигского университета. Слово «герменевтика» означает толкование различных текстов. Гадамер придает герменевтике философское звучание и значение. Он полагает, что феномен понимания и правильного истолкования понятого – не только специальная методологическая проблема наук о духе. Феномен понимания пронизывает все связи человека с миром. По словам Гадамера, науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, искусства, самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки. Герменевтика для Гадамера воплощает опыт истины, который не только философски обоснован, но и сам является способом философствования. Истоки герменевтики Гадамера – учения Гуссерля, Дильтея, Хайдеггера. Гадамер полагает, что герменевтическая рефлексия вырастает повсюду из конкретной практики науки. Более того, это герменевтическая рефлексия повсеместно обнаруживается в научной практике. Своей герменевтикой Гадамер, по его словам, пытался примирить философию с наукой. В этом случае философское сознание исследует наряду с собственной постановкой вопроса также условия и границы науки во всеобщности человеческой жизни. Границы и условия деятельности науки должна прояснять именно философия, и это в то время, когда до суеверия верят в науку. «Именно на этом основан тот факт, что напряженное внимание к истине и методу имеет непреходящую актуальность». Герменевтика занимает соответствующее место и в теории науки, поскольку открывает внутри науки – с помощью герменевтической рефлексии – условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей. В современную эпоху герменевтика, по мнению Гадамера, выступает как самосознание человека. <...> Герменевтика Гадамера включает в себя проблему вопроса и ответа. Он пишет: «То, что переданный нам текст становится предметом истолкования, означает, что этот текст задает интерпретатору вопрос. Поэтому истолкование всегда содержит в себе существенную связь с вопросом, заданным интерпретатору. Понять текст – значит понять этот вопрос. Как мы показали, однако, это происходит путем обретения герменевтического горизонта. Этот последний мы понимаем теперь как горизонт вопроса, в границах которого определяется смысловая направленность текста». Среда герменевтического опыта – язык. Гадамер пишет: «Понимание основывается вовсе не на попытках поставить себя на место другого или проявить к нему непосредственное участие. Понять то, что нам говорит другой, означает, как мы видели, прийти к взаимопониманию в том, что касается сути дела, а вовсе не означает поставить себя на место и воспроизвести его переживания. Мы подчеркивали, что постижение смысла, осуществляемое та-

ким образом, всегда включает в себя аппликацию. Теперь мы обращаем внимание на то, что весь этот процесс есть процесс языковой. Недаром собственная проблематика понимания, попытка овладеть пониманием как искусством – а это и есть тема герменевтики – традиционно принадлежит сфере грамматики и риторики. Язык есть та среда, в которой происходит процесс взаимного договаривания собеседников и обретается взаимопонимание по поводу самого дела». «Язык – это универсальная среда, у которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование». Язык, таким образом, рассматривается Гадамером как особая реальность, внутри которой происходит понимание человеком человека, а также понимание человеком мира. Язык – основное условие возможности человеческого бытия. Диалог, который происходит между различными культурами, имеет форму поиска общего языка.

Блинников, А.В. Великие философы: Учебный словарь-справочник. – М., 1997. – С. 89.

Гадамер. Актуальность прекрасного

Целое надлежит понимать на основании отдельного, а отдельное – на основании целого. Это герменевтическое правило берет начало в античной риторике; герменевтика Нового времени перенесла его из области ораторского искусства на искусство понимания. В обоих случаях перед нами круг. Части определяются целым и в свою очередь определяют целое: благодаря этому эксплицитно понятным становится то предвосхищение смысла, которым разумелось целое.

Все это нам известно, коль скоро мы учили иностранные языки. Сначала нам приходилось «конструировать» предложение, а уж потом пытаться понять его отдельные части, их значение. Однако и процессом конструирования уже руководит ожидание смысла, вытекающее из всего предшествующего контекста. Правда, и в это ожидание приходится вносить поправки, когда того требует текст. В таком случае ожидание перестраивается, и текст образует единство подразумеваемого смысла под знаком иного смыслового ожидания. Так движение понимания постоянно переходит от целого к части и от части к целому. И задача всегда состоит в том, чтобы, строя концентрические круги, расширять единство смысла, который мы понимаем. Взаимосогласие отдельного и целого – всякий раз критерий правильности понимания. Если такого взаимосогласия не возникает, значит, понимание не состоялось.

Однако встает вопрос: адекватно ли мы понимаем в таком случае круговращение понимания. «Субъективную интерпретацию» Шлейермахера мы можем спокойно отложить в сторону. Ведь когда мы пытаемся понять текст, мы не переносимся в душу автора, в ее устройство или конституцию, и уж если говорить о том, чтобы «переноситься», то мы переносимся в то, что он подразумевает как смысл. А это означает не что иное, как-то, что мы стремимся допустить, признать правоту (по самой сути дела) того, что говорит другой человек. Ведь если мы хотим понять, мы попытаемся еще более усилить аргументы собеседника. Так бывает даже в разговоре, и насколько же уместнее это в случае, когда перед нами письменный текст,

когда мы обретаемся в сфере смысла, который доступен пониманию внутри себя и как таковой отнюдь не оправдывает обращения к субъективности другого человека. Задача герменевтики – прояснить это чудо понимания, а чудо заключается не в том, что души таинственно сообщаются между собой, а в том, что они причастны к общему для них смыслу.

Любое истолкование должно оберегать себя от произвольных внушений, от ограниченных мыслительных привычек, которые могут быть почти не заметны, оно должно быть направлено на «самую суть дела» (осмысленные для филолога тексты в свою очередь трактуют о сути).

Нужно, чтобы толкователь направлялся сутью дела, и это для него вопрос «мужественной» решимости, раз и навсегда принятого решения. Нет, это на деле его «первая, постоянная и последняя задача». Потому что, каковы бы ни были заблуждения, непрестанно преследующие толкователя, коренящиеся в нем самом, необходимо выдержать взгляд, твердо направленный на самую суть дела. Кто хочет понять текст, занят набрасыванием: как только в тексте появляется первый проблеск смысла, толкователь пробрасывает себе, проецирует смысл целого. А проблеск смысла в свою очередь появляется лишь благодаря тому, что текст читают с известными ожиданиями, в направлении того или иного смысла. И понимание того, что «стоит» на бумаге, заключается, собственно говоря, в том, чтобы разрабатывать такую предварительную проекцию смысла, которая, впрочем, постоянно пересматривается в зависимости оттого, что получается при дальнейшем вникании в смысл.

Всякий, кто стремится понимать, может заблуждаться; источник заблуждения – те предмнения, неоправданные самой сутью дела. Так что понимание должно постоянно заботиться о том, чтобы разрабатывать верные адекватные самой сути дела проекции смысла, а это значит, что оно обязано идти на риск таких предварений, которые еще предстоит подтвердить самой «сутью дела». И никакой иной «объективности», помимо объективности разработки предмнения, которое должно подтвердиться, здесь нет. Вполне оправдано то, что толкователь не устремляется напрямиком к «тексту», – напротив, питаясь сложившимся в нем предмнением, он поверяет живущее в нем предмнение на предмет его правомерности, то есть его источника и применимости.

Раскрыв в мнимом «чтении» того, что «стоит» перед нашими глазами, предварительную структуру понимания, Хайдеггер дал совершенно верное феноменологическое описание. Он же дал пример того, что отсюда вытекает известная задача. В «Бытии и времени» он конкретизировал свое общее высказывание о герменевтической проблеме вопросом, о бытии. Дабы эксплицировать герменевтическую ситуацию вопроса о бытии в соответствии с предимением, предусмотрением и предвосхищением, Хайдеггер свой обращенный к метафизике вопрос подверг критической проверке на примере существенных, поворотных моментов истории метафизики. Тем самым

он выполнил безусловное требование историко-герменевтического сознания. Итак, методически руководимому пониманию придется не просто реализовать предвосхищаемое им, но и осознать свои предвосхищения, чтобы контролировать их и благодаря этому обрести верное понимание, исходя из самой сути дела. Это и имеет в виду Хайдеггер, требуя в разработке предимением, предусмотрения и предвосхищения обеспечивать научность темы, исходя из самого существа дела.

В анализе Хайдеггера герменевтический круг получает совершенно новое значение. Прежде кругообразная структура понимания оставалась в теории исключительно в рамках формальной соотнесенности отдельного и целого или в рамках субъективного рефлекса таковой – предварения-предощущения целого и его последующей экспликации. Согласно этой теории круговое движение совершается относительно текста, исчерпываясь доведенным до завершения пониманием такового. Кульминация всей теории понимания – акт дивинации, когда толкователь целиком переносится в автора текста, тем самым, разрешая все непонятное и озадачивающее, что содержит в себе текст. Хайдеггер, напротив, осознает, что понимание текста всегда предопределено забегающим вперед движением предпонимания. Тем самым Хайдеггер описывает как раз задачу конкретизации исторического сознания. Эта задача требует от нас удостовериться в собственных предмнениях и предсуждениях и наполнять акт понимания исторической осознанностью, так чтобы, постигая исторически иное и применяя исторические методы, мы не просто выводили то, что сами же вложили.

Содержательный же смысл круга целого и части, лежащего в основе любого понимания, необходимо, как мне представляется, дополнить еще одной характеристикой. Мне хотелось бы назвать его предвосхищением совершенства. Тем самым сформулирована предпосылка, направляющая любое понимание. Она гласит: доступно пониманию лишь действительно совершенное единство смысла. Мы всегда подходим к тексту с такой предпосылкой. И лишь если предпосылка не подтверждается, то есть если текст не становится понятным, мы ставим ее под вопрос. Например, мы начинаем сомневаться в надежности традиции, пытаемся исправить текст и т.д. Правила критики текста, какими мы при этом пользуемся, можно пока оставить в стороне, ибо нам важно сейчас то, что и здесь основание для применения таких правил неотделимо от содержательного понимания текста.

Предвосхищение, или презумпция совершенства, направляющая все наше понимание, оказывается содержательно определенной. Предполагается, что не только имманентное единство смысла ведет читателя, но что и читательское понимание постоянно направляется и трансцендентными смысловыми ожиданиями, коренящимися в отношении к истине того, что подразумевается. Мы поступаем подобно адресату письма – он понимает

содержащееся в письме сообщение и смотрит на все, прежде всего глазами пишущего, то есть считает написанное правдой, а не пытается понять лишь мнение пишущего. Так и мы: мы я тексты, передаваемые традицией, понимаем на основе тех смысловых ожиданий, которые почерпнуты из нашего собственного отношения к сути дела. Подобно тому, как мы верим письму, потому что наш корреспондент присутствовал при событиях или вообще осведомлен лучше нашего, и в отношении передаваемого традицией текста принципиально допускаем такую возможность – ему, тексту, все известно лучше, нежели что готово допустить наше собственное предположение. И только когда в своей попытке признать истинным все сказанное мы терпим неудачу, это приводит нас к стремлению «понять» текст как мнение другого, понять его психологически или исторически. Так, смысл сопричастности – момент традиции в историко-герменевтическом поведении – реализуется в форме общности основополагающих и несущих предрассудков – заранее сложившихся суждений. Герменевтика должна исходить из следующего: тот, кто хочет понять, связывает себя с предметом, о котором гласит предание, и либо находится в контакте с традицией, изнутри которой обращается к нам предание, либо стремится обрести такой контакт. Дело же заключается в том, чтобы распознать во временной дистанции позитивную, продуктивную возможность понимания. Временной промежуток этот заполнен последовательностью событий, традиции, в свете которой и выступает для нас все предание. Тут можно говорить о подлинной продуктивности того или иного события. Каждый знает, сколь бессильно наше суждение, если временное отстояние не снабдило нас надежной мерой. Так, научное сознание в своих суждениях о современном искусстве чувствует себя порой в высшей степени неуверенным. Очевидно, что мы подходим к таким созданиям с предварительно сложившимися суждениями, недоступными нашему контролю, – они способны наделять эти создания свойством повышенного резонанса, свойством, которое не совпадает с их подлинным содержанием и с их подлинным значением. Лишь когда отомрут все такого рода актуальные связи, выступит их подлинный облик, лишь тогда откроется возможность понимания того, что действительно сказано ими, понимания того, что с полным основанием может притязать на общезначимость. Кстати говоря, сама по себе фильтрация подлинного смысла, заключенного в тексте или в художественном создании, есть бесконечный процесс. Фильтрует временное состояние, а оно пребывает в непрестанном движении, оно увеличивается, и в этом продуктивность его для понимания. В результате предрассудки частного характера отмирают, а выступают наружу те, что обеспечивают истинное понимание.

Понимание начинается с того, что нечто обращается к нам и нас затрагивает. Вот наиглавнейшее герменевтическое условие. Теперь мы видим, какое требование тут содержится: требование привести свои предрассудки во взвешенное состояние. Однако когда действие суждений прерывается, а уж

тем более действие предрассудков, то с логической точки зрения возникает структура вопроса.

Наивность так называемого историзма состоит в том, что он отказывается от такой рефлексии и, полагаясь на методичность своих приемов, забывает о собственной историчности. От этого ложно понятого исторического мышления мы должны воззвать к иному – к мышлению, какое надлежит понять лучше. Подлинно историческое мышление должно мыслить и свою собственную историчность. Тогда оно уже не будет гнаться за призраком исторического объекта, предметом прогрессирующего научного исследования, но сумеет распознать в объекте иное своего собственного, а тем самым научится познавать и одно и иное. Подлинный исторический предмет – это не предмет, а единство такого одного и иного, отношение, в котором и состоит как действительность истории, так и действительность исторического понимания. Адекватная сути дела герменевтика должна раскрывать эту действительность истории в самом понимании. То, что предполагается таким требованиям, я называю «действенной историей». Понимание – это акт действенной истории, и можно было бы подтвердить, что именно в языковом феномене, подобающем любому пониманию, прокладывает себе путь историческое совершение герменевтики.

Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. – С. 72–91.

ГАРТЛИ, ХАРТЛИ Дэвид (1705 – 1757) – английский врач, психолог, философ. Один из основателей ассоциативной психологии. Учился в Кембридже, готовился стать теологом, но увлекся физикой и стал врачом. Работы И. Ньютона и Дж. Локка подтолкнули его к занятиям философией. Противник врожденных идей, убежденный в материальности и реальности внешнего мира, Г. пытался соединить теологическое видение мира с механистич. Г. объясняет происхождение и развитие психич. жизни, основываясь на принципах Ньютона и Локка. Согласно Г., воздействия внешнего мира вызывают в чувственных органах человека вибрации, которые затем передаются в мозг. Все изменения, происходящие в этих органах, соответствуют изменениям в наших идеях, и наоборот. Иногда ощущения остаются в душе на какое-то время после отдаления ощущаемых объектов. Впервые превратил механизм ассоциации в универсальный принцип объяснения психич. деятельности человека, которая складывается постепенно в результате усложнения первичных ассоциаций психич. явлений и частоты повторяемости. Сформулировал следующий механизм возникновения ощущений: «впечатления от внешних объектов вызывает в нервах, на которые они воздействуют, и, следовательно, на головной мозг вибрации в малых и даже мельчайших частицах». Эти вибрации распространяются и отчасти остаются в эфире «в виде гибкого и очень тонкого потока, благодаря гибкости и активности костномозгового в-ва и нервов». Частое повторение ощущений оставляет «определенные следы, типы или образы, которые можно вызвать простыми идеями ощущений». Затем простые идеи путем ассоциации превращаются в сложные. Г. считает, что, усовершенствовав учение об ассоциации, однажды можно будет проанализировать по частям все огромное разнообразие сложных идей. Первыми и элементарными ассоциациями Г. называет удовольствие и боль. Механизм ассоциации, усложняясь, производит такие чувства, как воображение, амбиции, эгоизм, симпатии, любовь к Богу, моральные чувства. Эти взгляды оказали огромное

влияние на последующее развитие понимания психики. Автор трактата «Размышление о человеке, его строении, долге и упованиях» (1749).

Большая энциклопедия: в 62 т. – М., 2006. – Т. 11. – С. 229.

Дэвид Гартли. Общий взгляд на учение о вибрациях и учение об ассоциации [идей]

Глава 1. Содержащая общие законы, в соответствии с которыми совершаются ощущения и движутся и порождаются наши идеи. Главная цель состоит в том, чтобы объяснить, установить и применить учение о вибрациях, а также учение об ассоциации (идей) <...>.

На первый взгляд может показаться, что учение о вибрациях не имеет никакой связи с учением об ассоциации; однако если в действительности обнаружится, что эти учения содержат в себе законы соответственно телесных и духовных сил, то они должны быть связаны друг с другом, поскольку связаны друг с другом тело и дух. Можно ожидать, что вибрации должны заключать в себе ассоциацию как свое следствие, а ассоциация должна указывать на вибрации как на свою причину <...>.

Учение о вибрациях и его применение для объяснения ощущений. Положение 1. Белое мозговое (medullary) вещество головного мозга, спинного мозга и нервов, отходящих от них, служит непосредственным орудием ощущения и движения.

В этих замечаниях под словом мозг я понимаю все, что заключено в полости черепа, т. е, cerebrum, или мозг в прямом смысле этого слова, cerebellum и medulla oblongata.

<...> Представляется, что чувствительность и сила движения передаются по всем частям тела в их естественном состоянии от головного и спинного мозга по нервам. Нервы всюду выходят из собственно мозговой, некорковой (cortical), части мозга и сами состоят из белого вещества. Когда нервы какой-либо части тела перерезаны, перевязаны или сжаты в значительной степени, функции этой части тела либо полностью прекращаются, либо серьезно нарушаются. Когда спинной мозг сжат из-за сдвига позвонков спины, все те органы и части тела, нервы которых выходят из-под места вывиха, парализуются. Когда нанесено какое-либо значительное повреждение мозговому веществу головного мозга, ощущение, произвольное движение, память и интеллект либо полностью теряются, либо серьезно ухудшаются, а если повреждение очень серьезно, то это немедленно распространяется также на жизненно важные движения, т.е. на движения сердца и органов дыхания, что вызывает смерть. Но это не относится в равной степени к корковому веществу головного мозга, а может быть, и вообще не относится к нему, если только повреждения, нанесенные ему, не распространяются на мозговое вещество <...>.

Положение 3. Ощущения остаются в уме на короткое время после того, как ощущаемые объекты удалены.

<...> Когда перед глазами какого-либо человека в течение длительного времени находилась свеча, окно или какой-либо другой ясный и четко очерченный предмет, он может воспринимать очень ясное и точное изображение этого предмета, оставшееся в средоточии ощущений, в воображении или уме (ибо я считаю эти выражения эквивалентными, приступая к данным исследованиям) в течение некоторого времени после того, как он закрыл глаза. По крайней мере, это часто происходит с теми лицами, которые с осторожным вниманием относятся к таким вещам; ибо указанного явления не замечают не только те, кто совершенно невнимателен; слишком серьезное желание и внимание тоже не дают ему возникнуть, создавая иное состояние ума, или воображения.

<...> Что касается чувств вкуса и запаха, то, кажется, нет никаких ясных и прямых свидетельств в пользу сохранения вкусовых и обонятельных ощущений после удаления соответствующих предметов. Однако аналогия склоняет нас к мысли о том, что они должны быть похожими в этом на чувства зрения и слуха, хотя их сохранение не может быть отчетливо воспринято ввиду его краткости или по каким-либо другим обстоятельствам. Ибо следует полагать, что ощущения настолько аналогичны друг другу и совместно зависят от головного мозга, что все свидетельства в пользу сохранения ощущений в каком-либо одном чувстве распространяются на остальные. Таким образом, все пять внешних чувств можно считать разновидностями одного; вкус весьма близок к осязанию, запах – к вкусу, а зрение и слух – друг к другу.

Положение 4. Внешние предметы, запечатленные во внешних чувствах, вызывают сначала в нервах, в которых они запечатлены, а затем в головном мозгу вибрации малых и, можно даже сказать, бесконечно малых мозговых частиц.

Эти вибрации представляют собой движение назад и вперед малых частиц; они такого же рода, как и колебания маятников и дрожание звучащих тел. Следует полагать, что они должны быть чрезвычайно краткими и малыми, чтобы не иметь ни малейшей возможности потревожить или сдвинуть все тело нервов или головного мозга. Ибо полагать, что сами нервы должны вибрировать как музыкальные струны, является в высшей степени абсурдным; это никогда и не утверждалось сэром Исааком Ньютоном или кем-либо из тех, кто [правильно] понял его учение о том, что ощущения и движения совершаются посредством вибраций.

Подобным же образом мы должны предположить, что вибрирующие частицы являются частицами низшего порядка, а не теми самыми большими частицами, от которых, по мнению сэра Исаака Ньютона, зависят реакции в химии и цвета природных тел. Отсюда в данном положении я определяю вибрирующие частицы мозга как бесконечно малые.

Положение 5. Вибрации, упомянутые в последнем положении, возбуждаются, распространяются и поддерживаются частично эфиром, т.е.

очень тонкой и эластичной жидкостью, частично же единообразием, непрерывностью, мягкостью и активными силами.

<...> Сэр Исаак Ньютон предполагает, что очень тонкая и эластичная жидкость, которую он называет эфиром, для того чтобы удобно было рассуждать о ней, используя присвоенное ей название, проникает сквозь поры грубых тел, а также сквозь открытые пространства, где нет материи. Он также предполагает, что она более разрежена в порах тел, чем в открытых пространствах, в мелких порах и плотных телах, чем в крупных порах и разреженных телах, и что ее плотность увеличивается по мере удаления от грубой материи, так что, например, она выше на расстоянии одной сотой дюйма от поверхности любого тела, чем на его поверхности, и т.д. Действием указанного эфира он объясняет силы гравитации и сцепления, притяжения и отталкивания наэлектризованных тел, взаимные влияния тел и света друг на друга, действие и передачу тепла, а также возникновение ощущения и движения у живых существ.

<...> Поскольку грубые тела, которые находятся на поверхности земли, испускают частицы воздуха, составляющие тонкую, эластичную жидкость, обладающую большой силой в осуществлении обычных действий природы, представляется правомерным ожидать, что маленькие частицы тел должны соответственно испускать разреженный воздух, т.е. эфир, который равным образом может играть большую роль в тонких взаимодействиях маленьких частиц тел друг с другом. Испускание пахучих частиц, свет, магнитные и электрические потоки могут также служить некоторым доводом в пользу предположения о существовании эфира. Более того, разумно ожидать, что он обладает отталкивающей силой в отношении испускающих его тел и по той же самой причине его частицы могут отталкиваться друг от друга. Поэтому он может быть эластичным, сжимаемым и способным воспринимать вибрации в силу последней причины, а в силу первой может быть разреженнее внутри пор тела, чем в больших открытых пространствах, и становиться более плотным по мере увеличения расстояния от грубой материи. Если мы предположим, что сила притяжения эфира очень мала, а его эластичность, или способность к расширению и отталкиванию, очень велика – а оба эти предположения могут быть высказаны, если мы все это вообще признаем в духе предложений, выдвинутых сэром Исааком Ньютоном, – то его плотность может увеличиваться по мере удаления от грубой материи и быть гораздо меньшей в порах тел, чем в открытых пространствах, лишенных грубой материи.

Гартли Д. Общий взгляд на учение о вибрациях и учение об ассоциации [идей] // Английские материалисты XVIII века: в 3 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1967. – С. 199–208.

ГВАТТАРИ Феликс (1930 – 1992) – французский мыслитель. Активный участник революционного движения 60-х гг., член «Центра инициатив по созданию нового пространства свободы», теоретик и практик антипсихиатрии, соучредитель журнала *Recherches*. Испытал влияние Фрейда, Лакана, Фуко, марксизма. Хотя по роду

профессиональных занятий Гваттари считается психоаналитиком, его теоретические усилия были сосредоточены как раз на противостоянии психоанализу как идеологии. Полемизируя с психоанализом как с частью репрессивной машины современной власти, Гваттари организовал альтернативную психиатрическую клинику La Borde, целью которой была разработка особой «революционной» психиатрической практики. Центральное понятие мышления Гваттари – «желание». В противовес Фрейду и его последователям Гваттари настаивает на несводимости желания к некоему набору побуждений и инстинктоподобных импульсов; желание представляет собой скорее изначально реальность, лежащую в основе как телесного, так и психического мира. Отсюда механистическая, восходящая к Спинозе, терминология Гваттари – понятие «машина желания», а также «технических», «органических», «экологических» и прочих «машин». Наиболее известные публикации Гваттари написаны совместно с Делезом. В соавторстве с последним Гваттари выпустил такие работы, как «Анти-Эдип» (1972), «Тысяча поверхностей» (1980), «Что такое философия?» (1990), а также книгу о Кафке (1975). Из монографий мыслителя наиболее значительны «Психоанализ и трансверсальность» (1972), «Молекулярная революция» (1977), «Машинное бессознательное» (1978), «Шизоаналитические картографии» (1989). Эпатирующий и «безответственный» стиль произведений Гваттари отражал сознательно избранную им стратегию ускользания от бюрократических конвенций.

Малахов В. Современная западная философия: Словарь / В.С. Малахов, В.П. Филатов. – М, 1998. – С. 488.

Жиль Делёз, Феликс Гваттари. Что такое философия?

<...> То, что сохраняется, вещь или произведение искусства, – это блок ощущений, то есть, составное целое перцептов и аффектов.

Перцепты – это уже не восприятия, они независимы от состояния тех, кто их испытывает; аффекты – это уже не чувства или переживания, они превосходят силы тех, кто через них проходит. Ощущения, перцепты и аффекты – это существа, которые важны сами по себе, вне всякого опыта. Они, можно сказать, существуют в отсутствие человека, потому что человек, каким он запечатлен в камне, на полотне или в цепочке слов, сам представляет собой составное целое перцептов и аффектов. Произведение искусства – это существо-ощущение, и только; оно существует само в себе.

Аффектами являются аккорды. Консонантные или диссонантные аккорды звуков или красок суть музыкальные или живописные аффекты. Уже Рамо подчеркивал тождество аккорда и аффекта. Художник создает блоки перцептов и аффектов, но единственный закон его творчества – составное целое должно держаться само собой. Самое трудное для художника – сделать так, чтоб оно само собой стояло. Порой для этого оно должно быть, с точки зрения предполагаемой модели и с точки зрения восприятий и переживаний опыта, геометрически неправдоподобным, физически ущербным, органически аномальным; но в этих возвышенных ошибках раскрывается художественная необходимость, если внутренне они помогают целому стоять (или сидеть, или лежать) само собой. В живописи есть свое понятие о возможном, которое не имеет ничего общего с возможным в физике и благодаря которому самые сложные акробатические позы обре-

тают равновесие. И наоборот, есть множество произведений, которые претендуют быть произведениями искусства, а сами не могут устоять ни мгновения.

<...> Но хотя методы весьма разнообразны, не только в зависимости от вида искусства, но и в зависимости от автора, тем не менее, можно охарактеризовать основные типы памятников, или «разновидности» составных целых ощущения. Это вибрация, характеризующая простое ощущение (но и она уже является длительной или составной, поскольку способна подниматься и опускаться, предполагает некую конститутивную разницу уровней, следует некоей невидимой струне – скорее нервной, чем сознательной); объятие или схватка (когда два ощущения перекликаются и тесно сливаются, словно в схватке, схватке чистых «энергий»); удаление, разделение, расслабление (когда два ощущения, напротив, расходятся или разжимают объятия, и тогда их соединяют вместе только свет, воздух или пустота, которые клином втискиваются между ними или в них самих – клином одновременно столь плотным и столь легким, что по мере их расхождения он распространяется во всех направлениях и сам образует блок, которому уже не требуется никакая опора). Ощущение вибрирует – соединяется – раскрывается или разверзается, опустошается. Все эти три типа в почти чистом виде представлены в скульптуре, с ее ощущениями камня, мрамора или металла, которые вибрируют в ритме сильных и слабых тактов, выступов и впадин, переплетаются в могучих схватках, образуют обширные пустоты между группами и внутри группы, где то ли свет и воздух ваяют, то ли они сами изваяны.

Не раз возвышался до перцепта и роман – у Харди, например, дается не восприятие равнины, а равнина как перцепт; океанские перцепты у Мелвилла; городские перцепты или же перцепты зеркала у Вирджинии Вульф. Пейзаж видит. Да и вообще, какой великий писатель не умел творить эти существа-ощущения, которые сохраняют в себе час такого-то дня, степень зноя и такой-то момент (холмы у Фолкнера, степь у Толстого или у Чехова)? Перцепт – это пейзаж до человека, в отсутствие человека. Но ведь во всех этих случаях пейзаж не лишен зависимости от предполагаемых восприятий персонажей, а через их посредство – и от восприятий и воспоминаний автора? Как может быть город без человека или до человека, как может быть зеркало без старухи, которая отражается в нем, даже если сама в него не смотрится? Такова вызывавшая много толкований загадка Сезанна: «человека нет, но он весь в пейзаже». Персонажи лишь постольку существуют, а автор лишь постольку может их создавать, поскольку они не воспринимают пейзаж, а сами входят в него и включаются в составное целое ощущений. Да, Ахав воспринимает море, но он воспринимает его лишь потому, что вступил в отношение с Моби Диком, которое превращает его в становление-китом и образует составное целое ощущений, уже не нуждающееся ни в каком субъекте, – Океан.

<...> Аффекты – это и есть такие становления человека нечеловеком, подобно тому, как перцепты (включая город) суть не-человеческие пейзажи природы.

<...> Аффект точно так же выше переживаний, как перцепт выше восприятий. Аффект – это не переход от одного опытного состояния к другому, а становление человека не-человеком. Ахав не подражает Моби Дику, а Пентесилея не «изображает» собаку – это не имитация, не опытно постижимая симпатия и даже не воображаемое самоотождествление. Это и не сходство, хотя некоторое сходство тут имеется, – просто это сходство лишь продукт. Скорее это предельная близость – из-за тесного слияния двух несхожих ощущений или, наоборот, из-за отдаленности света, улавливающего оба элемента в одном и том же отражении. Андре Дотелю удалось показать у своих персонажей странные становления-растениями: становление-деревом или становление-астрой; по его словам, здесь не одно превращается в другое, а нечто переходит из одного в другое. Это «что-то» нельзя конкретно охарактеризовать иначе, чем как ощущение. Это зона неопределенности, неразличимости, и в каждом из таких случаев вещи, звери и люди (Ахав и Моби Дик, Пентесилея и собака) словно оказываются в той бесконечно удаленной точке, которая непосредственно предшествует их размежеванию в природе. Именно это и называется аффектом. В книге «Пьер, или Двусмысленности» Пьер попадает в такую зону, где он уже неотличим от своей сводной сестры Изабель, и становится женщиной. Одна лишь жизнь творит подобные зоны, в которые водоворотом затягивает людей, и одному лишь искусству дано своим со-творчеством дойти и проникнуть в них. Искусство ведь само живет такими зонами неразличимости, как только его материал, как в скульптуре Родена, переходит в ощущение. Это и есть блоки.

<...> Три вида мысли пересекаются, переплетаются, но без всякого синтеза или взаимоотождествления. Философия вызывает события с помощью концептов, искусство воздвигает памятники с помощью ощущений, наука конструирует состояния вещей с помощью функций. Между этими планами может образовываться плотная ткань соответствий. Но в этой сети имеются и высшие точки, в которых ощущение само становится ощущением концепта или функции, концепт – концептом функции или ощущения, функция – функцией ощущения или концепта. Причем не успел появиться один из этих элементов, а другой уже наготове, пока еще неопределенный или неведомый. Каждый элемент, сотворенный в том или ином плане, тянет за собой другие, инородные себе элементы, которые еще предстоит творить в других планах, – мышление как гетерогенез. Правда, в этих кульминационных точках нам грозят и величайшие опасности: либо вернуться к мнению, от которого мы желали выйти, либо низвергнуться в хаос, которому мы желали противостоять.

<...> Мозг говорит «Я», но «Я» – это другой. Это уже не прежний мозг, состоящий из вторичных коннекций и интеграций, хотя в нем нет ничего трансцендентного. И это «Я» – не только «я понимаю» мозга-философии, но и «я ощущаю» мозга-искусства. Ощущение также образует собой мозг, как и концепт. Если рассматривать только нервные коннекции «возбуждение – реакция» и церебральные интеграции «восприятие – действие», то не встанет вопроса о том, в какой же момент пути и на каком уровне появляется ощущение, – ибо оно все время предполагается и держится поодаль. Такое положение «поодаль» – не противоположность, а коррелят парения. Ощущение – это и есть возбуждение, но не постольку, поскольку оно распространяется постепенными переходами и выливается в реакцию, а постольку, поскольку оно сохраняется, то есть сохраняет свои вибрации. В ощущении вибрации возбудителя сжимаются на некоторой нервной площади или в некотором мозговом объеме; не успело исчезнуть предыдущее ощущение, как уже появляется следующее. Таким своеобразным способом оно отвечает хаосу. Ощущение вибрирует само по себе, так как в нем сжаты вибрации. Оно сохраняется само по себе, так как сохраняет вибрации, – оно представляет собой Памятник. Оно дает переключки, потому что в нем перекликаются его обертоны. Ощущение – это сжатая вибрация, ставшая качеством, разновидностью. Поэтому мозг-субъект называется здесь душой или силой, ибо одна лишь душа способна сохранить в сжатом виде то, что материя рассеивает, то есть излучает, разбрасывает, отражает, преломляет или претворяет. Поэтому нам не найти ощущение, ограничиваясь одними лишь реакциями и получающими в них свое продолжение возбуждениями, одними лишь действиями и отражающимися в них восприятиями; на самом деле душа (или, скорее, сила), как писал Лейбниц, ничего не делает и вообще не действует, а всего лишь присутствует и сохраняет; сжатие – это не активность, а чистая пассивность, это созерцание, где предыдущее сохраняется в следующем. Таким образом, ощущение располагается в другом плане, нежели механизмы, динамизмы и финальности, – это план композиции, где ощущение формируется путем сжатия своих составляющих и, составляясь вместе с другими ощущениями, которые оно также сжимает. Ощущение есть чистое созерцание, ибо сжатие возможно лишь при созерцании, при самосозерцании в смысле созерцания элементов, из которых сам производишь. Созерцать – значит творить, ощущение – это таинство пассивного творчества. Ощущение наполняет план композиции и наполняется само, наполняясь созерцаемым им; оно и «enjoyment» и «self-enjoyment». Оно – субъект, а вернее инъект. У Плотина все вещи определялись как созерцания – не только люди и животные, но и растения, земля и камни. Мы созерцаем не Идеи посредством концепта, а элементы материи посредством ощущения. Растение созерцает, сжимая их в себе, элементы, из которых происходит, – свет, углерод и соли, – и само наполняется красками и запахами, которые в каждом конкретном случае квалифици-

руют его как разновидность, как композицию; оно представляет собой ощущение в себе. Как будто цветок сам чувствует свой запах, ощущая составляющие его элементы, делает, словно первые попытки зрения или обоняния, и лишь впоследствии он станет объектом восприятия или даже ощущения со стороны существа, наделенного нервами и мозгом.

<...> Конечно, причинностные, ассоциативные, интегративные суждения внушают нам мнения и верования, которые, по словам Юма, суть не что иное, как способы чего-либо ожидать или что-либо распознавать (включая в это «что-либо» и «ментальные объекты»): скоро пойдет дождь, вода скоро закипит, это самая короткая дорога, это та же самая фигура в другом виде... Но хотя подобные мнения часто вкрадываются в научные пропозиции, они не являются их частью, и в науке такие процессы подчинены операциям иного рода, образующим деятельность познания и связанным со способностью познания – третьей страницей мозга-субъекта, столь же творческой, как и две первые. Познание – это не форма и не сила, а функция: «я функционирую». Субъект предстает теперь как «экзъект», поскольку он извлекает элементы, главная характеристика которых – отличие, различие: это пределы, константы, переменные, функции, все те функтивы и проспекты, которыми образуются члены научной пропозиции. Геометрические проекции, алгебраические подстановки и преобразования состоят не в том, чтобы распознать нечто сквозь ряд вариаций, а в том, чтобы различать переменные и постоянные величины или, скажем, все более точно разграничивать члены, стремящиеся к тому или иному из ряда пределов.

<...> С этой точки зрения, фундаментальные акты научной способности познания – на наш взгляд, следующие: полагание пределов, обозначающих отказ от бесконечных скоростей и начертание плана референции; определение переменных величин, которые организуются в серии, стремящиеся к этим пределам; координация независимых переменных, чтобы установить между ними или их пределами необходимые отношения, от которых зависят различные функции (так что план референции представляет собой одну сплошную деятельность координации); определение смесей или состояний вещей, которые соотносятся с координатами и к которым отсылают функции.

<...> Есть и еще одна операция, которая свидетельствует как раз о неистребимости хаоса – не только вблизи плана референции или координации, но и в извивах самой его переменной поверхности, всякий раз принимающей новый рельеф. Речь идет об операции бифуркации, индивидуации: от нее зависят состояния вещей, а те неотделимы от потенциалов, которые они берут себе прямо из хаоса.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – С. 208–209, 214–215, 220–221, 254–255, 270–271, 274–275.

ГЕГЕЛЬ Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831) – немецкий философ, создатель развернутой философской системы, построенной на принципах «абсолютного идеализма», диалектики, системности, историзма. Система Гегеля задумана как воплощение основных принципов и фундаментальных идей его философии. Эти главные принципы, или основополагающие идеи, философии Гегеля суть: абсолютный идеализм в форме логицизма; системность; историзм; диалектика; теологизм. Более специфические принципы и методологические идеи: тождество бытия и мышления; восхождение от абстрактного к конкретному; «двойной принцип» (разумность действительного и действительность разумного). Принцип системности реализуется в целостности системы, скрепленной понятийным единством, использующей категориальный каркас, который подробнейшим образом обрисован в гегелевской логике. Первая часть и одновременно фундамент системы – логика, точнее, «наука логики». Само превращение логики в основание системы, а также – в качестве всеобщей логики понятий, переходов от одной стадии логического мышления к другой – в систематизирующую модель (в метафизическом плане закрепится как первенство логической идеи перед «идеей природы» и «реального духа») есть воплощение логицизма как важнейшего принципа зрелой философии Гегеля. При этом в рамках логицизма Гегель утверждает исходное первенство мышления, прежде всего мышления в понятиях и понятия как такового в качестве цели и движущей силы духа. Путь понятия мыслится как многоступенчатое восхождение от первых, еще абстрактных его определений в категориальной сфере бытия – через сферу сущности – в лоно понятия в собственном и высшем смысле, понятия как «конкретного», впитывающего все богатство его определенностей (логицизм понятия). Метафизическое обоснование логицизма понятия – это утверждение об инобытийном «предсуществовании» мышления, соответственно понятия в природе, конкретном духе, реальной истории и его «возвращении к самому себе» в логике. Здесь находит яркое и четкое воплощение объективный идеализм логицистского толка, специфический именно для системы Гегеля. Вторая часть философской системы Гегеля – философия природы, которая дает «теоретическое», «мыслительное рассмотрение природы и стремится к познанию природного всеобщего». Третья часть философской системы Гегеля, философия духа, имеет своим теоретико-методологическим фундаментом самое широкое понятие – понятие абсолютного духа, провозглашаемого «окончательной истиной» и завершением всех других понятий, видоизменений и разделов духа – «природы» (трактуемой как инобытие, т.е. Несобственное бытие духа), «конечного духа», логической идеи. Здесь находит наиболее яркое проявление абсолютный идеализм Гегеля. В философии духа Гегель имеет место богатая дифференциация «духа», его форм и структур. Членение на субъективный, объективный и (собственно) абсолютный дух учитывает то, где и как дух обретает реальное существование, воплощение: субъективный дух – в человеческом индивидууме; объективный дух реализуется в «объективных формах» права, морали, религиозных и научных сферах активности; абсолютный дух воплощается в формах культуры: искусстве, религии, философии. Соответственно вся сфера философии духа как бы «нанизывает» на развивающиеся и «восходящие» формы духовности самые разнообразные структуры индивидуальной и социальной деятельности человека и человечества. В частности, сфера объективного духа – это богато разветвленная и проработанная социальная философия Гегеля. Философия абсолютного духа объединяет в единый системный комплекс эстетику, философию религии, филос. Осмысление самой философии и ее истории, философию истории. Это своего рода философия духовной культуры. Не меньшее значение приобретают структурирование и изучение духа и духовности в таких их «срезах», аспектах, измерениях, которые определяются понятиями «сознание», «самосознание», «чувственное познание», «рассудок», «разум», «мышление», «понятие», «идея». Эти понятия в трактовке

Гегеля, в свою очередь, приобретают богатую разветвленность и диалектическую взаимосвязь.

Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004 – С. 168.

Гегель. Феноменология духа

Такова вещь восприятия; и сознание определено как то, что воспринимает, поскольку эта вещь есть его предмет; оно должно только принять (nehmen) его и относиться как чистое постижение; то, что для него благодаря этому получается, есть истинное (das Wahre). Если бы при этом принятии само сознание как-нибудь действовало, оно такой прибавкой или вычетом изменяло бы истину. Так как предмет есть истинное и всеобщее, самому себе равное, создание же есть для себя изменчивое и несущественное, то с ним может случиться, что оно неправильно постигнет предмет и впадет в иллюзию. Воспринимающее обладает сознанием возможности иллюзии; ибо во всеобщности, которая есть принцип, само инобытие непосредственно для него, но как ничтожное, снятое. Поэтому его критерий истины состоит в равенстве с самим собой, а его поведение – в том, чтобы постигать как равное с самим собой. Так как для него в то же время существует (ist) разное, то оно есть некоторое соотнесение разных моментов его постижения; но если в этом сравнении обнаруживается неравенство, то это не есть неистинность предмета (ибо он есть то, что равно себе самому), а есть неистинность процесса восприятия.

Посмотрим теперь, какой опыт совершает сознание в своем действительном процессе восприятия. Для нас этот опыт уже содержится в только что данном развитии предмета и отношения к нему сознания; и он будет только развитием имеющихся тут противоречий. – Предмет, который я воспринимаю (den ich aufnehme), предстает как чистая единица¹, я также замечаю (werde ich... gewahr) в нем свойство, которое всеобщее, а благодаря этому выходит за пределы единичности. Первое бытие предметной сущности как некоторой единицы не было, следовательно, его истинным бытием; так как предмет есть истинное, то неистинность относится ко мне, а постижение было неправильным. В силу всеобщности свойства я должен предметную сущность принимать скорее как некоторую общность (Gemeinschaft) вообще. Я воспринимаю, дальше, свойство как определенное, противоположное другому и исключаящее его. Следовательно, на деле я неправильно постигал предметную сущность, когда я определял ее как некоторую общность с другими или как непрерывность, и я должен, напротив, в силу определенности свойства разделить непрерывность и установить сущность как исключаящее «одно». В обособленном «одном» я нахожу так много таких свойств, которые не воздействуют друг на друга, а равнодушны друг к другу; следовательно, я неправильно воспринимал предмет, когда я постигал его как нечто исключаящее; как прежде он был только непрерывностью вообще, так теперь он – всеобщая совокупная

(gemeinschaftliches) среда, в которой из множества свойств как чувственных всеобщностей каждое есть для себя и, будучи определенным, исключает другие. Но простое и истинное, которое я воспринимаю, не есть поэтому и всеобщая (allgemeines) среда, а есть единичное свойство для себя, которое, однако, в таком виде не есть ни свойство, ни определенное бытие; ибо оно теперь не находится ни в «одном», ни в соотношении с другими. Но свойство оно есть только в «одном», и определено оно только в соотношении с другими. В качестве этого чистого соотнесения себя с самим собою оно остается только чувственным бытием вообще, так как у него нет более характера негативности; и сознание, для которого теперь есть чувственное бытие, есть только мнение, т.е. оно целиком покинуло область восприятия и ушло обратно в себя. Однако чувственное бытие и мнение само переходит в восприятие; я отброшен назад к началу, и меня опять захватывает движение по тому же кругу, которое снимает себя и в каждом моменте и как целое.

Итак, сознание необходимо проходит опять по этому кругу, но вместе с тем проходит иначе, чем в первый раз. А именно, оно на опыте узнало относительно процесса восприятия, что результат и истинное в нем есть его растворение или рефлексия из истинного в себя самого. Тем самым определилось для сознания, каково по существу его восприятие, а именно, оно есть простое чистое постижение, а в своем постижении сознание вместе с тем рефлектируется в себя из истинного. Это возвращение сознания в самого себя, непосредственно вмещающееся в чистое постижение, – ибо оно оказалось существенным для процесса восприятия, – изменяет истинное. Сознание в то же время признает эту сторону как свою и принимает ее на себя, благодаря чему, следовательно, оно получит истинный предмет чистым. Таким образом, теперь, как это было в чувственной достоверности, в процессе восприятия имеется сторона, показывающая, что сознание оттесняется обратно в себя, но прежде всего не в том смысле, в каком это было при чувственной достоверности, [т.е.] как если бы истина восприятия относилась к сознанию, а напротив – оно признает, что неистинность, которая при этом получается, относится к нему. Но благодаря этому признанию оно в то же время способно снять эту неистинность; оно различает свое постижение истинного от неистинности своего восприятия, исправляет неистинность, и поскольку оно само предпринимает (vornimmt) это исправление, истина как истина (Wahrheit) восприятия (Wahrnehmen), без сомнения, относится к сознанию. Поведение сознания, которое мы должны теперь рассмотреть, следовательно, таково, что оно уже не просто воспринимает, а сознает также свою рефлексия в себя и отделяет ее от самого простого постижения.

Итак, прежде всего я замечаю (ich werde gewahr) вещь как «одно» и должен удержать ее в этом истинном (wahren) определении; если в движении восприятия встречается что-нибудь противоречащее этому, то это

следует признать моей рефлексией. В восприятии обнаруживаются также разнообразные свойства, которые кажутся свойствами вещи; однако вещь есть «одно», и относительно этого разнообразия, благодаря которому она перестает быть «одним», мы сознаем, что оно исходит от нас. Следовательно, на деле эта вещь – белая только в наших глазах, а также острая – на наш вкус, а также кубическая – на наше осязание и т.д. Все разнообразие этих сторон мы берем не из вещи, а из себя; они, таким образом, распадаются для нас соответственно нашему глазу, совершенно отличному от языка, и т.д. Мы тем самым представляем собой всеобщую среду, в которой такие моменты обособляются и суть для себя. Благодаря тому, следовательно, что определенность – быть всеобщей средой – мы рассматриваем как нашу рефлексию, мы сохраняем равенство вещи с самой собой и ее истину, состоящие в том, что вещь есть «одно».

Но эти разнообразные стороны, которые сознание принимает на себя, определены – каждая для себя рассматривается так, как она находится во всеобщей среде; белое есть только в противоположении черному и т.д., и вещь есть «одно» именно в силу того, что она противопоставляет себя другим [вещам]. Но она исключает из себя другие не постольку, поскольку она есть «одно», – ибо быть «одним» означает всеобщее соотнесение себя с собою, и благодаря тому, что она есть «одно», она, напротив, равна всем, – а исключает их в силу определенности. Следовательно, вещи сами суть в себе и для себя определенные вещи; они обладают свойствами, которыми они отличаются от других вещей. Так как свойство есть собственное свойство вещи или определенность, присущая ей самой, то она обладает не одним свойством. Ибо, во-первых, вещь есть истинная вещь, она есть в себе самой; а то, что в ней есть, есть в ней в качестве ее собственной сущности, а не в силу других вещей; следовательно, определенные свойства суть, во-вторых, не только в силу Других вещей и для других вещей, а суть в ней самой; но они определенные свойства в ней только благодаря тому, что их несколько и они друг от друга отличаются; и в-третьих, так как они суть, таким образом, в вещности, то они суть в себе и для себя и равнодушны друг к другу. Следовательно, поистине сама вещь – белая, а также кубическая, а также острая и т.д., или: вещь есть «также» (*das Auch*), или всеобщая среда, в которой множество свойств существует одно вне другого, не касаясь и не снимая друг друга; и вещь, принимаемая таким образом, принимается как истинное (*als das Wahre genommen*).

При этом процессе восприятия сознание вместе с тем сознает, что оно также рефлектируется в себя само и что в процессе восприятия выступает момент, противоположный этому «также». Но этот момент есть единство вещи с самой собою, которое исключает из себя различие. Оно есть поэтому то единство, которое сознание должно принять на себя; ибо сама вещь есть устойчивое существование многих разных и независимых свойств. Таким образом, о вещи говорится, что она есть белая, а также кубическая,

а также острая и т.д. Но поскольку она – белая, она – не кубическая, а поскольку она – кубическая, а также белая, она – не острая, и т.д. Сведение этих свойств в «одно» принадлежит только сознанию, которое поэтому не должно допускать, чтобы они совпадали в «одно» в вещи. С этой целью оно привносит [это] «поскольку», с помощью которого оно удерживает их одно вне другого, а вещь сохраняет как «также». Бытие «одним» принимается сознанием на себя лишь в том строгом и собственном смысле, что то, что называлось свойством, представляется в качестве свободной материи. Вещь, таким образом, возведена в подлинное «также», так как она становится собранием материй и вместо того, чтобы быть «одним», превращается в некоторую лишь охватывающую поверхность.

Если мы оглянемся на то, что сознание прежде принимало на себя и что принимает теперь, и что оно прежде приписывало вещи и что приписывает теперь, то оказывается, что оно попеременно делает как себя само, так и вещь, и тем и другим: чистым «одним», лишенным множественности, и некоторым «также», разложенным на самостоятельные материи. Сознание, следовательно, посредством этого сравнения находит, что не только его воспринимание как принятие истинного (*sein__Nehmen des Wahren*) содержит в себе разнообразие постигания и ухода обратно в себя, но что больше того, само истинное, вещь, обнаруживается этим двойным способом. Таким образом, налицо опыт, говорящий о том, что вещь проявляет себя для постигающего сознания определенным способом, но что в то же время из того способа, каким она предстает сознанию, она рефлектируется в себя, или: в самой себе она заключает некоторую противоположную истину.

<...> Но это подтверждение смертью в такой же мере снимает истину, которая должна была отсюда следовать, как тем самым и достоверность себя самого вообще, ибо подобно тому, как жизнь есть *естественное* положительное утверждение (*Position*) сознания, самостоятельность без абсолютной негативности, так и смерть есть *естественная* негация (*Negation*) его, негация без самостоятельности, негация, которая, следовательно, остается без требуемого значения признавания. Хотя благодаря смерти достигается достоверность того, что оба рисковали своей жизнью и презирали ее и в себе и в другом, но не для тех, кто устоял в этой борьбе. Они снимают свое установленное в этой чуждой сущности сознание, которое есть естественное наличное бытие, или: они снимают себя, и снимаются в качестве *крайних терминов*, желающих быть для себя. Но тем самым из игры сменяется исчезает существенный момент – момент разложения на крайние термины противоположных определенностей – и средний термин смыкается в некоторое мертвое единство, которое разлагается на мертвые, лишь сущие, не противоположенные крайние термины; и оба не отдают себя друг другу и не получают себя обратно друг от друга через посредство сознания, а лишь равнодушно как вещи предоставляют друг

другу свободу. Их дело – абстрактная негация, – не негация сознания, которое *снимает* так, что *сохраняет* и *удерживает* снятое и тем самым переживает его снимаемость.

В этом опыте самосознание обнаруживает, что жизнь для него столь же существенна, как и чистое самосознание. В непосредственном самосознании простое «я» есть абсолютный предмет, который, однако, для нас или в себе есть абсолютное опосредствование и имеет [своим] существенным моментом прочную самостоятельность. Разложение вышеназванного простого единства есть результат первого опыта; благодаря ему выявлено чистое самосознание и сознание, которое есть не просто для себя, а для другого [сознания], т.е. оно есть в качестве *сущего* сознания или сознания в виде *вещности*. Оба момента существенны; так как они на первых порах неравны и противоположены и их рефлексия в единство еще не последовала, то они составляют два противоположных вида сознания: сознание самостоятельное, для которого для-себя-бытие есть сущность, другое – несамостоятельное, для которого жизнь или бытие для некоторого другого есть сущность; первое – *господин*, второе – *раб*.

Гегель. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. – С. 64–68, 100–101.

ГОББС Томас (1588 – 1679) – английский философ. Родился в г. Мамзбери, в семье приходского священника. По окончании Оксфордского университета был гувернером лорда Кавэндиша, с которым много путешествовал по Европе. Его первый труд – «Элементы законов», в котором он выступает как решительный защитник монархии. В трактате «О гражданине» и дополняющих его работах «О теле» и «О человеке» Гоббс излагает свои философские, социальные и политические воззрения. По Гоббсу, существует только тело, а все явления, происходящие в теле, можно свести к движению. Ощущение тоже есть движение мозга. Он считал, что нет другого добра и зла, кроме удовольствия и страдания, что все наши чувства представляют собой видоизменения эгоизма. В области права преследование наибольшей выгоды является единственным разумным правилом. Искать наслаждения и избегать страдания – таков естественный закон и сущность того, что называется нравственностью. Человек является естественным врагом других людей. Происходит война всех против всех, и в этой войне побеждает сильнейший. Стремление к высшему счастью человечества является естественным законом, логическое следствие которого есть обязательное стремление к миру. Для этого необходимо отказаться от своего абсолютного права на все. Вознаграждением за этот отказ будет общественный договор, несоблюдение которого ведет к войне. Гарантом соблюдения общественного договора является государство. Так, Гоббс описал возникновение государства в своем труде «Левиафан». Он считал: для того, чтобы установить власть, гарантирующую мир, воля всех должна подчиняться воле одного. Это самоотречение закрепляется политическим договором, который связывает подданных друг с другом и всех вместе с государем, но при этом не является обязательным для самого государя.

Справочник по философии / Под ред. В.С. Ермакова. – СПб., 2003. – С. 93.

Томас Гоббс. Человеческая природа

Глава IV. 1. О рассуждении. 2. О связи мыслей. 3. О блуждании. 4. О пронциательности. 5. О воспоминании. 6. Об опыте. 7. Об ожидании. 8. О

догадках. 9. О знаках. 10. О прозорливости. 11. О предостережениях относительно умозаключений из опыта.

1. Последовательность представлений, их порядок или связь могут быть случайными, как это бывает большей частью в сновидениях, или же строго определенными, как это бывает тогда, когда предшествующая мысль необходимо вызывает последующую; во втором случае это – рассуждение. <...>

2. Причиной связи или последовательности представлений является их первоначальная связь или последовательность в тот момент, когда они были вызваны чувственным восприятием.

3. <...> в чувственном восприятии бывает известная связь представлений, которую можно назвать блужданием. <...> Примером последнего может служить человек, ищущий на земле потерянную им маленькую вещь, охотничья собака, потерявшая след и бросающаяся во все стороны, или болонка, без толку перепрыгивающая с места на место. В этих случаях начало всегда произвольно.

4. Другой вид перехода мыслей мы наблюдаем в том случае, когда определенное стремление дает человеку отправную точку, как в приведенном выше примере, где слава, к которой человек стремится, заставляет его думать о ближайших средствах для ее достижения, а последние в свою очередь – о ближайших средствах для достижения этих средств и т.п. Это римляне называли проницательностью, а мы можем назвать преследованием или выслеживанием <...>.

5. Кроме того, бывает другого рода переход мыслей, имеющий своим началом желание найти потерянную вещь. При этом переходе мыслей мы от данного момента возвращаемся к предыдущему. <...> И это есть то, что мы называем воспоминанием.

6. Воспоминание о последовательности вещей, т.е. о том, что было раньше, что позже и что сопутствовало, называется опытом.

7. <...> Наше представление о будущем образуется при помощи нашего представления о прошлом, или, вернее, мы даем прошлому в относительном смысле имя будущего. <...> Таким образом, воспоминание становится предвидением будущего, т.е. вызывает в нас ожидание того, что должно случиться.

8. Точно также если человек видит в настоящем нечто уже виденное им раньше, то он полагает, что наблюдаемому в данный момент явлению должно было предшествовать явление, однородное с тем, которое предшествовало виденному раньше явлению. <...> И это называется догадкой.

9. Когда человек столь часто наблюдал, как за одинаковыми причинами следуют одинаковые действия, что при виде предшествующего явления каждый раз ждет наступление последующего или при виде последующего явления каждый раз полагает, что имело место предшествующее, однород-

ное с тем, которое наблюдалось им раньше, то он называет предшествующее и последующее явления знаками друг друга. <...>

10. Это познание знаков, приобретенное путем опыта, есть то, в чем кроется разница между более или менее мудрыми людьми, причем под мудростью обыкновенно подразумевают всю сумму человеческих способностей, или познавательную силу. Но такие знаки только предположительны. <...>

Из опыта нельзя вывести никакого заключения, которое имело бы характер всеобщности. Те, кто обладает наиболее богатым опытом, могут лучше всего делать догадки, ибо они знают наибольшее количество знаков, на основании которых они могут строить предположения. <...> Равным образом люди с более живым воображением обладают большей прозорливостью, чем люди с вялым воображением, ибо первые делают больше наблюдений в более короткое время. Прозорливость есть не что иное, как способность делать предположения на основании опыта или знаков.<...>

11. Если благоразумие требует от нас, чтобы в своих догадках относительно прошлых или будущих явлениях мы выводили из опыта заключения насчет того, что существует внутри нас.

Глава VI. 8. Под сознанием чего-либо мы обыкновенно понимаем знание или мнение. Люди говорят, что сознают истинность какой-нибудь вещи, и притом никогда не говорят так, считаю эту вещь сомнительной. Поэтому в этих случаях они или знаю, или допускают, что знают, истинность указанной вещи. Однако когда люди утверждают что-либо, ссылаясь на свое сознание, то из этого вовсе не следует, что они определенно знают истину того, что утверждают. Остается, таким образом, думать, что это слово употребляется теми, кто имеет мнение не только об истинности вещи, но и о своем знании этой истинности, так что истинность предложения является только следствием этого мнения. Я определяю поэтому сознание как мнение об очевидности.

Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 1 / Пер. с лат. и англ.; Сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. – М.: Мысль, 1989. – С. 520–524, 533.

ГРОФ Станислав Ежи (род. 1931) – психолог, антрополог, ученый – экспериментатор, философ, один из наиболее видных представителей трансперсональной психологии и основателей Международной трансперсональной ассоциации. Начал свою карьеру в Чехословакии в качестве психиатра – клинициста. Изучал влияние ЛСД на течение психических болезней, возникающие при приеме ЛСД измененные состояния сознания. С 1967 года продолжал исследования в США, в центре Эсален (Калифорния). Для достижения измененных состояний сознания после запрещения ЛСД использовал особую технику дыхания (т.н. холотропное дыхание). Считая, что в видениях, возникающих у испытуемых во время сеансов, обнаруживается связь с опытом рождения (т.н. пренатальные матрицы) и с мифологией различных культур, с мистическими учениями и древними культами, полагал, что в это время реально происходит выход на уровень «космического сознания» (в отличие от Т. Лири, по мнению которого возникающие галлюцинации такого прямого отношения к действительности не имеют).

Гроф заявлял, что его исследования лежат в том же русле, что и квантово-релятивистская теория информации и систем, теория И. Пригожина и т.п. Призывал современных исследователей сознания отрешиться от концептуальных ограничений механистической науки, таких как абсолютизация существующих физических границ, локальность связей, линейность времени, представление о материи как о субстрате сознания, противопоставляя этому концепцию единства всего живого на земле (считая при этом живым практически все сущее, включая растения и минералы) и всепроникающей мощи сознания, единого с этим живым. Так, по мнению Гроффа, полученные во время психоделических сессий данные дают основания считать, что сознанию принципиально доступна связь со всем существующим на земле и за ее пределами в настоящем, прошлом и будущем. Способность воспринимать события макро- и микрокосмоса или как-то другим образом знать о них. Психика в учении Гроффа представляется не эпифеноменом материи, а явлением, соразмерным универсуму.

Философия. Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 195.

Станислав Гроф. Путешествие в поисках себя

Планетарное сознание. В этом типе трансперсональных переживании сознание человека расширяется до такой степени, что кажется охватывающим все аспекты существования нашей планеты, в том числе геологическую субстанцию с ее минеральным царством, так же как биосферу со всеми формами жизни, включая людей. С этой точки зрения вся Земля представляется одним сложным организмом, космическим единством, различные аспекты которого – геологический, биологический, психологический, культурный и технологический – могут рассматриваться как проявления концентрированного стремления достичь более высокого уровня эволюции, интеграции и самоактуализации.

Эти переживания, как правило, включают также мифологическое измерение, имеющее определенно духовное качество.

Земля воспринимается как Мать-земля или божественное существо, как греческая богиня Гея. Легко убедиться, что процессы, протекающие на Земле, руководимы высшим разумом, намного превосходящим наш, и что к этому высшему разуму следует относиться с уважением и доверием, не пытаясь вмешиваться в его деятельность с нашей ограниченной точки зрения. Эти представления, неоднократно возникавшие в необычных состояниях сознания у разных людей, недавно получили подтверждение в новейших научных исследованиях.

Грегори Бэйтсон, достигший в своей работе блестящего синтеза точек зрения кибернетики, теории информации и теории систем, эволюционной теории, антропологии и психологии (Bateson, 1979), пришел к выводу, что не только возможно, но и логически необходимо предполагать существование психических процессов на всех уровнях естественных феноменов достаточной сложности – на уровне клеток, органов, тканей, организмов, групп животных и людей, экосистем и даже Земли и Вселенной как целого. В этом обра-

зе мышления наука вновь пришла к старому представлению о *deus sive natura*, существовании имманентного Бога, как говорил об этом Спиноза.

Совершенно независимо Джеймс Лавлок собрал в своей книге *«Гая: новый взгляд на жизнь на Земле»* (Lovelock, 1979) свидетельства того, что тонкие гомеостатические механизмы, поддерживающие постоянство температуры Земли и концентрацию ключевых компонентов (солей, кислорода, аммиака и озона) в атмосфере, океанской воде и почве, заставляют предположить, что Земля подобна разумному организму. К аналогичным выводам пришли Теодор Роззак в своей книге *«Личность-планета»* (Roszak, 1978) и Питер Рассел в книге *«Глобальный мозг»* (Russel, 1983).

Следующий пример планетарного сознания является отчетом о сеансе холотропного дыхания молодой женщины из Германии, участвовавшей несколько лет назад в нашем пятидневном семинаре.

Сначала я чувствовала себя Великой Матерью-богиней, Матерью-землей, затем это перешло в действительное превращение в планету Земля. Было понятно, что я – Земля – являюсь живым организмом, разумным существом, старающимся понять себя, развить более высокий уровень сознания и вступить в общение с другими космическими существами.

Металлы и минералы, составляющие планету, были моими костями, скелетом. Биосфера – растительная жизнь, животные, люди – моей плотью. Я чувствовала в себе циркуляцию воды: из океанов – в тучи, оттуда – в маленькие ручейки и большие реки и снова в море. Водная система была моей кровью, и метеорологические изменения – испарение, воздушные потоки, выпадение дождей, снег – обеспечивали циркуляцию, передачу питания и очищение. Коммуникация между растениями, животными и людьми, включая современную технологию – прессу, телефон, радио, телевидение и компьютерные сети, – составляли мою нервную систему, мой мозг.

Я чувствовала своим телом вред, наносимый вкраплениями шахт, больших городов, токсичных и радиоактивных отходов, загрязнением воздуха и воды. Самым странным было то, что я воспринимала ритуалы, совершаемые различными примитивными племенами, и чувствовала их значительную целительную силу и их абсолютную для меня необходимость. Сейчас, в моем повседневном сознании, мне это кажется странным, но во время моих переживаний я была совершенно убеждена, что совершение ритуалов важно для Земли.

Опыт космического сознания. Люди, переживающие отождествление с космическим сознанием, как бы охватывают всеобщность существования и достигают реальности, лежащей в основе всех реальностей. Они переживают несомненную связь с высшим и предельным принципом бытия. Этот принцип является единственной истинной тайной; если воспринято его существование, все остальное может быть понято и объяснено из него. Иллюзия материи, пространства, времени, бесконечное количество форм и уровней реальности

полностью преодолеваются и сводятся к этому таинственному принципу как к своему общему источнику.

Этот опыт безграничен, непостижим и невыразим. Словесная передача и сама символическая структура языка до смешного не подходят для передачи его качества. Наш феноменальный мир и все, что мы переживаем в обычных состояниях сознания, исчезает как дым в свете этого высшего сознания как ограниченные, иллюзорные и идиосинкратические аспекты этой единственной реальности. Этот принцип, очевидно, непостижим рационально, и вместе с тем даже краткое эмпирическое приобщение к нему удовлетворяет все интеллектуальные и философские запросы человека. Все вопросы, которые когда-либо задавались, получают ответ или исчезает потребность задавать какие бы то ни было вопросы.

Наибольшее приближение к описанию этого переживания дает индийское представление о *самчитананда*. Это составное санскритское слово содержит три независимых корня: *сам* – существование, или бытие, *чит* – обычно переводимое как осознание или знание, и *ананда* – блаженство. Бесформенное, безмерное и непостижимое Космическое Сознание лучше всего можно описать как Бесконечное Существование, Бесконечное Сознание или Знание и Бесконечное Блаженство. Однако любые слова относятся прежде всего к феноменам и процессам материальной реальности и поэтому оказываются лишь безнадежной попыткой передать сущность этого трансцендентального принципа.

Единственным средством оказывается написание употребляемых слов с большой буквы, как часто поступают психотические пациенты, отчаянно пытаясь рассказать о своем невыразимом мире. Люди, имевшие подобное переживание, часто говорят, что язык поэтов при всем своем несовершенстве больше подходит для этой цели. Можно упомянуть здесь бессмертное искусство трансцендентальных писателей и поэтов Хильдегарда фон Бингена, Руми, Кабира, Мирабая, Омара Хайама, Калила Джебрана, Рабиндраната Тагора, Шри Ауробиндо.

Следующее переживание из сеанса со 150 миллиграммами кеталара (кетамина) соединяет элементы космического сознания, отождествления с другими людьми и архетипического небесного мира.

Я ощущал присутствие многих моих друзей, с которыми у меня были общие интересы, ценности и взгляды на жизнь или цель в жизни. Я не видел их, но каким-то экстрасенсорным образом воспринимал их присутствие. Мы осуществляли сложный процесс нахождения областей согласия и разногласий между нами, чтобы элиминировать различия с помощью алхимической нейтрализации. В какой-то момент мне показалось, что мы достигли этого и стали совершенно единой сетью, единым существом с ясной целью и без внутренних противоречий. В себе я назвал этот организм «космическим кораблем сознания». Мы начали движение, сочетавшее пространственный полет с очень абстрактно представленной эволюцией сознания.

В предыдущем психоделическом сеансе я пережил и принял философию индийского представления о Вселенной как *лиле*, Божественной игре. В этой космической игре в прятки на каком-то уровне все уже познано и все уже произошло. Единственная задача человека – поднять покрывало невежества и уловить это. То, что я переживал сейчас, было новым и волнующим. Истинная эволюция казалась реальной возможностью, и каждый из нас мог сыграть в этом важную роль. Эта эволюция вела к измерениям, которых я не сознавал в своей повседневной жизни и не видел в предыдущих необычных состояниях сознания.

Движение становилось все быстрее, пока не достигло абсолютного предела, чего-то вроде скорости света в эйнштейновской вселенной. Мы все чувствовали, что можно пробиться за эту границу, но результат был бы совершенно непредсказуемым и может быть опасным. Наша группа была склонна к приключениям, так что мы решили двигаться вперед и встретиться с Неведомым.

Когда предел был преодолен, переживания сдвинулись в измерения, которые трудно описать. Вместо движения через пространство наступило колоссальное расширение сознания. Время остановилось, и мы вошли в состояние, которое я назвал бы сознанием янтаря. Внешним выражением этого состояния, где время замораживается, можно считать то, что живые формы – растения, или насекомые – сохраняются в янтаре без изменений миллионы лет, как и сам янтарь – минерализованная органическая смола.

Мы прошли процесс очищения, в котором из переживания исключался всякий намек на органическую жизнь. Я понял, что это состояние алмаза. Было важно, что алмаз – это чистый углерод, элемент, на котором основана жизнь, и что он возникает в условиях крайних температур и огромного давления. Алмаз как будто бы содержал всю информацию о жизни и природе в абсолютно чистой и конденсированной форме, как всеобщий универсальный компьютер.

Все остальные физические качества алмаза указывали на его метафизическое значение – красота, прозрачность, блеск, твердость, неизменность, способность разделять белый свет на богатый спектр красок. Я начал понимать, почему тибетский буддизм называется ваджраяной. Единственное, как я мог описать это состояние предельного космического экстаза, – это назвать его «алмазным сознанием». Здесь была сосредоточена вся творческая энергия и разумность Вселенной как чистое сознание, существующее за пределами пространства и времени. Это было очень абстрактным, но содержало все формы и тайны творения.

Я плавал в этой энергии как безразмерная точка сознания, совершенно растворившаяся, но поддерживавшая некоторое чувство отдельной самодостаточности. Я ощущал присутствие своих друзей, совершивших со мной это путешествие. Они были бесформенными, но явно присутствовали. Мы чувствовали, что достигли состояния последнего свершения; мы достигли

Источника и последнего предназначения, мы были так близко к Небу, как я только мог себе представить.

Гроф С. Путешествие в поисках себя. – М.: Ин-т трансперсон. психологии: Изд-во Ин-та психотерапии, 2001. – С. 81–83, 158–163.

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Хрестоматия

Часть 1

Редакторы-составители:

кандидат философских наук, доцент А.М.Бобр,

кандидат философских наук, доцент Е.В.Хомич

Ответственный за выпуск:

Е.Н. Новицкий

Подписано в печать май 2012.

Бумага офсетная. Отпечатано на ризографе БГУ.

Тираж 100 экз.