



# СТРУКТУРО- ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ ОСНОВАНИЯ СОЗНАНИЯ

Т.М. Рябушкина

Национальный  
исследовательский  
университет

Высшая  
школа  
экономики



Монографии ВШЭ: гуманитарные науки

Татьяна Рябушкина

**Структуроопределяющие  
основания сознания**

«Высшая Школа Экономики (ВШЭ)»

2020

УДК 12  
ББК 87.52

**Рябушкина Т. М.**

Структуроопределяющие основания сознания /  
Т. М. Рябушкина — «Высшая Школа Экономики (ВШЭ)»,  
2020 — (Монографии ВШЭ: гуманитарные науки)

ISBN 978-5-7598-2222-6

Монография посвящена прояснению теоретико-познавательных оснований структурообразующих связей сознания, таких как пространственность, временность, причинность и др., а также оснований существования в сознании различных типов предметности (например, «живое», «неживое», «прекрасное»). Данные фундаментальные вопросы рассматриваются в контексте смены познавательных установок, определяющих специфику мировоззрения и культуры соответствующей эпохи. Автор реформирует трансцендентально-феноменологический метод исследования сознания, что позволяет избежать трудностей классического априоризма и агностических выводов. Исследование осуществляется на материале новаторски свежей интерпретации мифологии различных народов и западноевропейской философской мысли от Античности до наших дней. Книга будет интересна не только исследователям трансцендентально-феноменологического подхода, но и широкому кругу читателей: психологам, имеющим дело с феноменом «бессознательного»; культурологам, изучающим структурные особенности произведений искусства различных эпох; ученым различных специальностей, чьи исследования связаны с проблемой существования жизни. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

УДК 12  
ББК 87.52

ISBN 978-5-7598-2222-6

© Рябушкина Т. М., 2020

© Высшая Школа Экономики  
(ВШЭ), 2020

# Содержание

Предисловие	7
Глава 1	11
§ 1. Вопрос о зависимости структуры сознания от условий его возможности	11
§ 2. Модель сознания как потока: проблема оснований устойчивости связей	15
§ 3. Вопрос о зависимости связей сознания от восприимчивости к иному	18
§ 4. Проблема условий возможности не формальных, а содержательных связей	20
§ 5. Феноменология: попытка деформализации связей сознания путем раскрытия их имманентности сознанию	22
§ 6. Пассивный синтез: от описания связей к поиску их оснований	26
§ 7. Идея «открытости бытия» в контексте поиска оснований первичных содержаний сознания	29
§ 8. Временность и причинность как связи, объясняющие возникновение новых явлений	32
§ 9. Я как условие возможности опыта: проблема деформализации самости	36
§ 10. Субъективность и темпоральность: отождествление или разграничение?	43
§ 11. Проблема способа включения самосознания в структуру предметного сознания	46
§ 12. Итоги обзора проблемного поля: нахождение отправной точки подхода к проблеме оснований структурной организации сознания	53
Глава 2	55
§ 1. Познающий как условие возможности опыта	55
§ 2. Бесконечность	63
§ 3. Пространственность и симметричность как связи телесного мира	66
§ 4. Временность	70
§ 5. Причинность	73
§ 6. Движение	81
§ 7. Прекрасное	86
§ 8. Всеохватная связь	90
§ 9. Жизнь как явление, связывающее сознательное и досознательное	91
Глава 3	98
§ 1. Живой мир первобытности	98
§ 2. Загробный мир как сознательный образ досознательного	101
§ 3. Рождение и смерть как причинные связи живого мира: общность структуры	103
§ 4. Структурные особенности рождения как причинной связи	105
§ 5. Двуполые существа	107

§ 6. Близнечные существа	109
Конец ознакомительного фрагмента.	112

# Т.М. Рябушкина

## Структуроопределяющие основания сознания

### Предисловие

Цель данного исследования – выявить *фундаментальные связи*, обуславливающие саму *возможность существования* сознания и его *структуру*, и прояснить роль каждой из этих связей в организации опыта и их взаимное отношение.

Современная философия сознания, стремясь не отстать от научных достижений, перестает опираться на свои собственные силы в решении проблемы организации сознательного опыта и заимствует методы науки. Примером такого заимствования может служить разработанная Д. Чалмерсом теория натуралистического дуализма, которая по аналогии с физическими законами полагает законы психофизические, приписывая и тем и другим одинаковый онтологический статус. Надежды на осмысление связей сознательных состояний возлагаются и на когнитивную науку. Однако исследователи, склоняющиеся к натурализму, сталкиваются с неразрешимой проблемой, не возникающей в трансцендентальной философии и феноменологии – так называемой проблемой сознание-тело (*mind-body problem*), проблемой несоизмеримости ментального и физического. Положение о каузальной замкнутости физического мира не оставляет никаких лазеек для обоснования возможности психофизического взаимодействия.

В связи с этим насущным представляется вопрос о возможности собственно философского решения проблемы оснований сознательного опыта путем теоретико-познавательного анализа, учитывающего и преодолевающего трудности трансцендентализма и феноменологии.

Традиционные, характерные для классической теории познания, методы исследования сознания, к которым следует отнести метод рефлексии и связанные с ним трансцендентальный и феноменологический методы, уязвимы для критики. Структурообразующие связи сознания не могут быть выявлены путем непосредственного (рефлексивного) за ним наблюдения, и необходим переход от описания содержаний сознания, выявления их свойств и структуры (феноменологический подход) к рассмотрению этих содержаний с точки зрения условий их возможности (трансцендентальный метод).

О трансцендентальном методе данного исследования можно говорить постольку, поскольку субъективность осмысливается в нем как *условие возможности всякого опыта*.

Исследования условий возможности сознательного опыта – трансцендентальные исследования – традиционно принимали форму *априоризма*. Однако последний объясняет необходимость и общезначимость *формальных* связей, подчиняющих себе разнообразное содержание, но не позволяет объяснить устойчивость *конкретных* связей различных предметов и возможность считать эти связи *знаниями*. Как показывает исследование, с проблемой деформализации оснований сознательного опыта не может справиться не только кантовский априоризм, полагающий существование форм чувственности и мышления, но и гуссерлевский априоризм, пытающийся выйти к «самим вещам» путем описания априори «жизненного мира». Недостаточность *феноменологической дескрипции* универсального априори жизненного мира состоит в том, что она не позволяет продемонстрировать укорененность предметных связей ни в *субъективности* (неясно, почему субъективность должна конституировать именно такие, а не иные «типы интенциональности» и «типы синтетического сплетения»), ни в *ином* по отношению к трансцендентальному субъекту (иное выносится феноменологией «за скобки»). Кроме того,

утверждение о постоянстве типов превращает сознание в систему, неспособную к структурному развитию и исключающую возникновение новых типов явлений.

Предлагаемый в данном исследовании обновленный трансцендентально-феноменологический метод представляет собой *рассмотрение сознательного опыта с точки зрения условий его возможности, но без полагания каких-либо неизменных и необъяснимых априорных форм*. Это открывает возможность решения проблемы деформализации оснований сознательного опыта.

Трансцендентальный и феноменологический методы исследования сознания в их традиционном понимании имеют следствием *агностицизм*.

Кантовский поиск условий возможности опыта сводится к *поиску априорных форм*, подчиняющих себе чувственно данное многообразие, в результате чего возникает непреодолимая пропасть между воспринимаемой реальностью и создаваемыми явлениями: вещи сами по себе оказываются недоступными для познания, и само понятие о них приобретает проблематический характер.

Гуссерлевский подход предполагает, что конституирование смысловых целостностей, конфигураций не является *познанием* некоторой *отличной от них самих* реальности. Такой подход не позволяет усмотреть, что мы *познаем* не только тогда, когда осуществляем феноменологическую дескрипцию тех или иных образований сознания и способов их конституирования, но и тогда, когда эти образования впервые возникают в нашем сознании, не будучи феноменологически оторефлектированы.

Предлагаемый в данной работе метод исследования сознания позволяет избежать агностицизма, поскольку предполагает *установление отношения сознательных представлений к иному*. Разумеется, речь не идет о «прямом контакте» с реальностью. Субъективность осмысливается как *условие возможности* сознания и познания, и отрицается наличие какого-либо непосредственного знания, предваряющего познание и выступающего в качестве его основы. Результатом *восприимчивости* субъекта к иному являются данные, которые многообразны как в отношении элементов, так и в отношении связей, что соответствует многообразию воспринимаемой реальности и создает основу для дальнейшего познания мира разнообразных предметов. Однако эти первичные данные *субъективны* и, кроме того, имеют *досознательный* характер, который объясняется отсутствием у воспринимающего субъекта *восприятия самого себя как воспринимающего*. *Досознательное* рассматривается как *условие возможности различных видов сознательных представлений*<sup>1</sup>.

Исследование досознательного познания как познания, результатом которого является возникновение сознания, позволяет пролить свет на характер и структурные особенности содержаний сознания. Такого рода исследования были начаты мною в монографии «Познание и рефлексия»<sup>2</sup>, здесь ряд идей этой книги представлен в переработанном виде и получает дальнейшее развитие.

Исследование показывает, что следствием того способа, благодаря которому *познание выходит на сознательный уровень*, являются *базисные структуры* сознательного опыта. К таким структурам относятся *бесконечность, пространственность, симметричность, временность, причинность, движение, «всеохватная связь»*.

---

<sup>1</sup> «Досознательное» не следует отождествлять с «бессознательным». Забегая вперед, скажем, что «бессознательное» – это либо перенесенные в область несознаваемого *сознательные* феномены («бессознательная воля», «бессознательное мышление» в немецком идеализме), либо проявления *инстинктивной* жизни человека (например, «вытесненное» из сознания в концепции З. Фрейда). Так или иначе, бессознательное, по сути, относится к познаваемому миру, имеет сознательное происхождение. Досознательное первично по отношению к сознательным представлениям, является *условием их возможности и оказывает влияние на формирование их смыслового содержания*.

<sup>2</sup> Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. М., 2014.



Процесс познания в целом осмысливается как осуществляемое при помощи воображения *приведение* двух различных уровней познания – досознательного и сознательного – *к единству*. Сознательные и досознательные «данные» не могут вступить в прямое противоречие друг с другом, однако их различие смутно чувствуется и обуславливает неудовлетворенность познающего сознательными содержаниями, *чувство дисгармонии*, стремление избавиться от которого является движущей силой процесса познания, протекающего на сознательном уровне.

Метод исследования структурных особенностей тех или иных сознательных представлений состоит в установлении существования *соответственных* им слоев *досознательных* данных, оказывающих влияние на их формирование. Структурные особенности базисных связей сознательного опыта (бесконечности, пространственной связи, временности, причинности и др.) выводятся как результат соотнесения, согласования сознательных построений с одним или несколькими слоями соответственных «данных». В зависимости от *количества* слоев «данных», с которыми должно соотнобразовываться то или иное сознательное построение, происходит его *тиражирование*. Так, например, трехмерность пространства есть результат того, что выстраиваемым на уровне сознания *связям* явлений или их частей соответствуют три различные *соответственные связи*.

Еще одним новым методологическим приемом, используемым в данном исследовании, является рассмотрение процесса познания как процесса принятия, реализации и смены различных *познавательных установок*. Познавательная установка – это один из возможных способов согласования соответственных сознательных и досознательных данных, принятый и применяемый до тех пор, пока он дает значимые результаты. Выяснение сути *познавательной установки той или иной эпохи* (эпоха в данном исследовании понимается как *этап процесса познания*) дает *единый ключ* к осмыслению характерных для нее пространственных, временных, каузальных, эстетических, этических представлений и позволяет вывести их структурные особенности. Именно познавательная установка определяет представления эпохи о потустороннем мире, о жизни и смерти и т.д. Таким образом, если априоризм, характерный для трансцендентально-феноменологической традиции, замыкает сознание в круге одних и тех же неизменных, неразвивающихся форм и типов предметности, то метод данного исследования позволяет осмыслить создаваемый мир как мир, открытый для структурных трансформаций и непредсказуемого развития.

Структурные особенности создаваемого мира первобытности и древних культур, вытекающие из *первичной познавательной установки*, иллюстрируются на примерах, взятых из общемирового культурного наследия, поскольку данная познавательная установка является этапом, на котором пути человеческого познания еще не разошлись. Этот этап представляет собой как бы единый «ствол», от которого будут произрастать различные ответвления познания. Далее речь идет о тех познавательных установках, которые определяют собой развитие западноевропейской культуры. Исследование иных познавательных установок выходит за рамки данной работы.

Модификации базисных структур в зависимости от познавательной установки определяют структурные особенности создаваемого мира каждой эпохи. В ходе исследования становится видно, как одна и та же базисная структура (например, пространство) трансформируется на каждом новом этапе познавательного процесса. Так, например, познавательная установка, состоящая в утверждении того, что создаваемый мир при помощи сознательного творчества может быть преобразован и приведен в гармоничное состояние (эта эпоха примерно соответствует Античности), дает начало пониманию создаваемого, «зримого» мира как *космоса*, творимого из хаоса. Как показывает исследование, из этой установки вытекают такие структурные особенности античного мира, как неуничтожимость жизни, акцентированная пространственность (трехмерность) явлений, неприятие бесконечности, шарообразная форма мироздания и др.

Следующий за Античностью этап познания предлагает принципиально иной способ гармонизации сознательных и досознательных «данных»: предпочтение отдается досознательному, сознательное, «зримое» объявляется заведомо низшим по сравнению с ним, не способным «подняться» до него, и гармония представляется достижимой только благодаря прорыву к иному, несознаваемому, *трансцендентному*. Эта эпоха примерно соответствует Средневековью. Иная познавательная установка привносит в сознание структурные изменения – расщепление сознаваемого мира на два подобных и при этом противостоящих друг другу мира, отрицание реальности пространственных и временных связей вещей, сознание возможности прекращения жизни и др.

Нет смысла в том, чтобы перечислять в предисловии все рассматриваемые в данной работе познавательные установки и вытекающие из них структурные особенности содержаний сознания каждой эпохи. Это не прибавило бы ясности, но вызвало бы сразу множество вопросов, ответы на которые могут быть получены только в процессе чтения основного текста. Каждому этапу познания посвящена отдельная глава, в которой показывается, каким образом формируются структурные особенности сознаваемого мира данной эпохи. Понимание содержания этих глав невозможно без понимания *механизма возникновения сознания вообще* и понимания *оснований базисных структур* (содержание главы 2).

Предлагаемый подход к исследованию сознания позволяет не только выявить особенности структурообразующих связей в их зависимости от познавательной установки, но и осмыслить основания *смены* познавательных установок, определяющих различные этапы познания. При этом, как показывает исследование, в смене познавательных установок нет предопределенности, каждая из них – лишь реализация одной из множества различных логических возможностей гармонизации «данных». Один из важнейших выводов данного исследования состоит в том, что ход процесса познания в целом непредсказуем.

Выявление структурных особенностей базисных связей дает возможность выделить в феноменальной сфере ряд *связанных с ними* образований, *само существование* которых обусловлено теми или иными *структурными требованиями*, вытекающими из способа познания (к таким образованиям относятся, например, двойники, антиподы, триады божеств).

Некоторые из этих феноменов являются «сквозными» для различных эпох, но при этом с началом каждой новой эпохи претерпевают модификации и приобретают неповторимый характер. Так, например, прослеживаются модификации *феномена двойничества*, обусловленного структурными особенностями причинной связи, описывающей удаление из сознания объектов определенного типа – живых существ.

Показывая, каким образом человеческое знание на различных этапах своего существования облекается в общие, обусловленные способом познания, формы, но всякий раз вливает в них новое содержание, данное исследование позволяет выявить необходимые структурообразующие связи сознания и при этом избежать агностических выводов, которые составляют трудность априоризма.

# Глава 1

## Выявление структурообразующих связей сознательного опыта: проблемное поле

### § 1. Вопрос о зависимости структуры сознания от условий его возможности

Исследование структуры сознания не может обойтись без феноменологического описания *сознаваемых* нами содержаний и их организации, как она *сознается* нами. Но является ли такое описание достаточным методом исследования сознания? Первая попытка обоснования положительного ответа на этот вопрос принадлежит Д. Юму. Не желая включать в свою теорию какие-либо необоснованные предпосылки, относительно происхождения содержаний сознания, Юм заявил о возможности их рассмотрения независимо от чего-либо иного: «не чувствую ничего, кроме *сильной* (strong) склонности ярко (strongly) представлять объекты именно так, как они мне представляются»<sup>3</sup>.

Что представляют собой сознаваемые нами («данные» нам) содержания сознания?

«<...> Поскольку все акты и ощущения нашего ума известны нам из сознания, то в силу этого они необходимо должны казаться нам тем, что они есть, и быть тем, чем кажутся. Если все, что проникает в ум, в *действительности* есть восприятие, то невозможно, чтобы оно переживалось как нечто иное. Предполагать это значило бы думать, что мы можем ошибаться даже в тех случаях, когда сознаем что-либо самым непосредственным образом»<sup>4</sup>.

Итак, то, что мы сознаем, с чем мы имеем дело, – это *восприятия*. Юм предлагает следующую их классификацию: «все восприятия ума сводятся к двум классам, а именно к впечатлениям и идеям, которые отличаются друг от друга только различными степенями своей силы и живости. Наши идеи скопированы с наших впечатлений и воспроизводят их во всех частях»<sup>5</sup>. В отличие от впечатлений, идеи могут сохраняться в *памяти*.

Обычно одни и те же простые идеи регулярно соединяются в сложные, и происходит это, по Юму, благодаря ассоциации – способности воображения осуществлять «легкий переход» между идеями, которые обладают такими качествами, как сходство, смежность во времени или пространстве, причина и действие. Подобная ассоциация существует и между впечатлениями.

Связаны ли первичные восприятия между собой как таковые, *помимо ассоциации*, или же они раздельны? Если есть связь, то каков ее характер?

Человеческий ум есть не что иное, как *последовательность* восприятий<sup>6</sup>. При этом «всякое восприятие отличимо от другого и его можно рассматривать как нечто существующее отдельно», и «нет никакого абсурда в отделении любого восприятия от ума, т.е. в разрыве всех его отношений с той связной массой восприятий, которая и образует собой мыслящее суще-

---

<sup>3</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 310.

<sup>4</sup> Там же. С. 241.

<sup>5</sup> Там же. С. 151.

<sup>6</sup> Там же. С. 305.

ство»<sup>7</sup>. Юм отрицает возможность сознания какой-либо *реальной* связи восприятий. Перцепции существуют сами по себе<sup>8</sup>.

Однако можно спросить: не должны ли восприятия быть связанными между собой, поскольку они есть именно *восприятия* и в качестве таковых принадлежат *мне*? Юм отвечает на этот вопрос отрицательно, основываясь на том, что идея о Я как исходной связи всех восприятий не подкрепляется феноменологическим рассмотрением опыта. Я не может быть обнаружено среди первичных восприятий – впечатлений. «Я, или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому по предположению относятся многие наши впечатления или идеи. Если идея нашего я порождается некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше я таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным»<sup>9</sup>.

Невозможно найти Я и среди восприятий, составляющих развитое сознание, так как в уме нет ничего, помимо восприятий, а то, что связывает все без исключения восприятия, само уже не может быть одним из восприятий. «Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия»<sup>10</sup>.

Правда, Юм говорит о чувствах, рассудке, воображении, памяти. Не признает ли он тем самым наличие познавательных способностей, которые существуют иначе, чем восприятия? Некоторые исследователи (Дж. Пасмор, Т. Пенелум<sup>11</sup>) считают, что юмовское объяснение ментальной активности предполагает существование устойчивого Я. Действительно, может ли работа воображения по созданию мира объектов (идей) быть понята без полагания устойчивой самости?

Однако можно помыслить сознание как некую «вселенную перцепций», а работу памяти и воображения – как действие естественных законов, аналогичных природным законам «притяжения» и «отталкивания». «Мы имеем здесь дело с родом притяжения, действия которого окажутся в умственном мире столь же необычными, как в мире природы, и проявляются в первом в столь же многочисленных и разнообразных формах, как и во втором»<sup>12</sup>.

Юм описывает *себя* как «наталкивающегося» на перцепции, «подмечающего» их<sup>13</sup>, но при этом для него Я не является *условием* существования перцепций. Для Юма слова «я наталкиваюсь на перцепции» означают лишь то, что *перцепции сознаваемы*, что они существуют именно как сознаваемые. Не означает ли это, что свойства и связи перцепций определяются условиями возможности быть *сознаваемыми*, данными уму (ум может «пробегать» их)? Юм пишет: «Большинство философов склонны думать, что личное тождество *возникает* из сознания; между тем сознание есть не что иное, как рефлексивная мысль или восприятие»<sup>14</sup>. Первый род впечатлений (впечатления ощущения) и копирующие их идеи независимы от рефлексии, она не является условием их существования. Впечатления второго рода – впечатления рефлексии – предполагают наличие впечатлений первого рода и дают начало идеям рефлексии<sup>15</sup>.

Но не следует ли спросить об основании того, что первичные впечатления и их идеи, будучи нерелексивными, тем не менее, существуют как *восприятия*? Юм не считает необходимым рассматривать вопрос об основании возможности первичных восприятий. Действи-

<sup>7</sup> Там же. С. 255.

<sup>8</sup> Там же. С. 280.

<sup>9</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 297.

<sup>10</sup> Там же. С. 298.

<sup>11</sup> Passmore J. Hume's Intentions. L., 1980; Penelhum T. Hume's Theory of the Self Revisited // Dialogue. 1975. Vol. 14. No. 3.

<sup>12</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 72.

<sup>13</sup> Там же. С. 298.

<sup>14</sup> Там же. С. 325.

<sup>15</sup> Там же. С. 68.

тельно, если существование чего-то представляется *самостоятельным*, то вопрос о том, *почему* это «что-то» обладает именно такими, а не иными свойствами, не имеет смысла. Оно признается *реальностью, свойства которой следует описывать, а не объяснять*. Впечатления для Юма существуют *сами по себе*, независимо от иного, поэтому их свойство быть восприятиями, как и любое другое их свойство, может быть признано не нуждающимся в объяснении. Юм пишет: «<...> поскольку наши восприятия отличны друг от друга и от всего остального во вселенной, то они являются также отдельными и отделимыми друг от друга, могут быть рассматриваемы как существующие отдельно, могут существовать отдельно и не нуждаются ни в чем ином, что поддерживало бы их существование. Следовательно, они субстанции, поскольку данное определение характеризует субстанцию»<sup>16</sup>.

Итак, Юм постулирует существование восприятий, не спрашивая об условиях их возможности, и понимает сознание как систему самостоятельных вещей, образующих единство по законам ассоциации, аналогичным законам природы. Трудности такого понимания выявляются уже в работах самого Юма. Они состоят в невозможности объяснить на основе данной модели структурные особенности сознательного опыта, а именно, наличие в нем *устойчивых целостностей* и связей, в частности, *причинности*.

Действительно, Юм говорит не только о существовании восприятий, но и о *следовании* восприятий друг за другом, а также о том, что они образуют «*связку*». Это влечет за собой вопрос об условиях существования порядка следования восприятий и их принадлежности единой связке.

Сами по себе первичные нерелексивные восприятия отдельны и не образуют связки. Может ли рефлексия, как это утверждает Юм, служить условием возможности *сознания как связки* восприятий? Рефлексия, будучи восприятием, не может схватить сама себя как восприятие, принадлежащее связке. Включить в связку перцепций текущие вторичные идеи – идеи, при помощи которых мы схватываем эту связку, – можно только при помощи новых текущих идей, которые снова нуждаются в схватывании. Таким образом, неизбежен регресс в бесконечность<sup>17</sup>. Схватывающее восприятие и схватываемое не могут принадлежать одной и той же связке, а это означает, что они каждый раз оказываются принадлежащими двум различным «сознаниям».

Не следует ли во избежание регресса признать, что сознание не есть результат рефлексии? Этот ход мыслей в дальнейшем приведет к идее *до- или пре-релексивного сознания* (Ф. Brentano, Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, Д. Захави и др.). Сторонники пререлексивности утверждают, что все восприятия *сознательны*, поскольку они исходно нерелексивным образом сознаются как *мои*, причем свойство быть *моими* является *внутренним, неотъемлемым* их свойством: «<...> данность первого лица есть неотъемлемая часть того, что означает для сознания быть сознательным <...>»<sup>18</sup>.

Однако, в отличие от вопроса об основаниях сознательного характера восприятий как самостоятельно существующих вещей, вопрос о том, *каким образом самосознание может быть включено в структуру каждого сознательного восприятия*, уже не может быть оставлен без рассмотрения, поскольку восприятия, предполагающие сознание о Я, уже не могут претендовать на самостоятельное существование. Не прояснив условий, при которых возможно самосознание, мы не можем рассуждать о свойствах и связях восприятий, в частности, об основаниях их временной упорядоченности.

<sup>16</sup> Там же. С. 280–281.

<sup>17</sup> Ainslie D.C. Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind // Philosophy and Phenomenological Research. 2001. Vol. 62. No. 3. P. 566–570.

<sup>18</sup> Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006. P. 26.

Другим важным вопросом, который поднимает концепция Юма, является вопрос об условиях возможности сознания времени. *Сознание времени* предполагает *сознание связи* восприятий, по меньшей мере, как членов последовательности. Юм пишет: «<...> из последовательности идей и впечатлений мы образуем идею времени, время же само по себе никогда не может предстать перед нами или быть замечено нашим умом»<sup>19</sup>. Что означает юмовское «время само по себе», которое не может быть замечено нашим умом? Фактически речь идет о *реальности потока впечатлений* (смены одних впечатлений другими) как *условии* возможности запечатленной в памяти *последовательности идей*, обеспечивающей *сознание* времени. Философия Юма утверждает существование потока в качестве условия смены восприятий, т.е. закладывает основу будущей тесной связи субъективности и темпоральности.

Заметим, что условие это является необходимым, но не является достаточным, поскольку нерешенной остается проблема оснований *связи* первичных восприятий, т.е. превращения потока восприятий (составляющие юмовского потока отдельны друг от друга) в сознание их *последовательности*, которая есть разновидность связи. Юм пытается решить эту проблему без опоры на рассмотрение условий возможности самосознания.

---

<sup>19</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 94.

## § 2. Модель сознания как потока: проблема оснований устойчивости связей

Попытаемся понять, каковы, по Юму, основания *связей* содержаний сознания.

Юм утверждает, что сознание представляет собой *непрерывную смену* восприятий. «Мы замечаем, что в нашем уме происходит постоянное чередование впечатлений; в силу этого идея времени у нас всегда налицо»<sup>20</sup>.

Но не только впечатления, но и идеи существуют как составляющие потока, мгновенно сменяются другими идеями. Действительно, Юм пишет, что человек есть не что иное, как

«связка или пучок (bundle or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении. Наши глаза не могут повернуться в глазницах без того, чтобы не изменились наши восприятия. Наша мысль еще более изменчива, чем зрение, а все остальные наши чувства и способности вносят свою долю в эти изменения, и нет такой душевной силы, которая оставалась бы неизменно тождественной, разве только на одно мгновение»<sup>21</sup>.

Однако не противоречит ли этой модели сознания-потока наличие памяти как *резервуара* восприятий, в котором они сохранены и не «проходят»? Если образы памяти мгновенны и существуют в потоке, то не останется иного объяснения *связи прошлых и настоящих* восприятий, кроме как на основе допущения того, что идеи, возникающие в каждое следующее мгновение, как бы подхватывают старые идеи, включая их в себя и не давая исчезнуть. Подобное объяснение на основе системы ретенций-теперь-протенций предложил Э. Гуссерль, увидевший, что для того чтобы сознание могло существовать как поток, но при этом быть сознанием устойчивых предметов, необходимо, чтобы в каждый момент «теперь» происходило модифицирующее пересохранение всей совокупности прошедшего.

Приняв модель сознания-потока, Юм сталкивается с трудностью объяснения существования *сложных* (состоящих из различных частей<sup>22</sup>) впечатлений и идей, а также идей «*непрерывных и неизменных объектов*». Напомним, что Юм различает *простые восприятия* (это могут быть как впечатления, так и их слабые образы – идеи), которые не допускают ни различения, ни разделения – и *сложные восприятия*, которые в противоположность простым состоят из различных частей<sup>23</sup>.

Как образуются сложные впечатления и идеи? Чтобы связать вместе исходно отдельные простые перцепции, наш ум должен обозреть их, но как это осуществить, если в следующее мгновение перцепции, подлежащие связыванию, исчезнут, сменятся новыми? Ответ Юма таков: «Воображение представляет простой объект сразу, легко, одним усилием мысли, без изменения или вариации. Связь частей в сложном объекте производит почти такое же действие и вносит такую внутреннюю связь в объект, что воображение переходит от одной его части к другой, не чувствуя этого перехода. Благодаря этому мы представляем, что цвет, вкус, фигура, плотность и другие качества, сочетающиеся в персике или дыне, образуют *одну вещь*»<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Там же. С. 123.

<sup>21</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 298.

<sup>22</sup> Там же. С. 63.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же. С. 269–270.

Однако можно возразить: для перехода воображения от восприятия к восприятию, *каким бы «легким» он ни был*, необходимо их постоянство. Юм оставляет неясным, как наш ум вообще способен связать перцепции, если они существуют только в качестве составляющих потока, в котором нет ничего постоянного, в котором все каждое мгновение сменяется чем-то другим.

Следующий важный вопрос: как возможно сознание объекта, пребывающего неизменным? Юм считает, что мы приписываем *тождество* всякой *последовательности* сходных восприятий. «Мысль так же легко скользит вдоль такой последовательности, как если бы она рассматривала лишь один объект; в силу этого она и смешивает последовательность с тождеством»<sup>25</sup>. Последующее восприятие может быть сходным с предыдущим, но оно не может быть тождественным ему, так как между ними существует по меньшей мере нумерическое различие. «Предположение, что наши сходные восприятия численно тождественны, – грубая иллюзия»<sup>26</sup>.

Связи, создаваемые воображением, – это не реальные связи, а иллюзия, состоящая в том, что мы принимаем отдельное за связанное, сложное – за простое. «Дух – нечто вроде театра, в котором выступают друг за другом различные восприятия <...> в духе нет простоты в любой данный момент и нет тождества в различные моменты, как бы велика ни была наша естественная склонность воображать подобную простоту и подобное тождество»<sup>27</sup>.

По верному замечанию Дж. Стоуна, юмовский тезис о том, что последовательность различных объектов сама по себе не есть устойчивый объект, «является слишком сильным; он может подорвать собственную юмовскую теорию, согласно которой идея идентичности есть идея объекта, “существующего неизменно и непрерывно при предполагаемом изменении времени”»<sup>28</sup>. «Непрерывный и неизменный объект» имеет темпоральную стадию, существующую в момент времени t1 (но не в момент t2), и темпоральную стадию, существующую в момент времени t2 (но не в момент t1). Но тогда этот объект редуцируется к последовательности различных, но связанных объектов просто ходом времени, при котором каждому моменту времени соответствует стадия объекта. Если так, то идея объекта, который остается неизменным и непрерывным во времени, есть для внимательного взгляда идея различия, но не «того же самого», идентичности<sup>29</sup>.

На трудность связывания перцепций Юм указывает в «Приложении» к первой части трактата, правда, там речь идет только о невозможности образования *общей связки перцепций*, т.е. я: «<...> все мои надежды рассеиваются, когда я дохожу до объяснения принципов, связывающих наши последовательные восприятия в представлении (thought) или в сознании. Я не могу найти теорию, которая удовлетворила бы меня в данном отношении»<sup>30</sup>.

Вообще говоря, никакая созданная воображением связь не может иметь устойчивого существования. Как идея она есть лишь отдельное восприятие среди других отдельных друг от друга восприятий, и поэтому ничто следующее за этой идеей в потоке, ничто предыдущее и ничто сосуществующее не может ни каким-либо образом повлиять на нее, ни обеспечить ей сохранение. Ничего устойчивого в опыте на самом деле нет, устойчивость фиктивна.

Выявленная Юмом трудность объяснения существования устойчивых связей в потоке сознания, рассмотренном отдельно, вне связи с иным, заставляет обратиться к вопросу о том, может ли сознание существовать само по себе, не следует ли искать основание устойчивости образований сознания в его отношении к тому, что существует независимо от сознания.

<sup>25</sup> Там же. С. 254.

<sup>26</sup> Там же. С. 266.

<sup>27</sup> Там же. С. 298–299.

<sup>28</sup> Stone J. Hume on Identity: A Defense // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition. 1981. Vol. 40. No. 2. P. 280.

<sup>29</sup> Ibid. P. 280–281.

<sup>30</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 325–326.



Именно такое разрешение трудности Юма предлагает Кант. Удастся ли ему на этой основе выработать подход к объяснению структурной организации опыта в целом?

### § 3. Вопрос о зависимости связей сознания от восприимчивости к иному

Согласно кантовскому «Опровержению идеализма», для того чтобы я мог сознавать свое существование как определенное во времени, необходимо наличие *в восприятии* чего-то *постоянного*, что могло бы служить фоном временных изменений. Но это постоянное как *условие* возможности *внутреннего* опыта, условие возможности представлений само не может быть лишь представлением. Действительно, в качестве *условия* существования *внутреннего* чувства с его формой – временностью – может выступать только такое постоянство, которое отлично от всего, что дается благодаря внутреннему чувству, т.е. есть нечто *внешнее*: «<...> определение моего существования во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю [как находящиеся] вне меня»<sup>31</sup>.

Таким образом, наше сознание собственного отношения посредством внешнего чувства к чему-то постоянному вне нас столь же непосредственно, как эмпирически определенное сознание самого себя посредством внутреннего чувства. Внешнее чувство реально.

Однако обуславливающая роль внешнего чувства сводится к тому, что нам дано многообразное во времени. Постоянство, которое привносится в восприятие благодаря внешнему чувству, не играет *связующей* роли в самом восприятии и поэтому не может служить основанием устойчивых связей опыта. Покажем, что это действительно так.

Кант пишет о том, что *непосредственное* отношение к предметам познание получает благодаря *созерцанию*<sup>32</sup>, которое у человека имеет *чувственный* характер. Предметы «даются» нам посредством чувственности<sup>33</sup>. «Данные» чувственного созерцания многообразны. Таким образом, *многообразие* содержаний сознательного опыта имеет основанием *восприимчивость* субъекта.

Но если многообразные *содержания* представлений есть результат *восприимчивости*, то *формы* их заключаются в самой нашей *способности представления*<sup>34</sup>. «То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его материей, а то, благодаря чему многообразное в явлении может быть упорядочено определенным образом, я называю формой явления. <...> хотя материя всех явлений дана нам только а posteriori, форма их целиком должна для них находиться готовой в душе а priori и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения»<sup>35</sup>.

Почему Кант отделяет многообразные содержания опыта от их связей, утверждая, что содержания и формы опыта появляются в сознании различными путями, посредством различных познавательных способностей? Именно связи опыта, а не его элементы определяют наше знание о вещах, и если бы формы, которыми определяется связь опыта, сами происходили из опыта, то наши суждения не имели бы строгой всеобщности и необходимости<sup>36</sup>.

Даже если бы наша восприимчивость давала нам некоторые связи представлений, они не могли бы быть признаны знанием, поскольку не было бы никакой гарантии того, что эти связи соотносятся со связями, присущими самим воспринимаемым вещам.

Таким образом, результаты *восприимчивости* лишены каких-либо связей и представляют собой лишь неоформленное многообразное, материю явлений (ощущения).

---

<sup>31</sup> Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 221.

<sup>32</sup> Там же. С. 62.

<sup>33</sup> Там же. С. 59.

<sup>34</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 125.

<sup>35</sup> Там же. С. 63.

<sup>36</sup> Там же. С. 42.

Соответствие нашего знания о связях предметов реальным их связям, по Канту, возможно лишь в том случае, если данность предметов определяется нашей способностью связывать представления:

«<...> связь (conjunctio) многообразного вообще никогда не может быть воспринята нами через чувства и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания, ведь она есть стихийный акт способности представления, а так как эту способность в отличие от чувственности надо называть рассудком, то всякая связь – сознаем ли мы ее или нет, будет ли она связью многообразного в созерцании или в различных понятиях и будет ли созерцание чувственным или нечувственным – есть действие рассудка, которое мы обозначаем общим названием *синтеза*, чтобы этим также отметить, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами»<sup>37</sup>.

Заметим, что, по Канту, способность воображения исходно «имеет дело» с *многообразным содержанием, лишенным связей*, следовательно, это многообразное некоторым образом *дано* субъекту еще до синтеза. Синтез, осуществляемый трансцендентальным воображением, был бы невозможен, если бы не было того, *что* подлежит синтезу. Мы не осознаем данность многообразного в ее чистом виде – такой, какова она есть вне форм чувственности, – но это не значит, что эта данность вовсе не существует. Неоформленное чувственное многообразие мыслимо как данность особого рода: ее нельзя «наблюдать», но вовсе не потому, что она отсутствует для нас, а потому, что наблюдение предполагает выявление свойств и отношений, т.е. оформление. Если бы многообразное не было некоторым образом *дано* субъекту еще до синтеза, было бы невозможно объяснить *многообразие* явлений, синтезируемых на основе *одних и тех же* априорных понятий.

Таким образом, восприимчивость полагается Кантом в качестве необходимого условия сознания, однако этого полагания недостаточно для объяснения связного характера опыта.

---

<sup>37</sup> Там же. С. 125.

## § 4. Проблема условий возможности не формальных, а содержательных связей

Поскольку чувственные данные как результат внешнего восприятия не связаны, а отношение к внешним вещам устанавливается посредством чувственности, постоянство связей воспринимаемых вещей вовсе *не гарантирует* устойчивости и упорядоченности явлений. Каковы основания наличия постоянства и связей *в самом восприятии*?

Кант не считает формы чувственности, в частности, временную упорядоченность, связями и относит формирование связей многообразного к действию рассудка и воображения. Он пишет: «<...> внутреннее чувство содержит в себе лишь *форму* созерцания, хотя и без связи многообразного в нем, стало быть, еще не содержит в себе никакого *определенного* созерцания, которое становится возможным только через осознание определения внутреннего чувства при помощи трансцендентального действия воображения (синтетическое влияние рассудка на внутреннее чувство), называемого мной образным синтезом. Это мы и наблюдаем всегда в себе. Мы не можем мыслить линию, не *проводя* ее мысленно <...>»<sup>38</sup>.

Заметим, что *формы* чувственности, которым подчиняется многообразие, можно рассматривать как связи, поскольку они придают многообразию *упорядоченность, создают отношения между его элементами*. Однако эти формы представляют собой *общие*, а не *особенные* связи многообразного. Предметы, представляемые нами во времени и пространстве, многообразны, тогда как сами формы пространства и времени *единообразны* и применимы к любому чувственному содержанию.

Образный синтез осуществляется *в соответствии* с категориями рассудка, причем последние имеют *формальный* характер, поскольку осмысливаются лишь как функции *единства*. Содержательная сторона категорий остается за рамками объяснения и принимается как данность. «Что же касается особенностей нашего рассудка, а именно того, что он *a priori* осуществляет единство апперцепции только посредством категорий и только при помощи таких-то видов и такого-то числа их, то для этого обстоятельства нельзя указать никаких других оснований, так же как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции суждения или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас созерцания»<sup>39</sup>.

Очевидно, что «сеть» категорий не может уловить *все многообразие* содержательных связей, присущих различным предметам. Связи, составляющие особенности предметов, определяются работой продуктивного воображения как самостоятельной способности. «Синтез вообще <...> есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы совсем не имели бы знания, хотя мы и редко осознаем ее»<sup>40</sup>.

В рамках априорных *форм* продуктивное *воображение* как самостоятельная способность создает разнообразные *содержательные* связи, определяющие отличительные особенности предметов.

Как возможны устойчивые содержательные связи? По Канту, внешнее постоянство есть условие возможности опыта, протекающего во времени, оно создает фон для временных изменений. Допустим, что чувственные данные, полученные благодаря восприимчивости к постоянным вещам, сами обладают известным постоянством. Означает ли это, что создаваемые воображением связи этих данных также будут устойчивы? Что может ограничить излишнюю

---

<sup>38</sup> Кант И. Критика практического разума. С. 141–142.

<sup>39</sup> Там же. С. 136.

<sup>40</sup> Там же. С. 108.

гибкость воображения, позволяющую ему создавать самые различные вариации связей одних и тех же чувственных данных при образовании из них конкретных предметов?

Но даже если бы воображение создавало устойчивые связи, это не решило бы проблемы *познания* мира. Присущий нам способ связывания многообразия Кант считает субъективным, определяемым спонтанностью, а не восприимчивостью. Связи многообразного содержания оказываются никоим образом не зависящими от *чувственных данных*, но всецело определяемыми способом их представления и способностью воображения. Однако такое понимание связей возвращает к проблеме Юма: отсутствие реальных связей многообразного означает, что все созданные воображением не формальные, но *содержательные* связи есть *фикции*.

Фикцией, не имеющей опоры в исходных данных, составляющих основу *опыта*, оказывается и *причинная связь*, если рассматривать ее как связь *конкретных* явлений, а не как всеобщую и необходимую их форму. Априори является определенным то, что каждое явление имеет причину, но то, что данное явление имеет именно такую, а не иную причину, априори не определено. Особенности связи образуются в результате действия способности воображения – «слепой», по словам самого Канта, функции души. Подчинение этой силы рассудку задает лишь формальные рамки синтеза, тогда как содержательные связи формируются воображением вслепую (фигурный синтез). Если принять во внимание неустойчивость, произвольность продуктов воображения, то окажется, что постоянство *конкретных* причинных связей остается для Канта не меньшей загадкой, чем для Д. Юма.

Поскольку наличие воспринимаемых устойчивых вещей не гарантирует существования устойчивости содержаний сознания, полагание иного и восприимчивости к нему представляется вовсе *не обязательным* для объяснения этой устойчивости. *Устойчивость содержания* должна быть присуща самому *восприятию*, должна иметь основание в *субъективности*, а не за ее пределами. Это положение служит основанием для новой, гуссерлевской, попытки *абсолютизации* сознания. Феноменология Э. Гуссерля стремится решить проблему деформализации связей сознательного опыта на основе понимания мира как конституированного благодаря сознанию: «<...> как постичь этот *радикальнейший субъективизм*, в котором субъективируется сам мир? Мировая загадка в глубочайшем и последнем смысле, загадка мира, бытие которого есть *свершение субъекта* [subjektive Leistung], причем очевидно, что никакой другой мир вообще не может быть мыслим, – в этом и ни в чем другом состоит *юмова проблема*»<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 137.

## § 5. Феноменология: попытка деформализации связей сознания путем раскрытия их имманентности сознанию

Феноменология Гуссерля понимает сознание как единственное смыслообразующее поле, благодаря которому нам дан мир со всеми его составляющими и их связями. Она выступает с критикой идеи о присущей субъекту познания *восприимчивости к тому, что существует независимо от сознания*. В дальнейшем понятие восприимчивости связывается с «мифом о данных»<sup>42</sup> – постулированием существования первичных составляющих нашего знания, которые не предполагают предшествующей им познавательной деятельности со стороны субъекта, не относятся к сфере субъективного сами по себе и лишь подлежат субъективному «оформлению». Но действительно ли понятие восприимчивости следует отнести к «мифологической», навсегда ушедшей эпохе философии? Следует ли согласиться с Гуссерлем в том, что все многообразие связей сознания не проистекает из разнообразия мира, а исходно имеет субъективный характер?

Гуссерль выступает против представления о том, что сознательный опыт есть опыт иного по отношению к сознанию и может быть оправдан только в отношении к иному. «Стремиться постигнуть универсум истинного бытия как нечто находящееся вне универсума возможного сознания, возможного познания, возможной очевидности, а оба этих универсума соотнести друг с другом чисто внешним образом с помощью жесткого закона – бессмысленно»<sup>43</sup>.

Согласно Гуссерлю, подлинная трансцендентально-феноменологическая теория познания вместо «бессмысленных заключений от некоторой подразумеваемой имманентности к некоторой подразумеваемой трансцендентности», трансцендентности каких-то якобы принципиально непознаваемых «вещей в себе», должна заниматься систематическим прояснением познавательной деятельности, всецело понятой как *интенциональная деятельность*. «Любой вид самого сущего, реального и идеального, становится понятным как *формообразование*, конституированное именно в этой деятельности трансцендентальной субъективности. Этот вид понимания есть высшая мыслимая форма рациональности»<sup>44</sup>.

Согласно Гуссерлю, ошибочной является сама постановка вопроса о том, как может очевидность претендовать на нечто большее, чем быть во мне свойством сознания, каким образом игра, протекающая в имманентности жизни сознания, может обрести объективное значение. В самом смысле этого вопроса содержится в качестве предпосылки оправданность объективной значимости, тогда как именно она и должна быть поставлена под вопрос<sup>45</sup>.

Отказ Гуссерля ставить вопрос о существовании мира вне сознания не означает полагания существования самого сознания в качестве абсолютной реальности. Скорее имеет место попытка «растворить объективное в субъективном»<sup>46</sup>, которая предполагает отказ от придания самой субъективности статуса объективного существования. Субъективность не «заключается в скобки», но полагается *существующей* именно как субъективность: «<...> если я перестаю занимать какую бы то ни было позицию в отношении бытия или небытия мира, если я воздерживаюсь от всякой связанной с миром бытийной значимости, то в рамках этого эпохэ я

---

<sup>42</sup> Sellars W. Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

<sup>43</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 110.

<sup>44</sup> Там же. С. 111.

<sup>45</sup> Там же. С. 109.

<sup>46</sup> Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Проблемы сознания в современной буржуазной философии. Вильнюс, 1983. С. 61.

все же не отрешен уже и от *всякой* бытийной значимости. <...> Я необходим как тот, кто его осуществляет»<sup>47</sup>.

Однако если говорить о том, что у Гуссерля имеет место *онтологическая* абсолютизация сознания, было бы неверно, то попытка *смысловой* абсолютизации сознания у него, безусловно, имеет место. «Любой возможный смысл, любое мыслимое бытие, означает ли оно имманентное или трансцендентное, попадает в сферу трансцендентальной субъективности как конституирующей смысл и бытие»<sup>48</sup>. Сознание понимается как единственная сфера смыслообразования, не нуждающаяся в привнесении каких-либо смысловых составляющих извне. «Критерий существования предметного смысла – это способ осуществления определенного модуса сознания, который может быть описан в рефлексии различных уровней»<sup>49</sup>.

Гуссерль считает возможным объяснить структурные особенности сознательного опыта, воздерживаясь от суждений о существовании *иного по отношению к сознанию*.

Свой феноменологический проект Гуссерль называет «трансцендентальным», употребляя это слово в наиболее широком смысле для характеристики мотива «вопрошания о *последнем источнике всех образований познания*, об источнике осмысления познающим самого себя и своей познавательной жизни»; «источник этот называется: *Я сам*, со всей моей жизнью действительного и возможного познания и, в конце концов, со всей моей конкретной жизнью вообще»<sup>50</sup>.

Идея феноменологии как *эгологии* отвечает важнейшей очевидности, состоящей в том, что мир со всеми его смыслами, в том числе и с его трансцендентностью, существует для нас постольку, поскольку *субъективность* дает нам такую возможность: «<...> жизнь сознания – это единственное, в чем любое трансцендентное конституируется как неотделимое от нее»<sup>51</sup>.

Проследим, как развивается Гуссерлем проект осмысления сознания как единственной сферы смыслообразования, не нуждающейся в привнесении каких-либо смысловых составляющих из области иного.

Свое исследование конституирующей деятельности субъективности Гуссерль начинает с вещей и смыслов, составляющих «жизненный мир» познающего – «сущий мир, именно как горизонт всего в тот или иной момент несомненно сущего и значимого»<sup>52</sup>. Философ подчеркивает, что в описание жизненного мира «нельзя привносить психофизическую, психологическую интерпретацию из какой-либо объективной науки», «нельзя тотчас же прибегать к якобы непосредственным “данным ощущения”, как если бы именно *ими* непосредственно характеризовались чисто созерцаемые данности жизненного мира»<sup>53</sup>. Соотнесенное с субъектом *априори жизненного мира* – первое априори, на основе которого осуществляется смыслообразование более высокой степени<sup>54</sup>.

Однако постановка вопроса об «инвариантных структурах жизненного мира»<sup>55</sup> требует уточнения: идет ли речь о поиске общей структуры культурного мира (например, об условиях возможности искусства, религии) или о поиске структуры мира непосредственного опыта («царства изначальных очевидностей»<sup>56</sup>), имеющего долингвистический, допредикативный характер? Как справедливо замечает Д. Карр, Гуссерль объединил под одним названием «жиз-

<sup>47</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 111.

<sup>48</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 109–110.

<sup>49</sup> Молчанов В.И. Понятие трансцендентальной субъективности в феноменологии Э. Гуссерля. С. 61.

<sup>50</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 138.

<sup>51</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 83.

<sup>52</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 154.

<sup>53</sup> Там же. С. 171.

<sup>54</sup> Там же. С. 189–191.

<sup>55</sup> Там же. С. 232.

<sup>56</sup> Там же. С. 175.

ненный мир» в корне различные и в некоторых отношениях несовместимые понятия<sup>57</sup>. Жизненный мир (мир *дотеоретический, предданный*, пассивно принимаемый сознанием и являющийся предпосылкой его активности) – это не только мир чистого опыта, но также и мир культуры со всеми вытекающими из него предрассудками и интерпретациями. Учитывая эту двойственность, будем в дальнейшем вести речь о гуссерлевской феноменологии восприятия, которая имеет в виду мир непосредственного опыта.

Согласно Гуссерлю, «путь здесь идет назад к праочевидности, в которой всегда заранее дан жизненный мир»<sup>58</sup>. Однако *отдельная* очевидность еще не создает для нас *пребывающего бытия*. Существование на основе очевидности предполагает возможность приводить к очевидности и воспроизводить обретенную очевидность, устойчивое существование опирается «не на очевидность как фактическое переживание, но на определенные потенциальности, которые коренятся в трансцендентальном Я и его жизни»<sup>59</sup>.

Гуссерль приходит к выводу о том, что *вещь, предмет в модусе он сам* предстает нам благодаря *пассивному синтезу*: мы осознаем конституированное как «данность», как «реальный предмет», поскольку от нас скрыт сам процесс конституирования.

Пассивный синтез определяет *сущностную типичу* воспринимаемого. Самое всеобщее в этой типике – то, что «универсум заранее дан как универсум “вещей”», причем «в этом наиболее широком смысле выражение “вещь” означает сущее в последнем смысле, “имеющее” последние свойства, отношения, связи <...>, тогда как оно само уже не есть “имеемое” этим же способом»<sup>60</sup>. Далее по степени общности следует «региональная» типика (например, различие живых и неживых вещей), в рамках которой определяется особенная типика каждой вещи, выражающаяся в «основных словах» того или иного языка<sup>61</sup>. Тип воспринимаемой вещи преддан познающему, познание вещи осуществляется в рамках предузнанного типа. «Любое известное отсылает к первичному ознакомлению; то, что мы называем неизвестным, обладает все же структурной формой известного, формой *предмета*, а если конкретнее, то формой *пространственной вещи, объекта культуры, орудия* и т.д.»<sup>62</sup>.

Принимая, что каждая вещь при ее активном восприятии предварительно определяется в своей типике благодаря пассивности, Гуссерль утверждает априоризм, отличный от кантовского. Априорные формы у Гуссерля – это не только законы нашего мышления, но и определяющие основания самого смысла трансцендентных предметов. Каждому типу предметности соответствует свое априори.

Однако Гуссерлю не удается продемонстрировать *укорененность* разнообразия предметного мира в *субъективности*. Разнообразие регионов бытия, типов предметов у Гуссерля никоим образом не вытекает из смысла *самой субъективности*, и это заставляет сомневаться в отсутствии иного по отношению к сознанию источника смыслообразования. Так, например, А. Щютц пишет: «Нет сомнений в том, что возможно схватывать эйдетически материальные области или регионы бытия, но эти регионы не конституируются благодаря свершениям нашего сознания: они на самом деле суть онтологические регионы мира и как таковые даны нам в опыте»<sup>63</sup>.

Таким образом, сохраняется неясность относительно того, каким образом субъективность определяет характер как типичных, так и особенных предметных связей. Выявленные

<sup>57</sup> Carr D. Husserl's Problematic Concept of the Life-World // American Philosophical Quarterly. 1970. Vol. 7. No. 4. P. 332–337.

<sup>58</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 176.

<sup>59</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 81.

<sup>60</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 300.

<sup>61</sup> Там же. С. 300–301.

<sup>62</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 105.

<sup>63</sup> Schuetz A. Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy // Philosophy and Phenomenological Research. 1959. Vol. 20. No. 2. P. 164.



в результате рефлексии структуры выглядят как «причуды» субъективности, их неизменное присутствие в сознании остается загадкой. Это означает, что проблему деформализации связей сознательного опыта нельзя считать решенной.

Для ее решения недостаточно «схватываний» определенных способов познания и указаний на корреляцию предметов и типов интенциональности. На основе анализа *условий возможности познания* необходимо показать, что субъективность должна конституировать именно такие, а не иные «типы интенциональности» и «типы синтетического сплетения».

Итак, недостаточность феноменологической дескрипции универсального априори состоит в том, что она не позволяет продемонстрировать укорененность предметной сферы в субъективности. Кроме того, вытекающее из гуссерлевского априоризма утверждение о *постоянстве* типов предметов не позволяет решить проблему осмысления историко-культурных изменений структуры сознания.

Существенную трудность для Гуссерля представляет объяснение возможности конституирования предметов, имеющих *значимость иного по отношению к субъекту*. По Гуссерлю, предметы такого рода *имеют смысл* иного по отношению к сознанию, но способ придания им такого смысла может быть изучен в рамках *эгологии*. Но если на самом деле эти предметы не есть иные по отношению к субъекту, то эта значимость есть фиктивная значимость и придание предметам такой значимости не может считаться *познанием* этих предметов.

Этого упрека можно попытаться избежать указанием на то, что речь идет о *конституировании* предмета, о придании ему *его собственного* смысла, а не о произвольном конструировании фикций. Однако это указание утратит видимость убедительности, если сравнить познание *других субъектов* с познанием «внешних» предметов, которые в качестве «внешних» интендированы сознанием. Другой субъект, по Гуссерлю, не только *значим* как другой, не только конституирован в качестве такового, но и действительно *есть* другой. Получается, что угроза солипсизма заставляет Гуссерля сделать для субъективности исключение, которое привносит непоследовательность в его концепцию. На этот момент обращает внимание В.И. Молчанов.

«Нашупывая эту предельную реальность различия собственного и чужого, Гуссерль все же стремится осуществить заранее принятую схему, он ставит задачу конституировать чужое из сферы собственного посредством так называемого “апперцептивного переноса”, “аналогизирующей аппрезентации” и т.д. <...> важно отметить эти методологические колебания – от фиксации предельной реальности различий к квазисубстанциалистскому подходу в описании сферы собственного, искусственного удаления из нее “чуждых элементов”, а затем их “возрождение” посредством конституирования»<sup>64</sup>.

Гуссерлевский подход предполагает, что конституирование смысловых целостностей, конфигураций не является *познанием* некоторой *отличной от них самих* реальности. Такой подход не позволяет усмотреть, что мы познаем не только тогда, когда осуществляем феноменологическую дескрипцию тех или иных образований сознания и способов их конституирования, но и тогда, когда эти образования впервые возникают в нашем сознании, не будучи феноменологически оторефлектированы.

---

<sup>64</sup> Молчанов В.И. Трансцендентальный опыт и трансцендентальная наивность в «Картезианских медитациях» Эдмунда Гуссерля // Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 223.

## § 6. Пассивный синтез: от описания связей к поиску их оснований

Не останавливаясь на исследовании характера *результатов* пассивного синтеза и их отношения к синтезу активному, Гуссерль переходит к детальному рассмотрению *процесса* конституирования смыслов в сфере пассивности, стремясь постичь эту «всею лишь субъективную и будто бы непостижимую “гераклитову реку”»<sup>65</sup>. Целью исследований пассивности является поиск «первичных источников всякого знания»<sup>66</sup>, выделение «подпочвы» и различных «слоев» конституирования. Анализ пассивного синтеза должен показать, каким образом «в имманентности жизни сознания и в тех или иных модусах сознания этого беспрестанного потока сознания может быть осознано нечто такое, как устойчивые и пребывающие предметные единства?»<sup>67</sup>.

Однако возникает сомнение в возможности такого анализа: разве *приоритет* пассивных синтезов по отношению к активности эго не препятствует достигаемости их для активной феноменологической рефлексии?<sup>68</sup>

Утверждение о доступности пассивного синтеза для рефлексии базируется на фундаментальном феноменологическом принципе, состоящем в признании феноменологической дескрипции единственным методом познания. Все, что не может быть приведено к дескриптивной очевидности, не может быть предметом исследования. Таким образом, следует либо вынести пассивность за скобки, либо признать возможность доступа к ней путем рефлексии.

Гуссерль принимает компромиссное решение: вещи, являющиеся результатами пассивного синтеза, с одной стороны, относятся к продуктам субъективности, а с другой, образуют поле предметов, *предданных* активному сознательному познанию, обуславливающих его возможность. По Гуссерлю, пассивные синтезы возникают за порогом сознательной активности эго, но при помощи феноменологической рефлексии могут быть осознаны. Они не относятся к сфере, лежащей за пределами сознания, а являются «*несознательными*» *актами сознания*.

Гуссерль различает первичную (или примордиальную) и вторичную пассивность. Первичные пассивные феномены имеют место до всякой активности эго, вторичные предполагают опору на предшествующую активность, которая перешла в пассивность в виде «отложенных» смысла. В сферу примордиальной пассивности Гуссерль включает самотемпорализацию, установление ассоциативных структур чувственных полей, пробуждение и распространение аффектов, а также формирование сложных смысловых единств посредством кинестетических чувствований.

Ассоциация понимается Гуссерлем как «форма и законосообразный порядок имманентного генезиса, который постоянно принадлежит сознанию вообще»<sup>69</sup>. Среди различных видов ассоциации особое значение имеют *первичные* или *примордиальные* ассоциации, которые устанавливают связи в пределах «живого настоящего», т.е. связи гилетических данных, схватываемых как одновременные: «<...> каждое моментальное настоящее с его первичным впечатлением “теперь” и с его шлейфом “соединено” с параллельным настоящим»<sup>70</sup>. Такое соединение

---

<sup>65</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 210.

<sup>66</sup> Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic. Dordrecht, 2001. P. 5.

<sup>67</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 67–68.

<sup>68</sup> Landgrebe L. The Problem of Passive Constitution // Landgrebe L. The Phenomenology of Edmund Husserl. Ithaca, 1981.

<sup>69</sup> Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic. P. 162.

<sup>70</sup> Ibid. P. 482–483.

серий ретенциальных модификаций, относящихся к различным объектам, Гуссерль называет *ассоциацией одновременности*<sup>71</sup>.

«Ассоциация одновременности и последовательности как чисто темпоральная ассоциация»<sup>72</sup> определяет *темпоральный синтез*, являющийся одним из фундаментальных феноменов сферы пассивности. «Вовсе не потому, что А и В сосуществуют или следуют друг за другом, сознание ассоциирует их; скорее поскольку ассоциация уже установила их взаимное отношение, эти содержания воспринимаются как последовательные или одновременные»<sup>73</sup>. Именно ассоциативный синтез приводит к тому, что живое настоящее разрастается до «небольшой сферы»<sup>74</sup>, включающей «живые ретенции».

Но могут ли примордиальные ассоциации, основанные только на сходстве, иметь результатом нечто, хотя бы отдаленно напоминающее устойчивые и упорядоченные конфигурации? Каким образом возникает богатство конкретных связей, содержание которых подчиняется категориальным связям, но в своей конкретности не исчерпывается ими?

Роль обеспечения устойчивости и упорядоченности продуктов ассоциаций Гуссерль отводит *кинестезам* – ощущениям телесных движений, как актуальных, так и потенциальных. «Явления образуют зависимые системы. Только в качестве зависящих от кинестез они могут непрерывно переходить из одного в другое и конституировать единство смысла»<sup>75</sup>.

Но вместе с тем Гуссерль признает, что «если бы чувственные данные вдруг стали бы появляться в беспорядке, если бы наше визуальное поле внезапно наполнилось бы беспорядочной путаницей цветов, кинестетические мотивации утратили бы свою силу»<sup>76</sup>. Таким образом, кинестезы *предполагают* некоторую упорядоченность, *предданную по отношению к пассивному синтезу*. Осмысление процесса конституирования невозможно без указания источника этой упорядоченности.

Гуссерль также отмечает, что «если два сходных элемента имеют место в настоящем, то это не означает, что они сначала существовали отдельно, а затем последовал их синтез; скорее, мы называем “сходными” те элементы, которые имеют место в таком синтезе как сосуществующие»<sup>77</sup>. Уже первичные содержания сознания представляют собой связанные друг с другом целостности.

Невозможно найти в сознании материал, который бы подлежал синтезу, но при этом сам не был бы результатом синтеза. «Сознание, которое было бы совсем лишено организации, совершенно непостижимо»<sup>78</sup>. Начать с того, что «<...> каждое чувственное поле представляет собой гармоничное, космическое единство»<sup>79</sup>.

Однако можно ли говорить о *синтезе*, если мы всегда имеем дело лишь с целостностями, результатами предполагаемого синтеза, а *то, что подлежит синтезу*, и сам *процесс синтеза* не обнаружимы методом феноменологии?

В качестве ответа на этот вопрос не может быть принято указание Гуссерля на то, что это исходно *не замечает* предшествующих ассоциаций, благодаря которым возникли единства, но постепенно они открываются ему как имеющие составной характер. Ассоциация, явная для эго или скрытая от него, не может служить объяснением единства, разложимого на *бесконечное* множество единств, так как невозможно мыслить синтез *бесконечного* множества *отдельных*

<sup>71</sup> Ibid. P. 483.

<sup>72</sup> Ibid. P. 423.

<sup>73</sup> Biceaga V. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. L.; N.Y., 2010. P. 17.

<sup>74</sup> Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic. P. 230.

<sup>75</sup> Ibid. P. 51.

<sup>76</sup> Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic. P. 152.

<sup>77</sup> Ibid. P. 494.

<sup>78</sup> Ibid. P. 268.

<sup>79</sup> Ibid. P. 517.

содержаний. Гуссерль фактически полагает, что конституирование осуществляется на материале уже конституированного, однако такое понимание лишь отстраняется от вопроса об основаниях *первичных смысловых целостностей*.

Размышления Гуссерля показывают, что феноменологический проект осмысления сознания в качестве *единственной основы смыслового* содержания человеческого опыта не может быть реализован. В. Бисеага в ходе исследования сферы пассивности, представленной в поздних работах Гуссерля, приходит к необходимости подумать об открытости пассивности для инаковости<sup>80</sup>. *Связи первичных содержаний не возникают в результате пассивного синтеза, а предшествуют ему и направляют его*. Верно, что субъективность должна обеспечить сознание мира, но не следует полагать, что субъект не нуждается для этого в *действительно ином*, что мир есть результат синтеза, и никакой смысловой «данности», предшествующей синтезу, не существует. Попытка Гуссерля отождествить познание мира с эгологией приводит к парадоксальному следствию: трансцендентное отрицается в качестве независящего от субъективности, но скрывается в ней самой как основа пассивного синтеза.

Связи, на базе которых осуществляется дальнейшее конституирование, должны иметь место в сознании благодаря *отношению субъективности к иному*. Новизна в сознании не есть только новизна гилетических данных (статус последних, надо заметить, не является четко определенным; по замечанию Сартра, они есть «гибридное бытие, которое сознание отвергает и которое нельзя сделать частью мира»<sup>81</sup>), но новизна *смысловых целостностей, возникающая в сознании благодаря восприимчивости*.

Недостаточная определенность смысла понятия о гилетических данных отражает неуверенность Гуссерля в принятой им установке на смысловую абсолютизацию сознания. Критика «мифа о данных», в котором эти данные имеют неоформленный характер и как таковые не несут никакого смысла, вполне оправдана. Однако она бьет мимо цели, поскольку в чистом виде этот миф едва ли можно найти в какой-либо философской системе. Например, чувственные данные у Канта все же несут смысловую нагрузку, поскольку он надеется связать с ними *постоянство* фона, на котором происходят временные изменения. Э. Уоткинс считает, что эти данные играют у Канта роль внешних ограничителей применения тех или иных понятий и суждений. От того, какого рода данные имеются «на входе», зависит, какими именно будут объединяющие их функции, и какие понятия и суждения будут иметь место «на выходе»<sup>82</sup>. Однако, как было показано, априорный характер и ограниченный набор функций единства делает невозможным объяснение на этой основе устойчивости разнообразных предметных связей явлений.

Гилетические данные у Гуссерля исходно не имеют смыслового характера, однако размышления философа подводят к признанию того, что некие первичные единства создают условия для упорядоченности кинестез и, таким образом, не позволяют пассивной сфере превратиться в хаос.

---

<sup>80</sup> Biceaga V. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. P. 16.

<sup>81</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004. С. 33.

<sup>82</sup> Watkins E. Kant and the Myth of the Given // Inquiry. 2008. Vol. 51. No. 5. P. 521–523.

## § 7. Идея «открытости бытия» в контексте поиска оснований первичных содержаний сознания

Не случайно, что в процессе своего развития феноменология отказывается от идеи чистой эгологии. Так, «гуссерлевская концепция потенциальных горизонтов сознания и открытости опыта превращается у М. Хайдеггера в концепцию первичности понимания по отношению к сознанию, в концепцию встроенности сознания в первичные линии понимания, тождественные первичным ориентациям живущего-в-мире *Dasein*»<sup>83</sup>. М. Мерло-Понти утверждает, что сознаваемый мир не есть результат синтеза. Мир всегда предпослан любому исследованию, его нельзя исчерпать до дна, показав, каким образом он был конституирован.

Может показаться неизбежным утверждение того, что первичное конституирование (пассивный синтез) осуществляется на основе *воспринятых* содержаний. Однако восприимчивость не находит у феноменологов признания в качестве необходимого базиса познания. Альтернативой утверждению Гуссерля о том, что вещи мира с их неизвестными и лишь постепенно открываемыми во времени горизонтами образуются в результате *пассивного синтеза*, выступает утверждение изначальной *открытости* бытия как основе всякого познания.

Восприимчивость отрицается на том основании, что результатом ее являются несвязанные чувственные данные, которые невозможно соотнести с понятиями, посредством которых мы мыслим предметы и их взаимосвязи. Критика полагания «чувственной данности» является общим местом в феноменологии. Утверждается, что связи содержатся уже в самом первичном сознании мира; не существует «сырых», бессвязных чувственных данных. Так, например, Мерло-Понти пишет: «Чтобы ребенок смог увидеть синее и красное в рамках категории цвета, она должна корениться в данных, иначе никакое подведение под категорию не сможет узнать ее в них»<sup>84</sup>.

Заметим, что связь идеи о восприимчивости с полаганием несвязанных чувственных данных в качестве основы сознательного опыта является скорее исторически сложившейся, нежели смысловой. Признание необходимости восприимчивости возможно и без возвращения к «мифу о данных». Модель восприятия не должна непременно включать, с одной стороны, несвязанные «чувственные данные», а с другой – подчиняющие их себе чуждые априорные формы.

Но даже если допустить, что результаты восприимчивости являются связными, проблема познания «самих вещей» остается нерешенной, поскольку ничто не может гарантировать того, что субъективные связи нашего восприятия *сообразуются* с реальными связями воспринимаемых вещей. Эта мысль служит основанием для признания *открытости бытия*, обеспечивающей возможность его познания. Так, согласно Хайдеггеру, *присутствие есть бытие-в-мире*<sup>85</sup>. Всякому познанию предшествует изначальное понимание бытия, вот-бытие всегда уже освоилось в мире. Согласно Мерло-Понти, сознание не охватывает мир, но непрестанно к нему направляется. Опыт – это «сообщение конечного субъекта с непрозрачным бытием, из которого он возникает и в которое он остается вовлеченным»<sup>86</sup>. Сартр пишет: «Сказать, что сознание есть сознание чего-то, значит признать, что для сознания нет бытия вне строгой обязанности быть открывающей интуицией чего-то, то есть трансцендентного бытия. Если сначала

---

<sup>83</sup> Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структура опыта // Логос. 1992. № 3. С. 12.

<sup>84</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 204.

<sup>85</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 88.

<sup>86</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 282.

здать чистую субъективность, то ей <...> не удастся выйти из себя, чтобы установить объективность <...>»<sup>87</sup>.

Утверждение *исходной открытости бытия*, являющееся откликом на гуссерлевский призыв «к самим вещам», претендует на исчерпывающее решение проблемы познания, однако в действительности не решает ее, так как не делает понятным *способ* познания субъектом мира. Проблема осмысления субъективности как *основания возможности познания, «выхода» к реальности* оказывается вне рассмотрения.

Кроме того, «сами вещи», о которых ведет речь феноменология, не существуют сами по себе (в кантовском смысле), а остаются коррелятами субъективности. Мы не можем феноменологически обнаружить конституирование, синтетическую деятельность, однако предметы несут на себе черты субъективности. Так, например, Мерло-Понти утверждает, что «когда я понимаю какую-то вещь, например картину, я не осуществляю активно ее синтез, я выхожу к ней навстречу со своими сенсорными полями, перцептивным полем и, в конечном итоге, типикой всякого возможного бытия, всеобщей установкой по отношению к миру. В пустотах субъекта самого по себе мы обнаруживали присутствие мира, так что субъект должен был уже пониматься не как синтетическая активность, но как экстаз»<sup>88</sup>.

Таким образом, открытость мира, о которой говорят мыслители феноменологического направления, есть открытость мира явлений, которым, правда, не соответствуют «вещи в себе». Проблема познания существующего независимо от сознания не затрагивается феноменологическим исследованием.

При этом в феноменологии имеет место признание того, что уже первичное сознание содержит не только элементарные содержания, но и их связи, причем эти связи не являются априорными формами, внешним образом подчиняющими себе несвязанные чувственные данные. Эти связи имеют не *формальный, а содержательный характер* и определяют собой *синтез конкретных предметных единств*, хотя мы не осознаем наличие этих связей до синтеза.

Как объясняет феноменология наличие таких связей? Восприятие познающим субъектом независимой от него реальности, несмотря на историческое первенство и соответствие интуиции обыденного сознания, в процессе развития феноменологической теории познания утрачивает значение источника новизны содержаний сознания и основы всякого приобретенного знания. Основанием отрицания восприимчивости является невозможность установления соответствия между *несвязанными* чувственными данными и понятиями, выполняющими функцию *единства*. Полагание исходных связей результатов восприимчивости также не решает проблему познания «самих вещей», поскольку эти связи отличны от связей воспринимаемых вещей.

Отрицая восприимчивость к иному, феноменологи объясняют *разнообразие и новизну* явлений двумя альтернативными способами. Первый из них – это утверждение того, что вещи мира с их неизвестными и лишь постепенно открываемыми во времени горизонтами образуются в результате *пассивного синтеза* (Гуссерль), а второй – утверждение о том, что условием познания является изначальная открытость бытия (Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти).

Гуссерль отрицает восприимчивость, поскольку для него феноменология должна быть *эгологией*, т.е. должна находить исчерпывающее объяснение мира в самой субъективности. Согласно Гуссерлю, результаты пассивного синтеза, с одной стороны, есть продукты субъективности, а с другой – образуют поле предметов, преданных активному эгологическому синтезу и обуславливающих его возможность.

Как было показано, гуссерлевская *постановка вопроса* о том, что именно в *субъективности* следует искать основание нашего сознания мира, является верной. Признание исходной

---

<sup>87</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 35.

<sup>88</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 542.

данности мира ведет к тому, что *субъективность* как *условие возможности* такой данности остается без осмысления.

Что касается предлагаемого Гуссерлем *решения* проблемы, то оно также не приемлемо. Таким образом, становится очевидной необходимость нового обращения к понятию восприимчивости и переосмысления его таким образом, чтобы оно могло стать рабочим понятием трансцендентально-феноменологической теории познания.

## § 8. Временность и причинность как связи, объясняющие возникновение новых явлений

Прежде всего покажем, что в трансцендентальной философии и феноменологии именно *временность (квазивременность)* выступает в качестве фундаментальной характеристики сознания, которая определяет саму возможность существования сознательного опыта и его структуру. Затем перейдем к демонстрации того, что следствием предпосылки о фундаментальном характере временности является искаженное понимание причинности: поскольку новые содержания сознания доставляются и упорядочиваются временным потоком, исчезает необходимость осмысливать причинную связь как определяющую собой появление новых содержаний сознания.

Юм говорит об уме как *связке* перцепций, при этом реальная (не созданная воображением) связь перцепций сводится лишь к временному порядку их следования: «<...> каждое отдельное восприятие, входящее в состав ума, есть отдельное существование, отличное, отличное и отделимое от всякого другого восприятия, одновременного ему или следующего за ним»<sup>89</sup>.

Теория причинности Юма всецело определяется тем, что он отстаивает модель ума как последовательности восприятий. Прежде всего, Юм избегает высказывать какие-либо предположения относительно происхождения первичных содержаний сознания, они возникают «от неизвестных причин»<sup>90</sup>. «Что касается тех *впечатлений*, источником которых являются *чувства* (senses), то их последняя причина, по моему мнению, совершенно необъяснима для человеческого разума; и всегда останется невозможным решить с достоверностью, происходят ли эти впечатления непосредственно от объекта, порождаются ли они творческой силой ума или же обязаны своим происхождением Творцу нашего бытия»<sup>91</sup>.

Связь причины и действия при внимательном рассмотрении сводится к привычной ассоциации между идеями. Юм утверждает необходимость примириться с тем, что

«простое восприятие двух объектов или актов, в каком бы отношении друг к другу они ни были, никогда не может дать нам идеи силы, или связи, между ними; что эта идея происходит от повторения их соединения; что это повторение не открывает нам и не производит ничего в объектах, но только влияет при помощи порождаемого им привычного перехода на ум; что этот привычный переход, следовательно, то же самое, что сила и необходимость, которые, стало быть, являются качествами восприятий, а не объектов, качествами, внутренне чувствуемыми нашей душой, а не наблюдаемыми внешним образом в телах»<sup>92</sup>.

Юм утверждает, что в основе заключения от причины к действию лежит «постоянное соединение двух объектов во всем прошлом опыте»<sup>93</sup>. Тем самым он подмечает важное обстоятельство: *исходно данный временной порядок следования перцепций делает причинность излишней*, поскольку выполняет ту роль, которая предназначается причинности, – роль объяснения возникновения в сознании новых содержаний и упорядочивания смены одних содержаний другими. Будучи связанной с моделью сознания-потока, идея причинности не может

---

<sup>89</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 304.

<sup>90</sup> Там же. С. 68.

<sup>91</sup> Там же. С. 140–141.

<sup>92</sup> Там же. С. 219.

<sup>93</sup> Там же. С. 196.



«сказать» о возникновении новых содержаний сознания ничего, помимо того, что уже «сказано» временем. Причинность у Юма не определяет порядок следования перцепций, но сама определяется им.

Из модели единого потока перцепций вытекает юмовское утверждение об *однородности* всех причин (отсутствии основания для проведения различия между материальными, формальными, целевыми и действующими причинами), о неправомерности противопоставления моральной и физической причинности. «Так как наша идея действительности имеет своим источником постоянное соединение двух объектов, то всюду, где наблюдается такое соединение, причина является действующей, а где его не наблюдается, не может быть никакой причины»<sup>94</sup>.

Установленный Юмом приоритет временности над иными формами организации опыта сохраняется и в кантовском априоризме. Фактически у Канта, как и у Юма, временность берет на себя роль причинности как связи, служащей для объяснения изменений в мире явлений. Правда, *синтез* подчинен причинности как категории рассудка, но чувственный материал для новых явлений не есть результат синтеза, а это означает, что не причинность привносит в сознание изменения. Роль, которая отводится причинности, состоит в определении *объективного* порядка схватывания явлений. Одна лишь *субъективная* последовательность схватывания ничего не говорит о связи многообразного в объекте, потому что она совершенно произвольна. Так, в случае созерцания дома, восприятия могут начаться с верхней его части и закончиться основанием, но могут идти и в обратном порядке. Напротив, *объективная* последовательность явлений должна состоять в таком порядке многообразного в явлениях, согласно которому событие А может только предшествовать событию В, но не следовать за ним. Так, при схватывании лодки, плывущей вниз по течению, восприятие ее положения ниже по течению реки следует за восприятием ее положения выше по течению, и невозможно, чтобы лодка, когда схватывается это явление, воспринималась сначала в нижней, а затем в верхней части течения<sup>95</sup>.

Однако можно спросить: чем определяется то, что в сознании вообще возникают эти два события? Не причинность у Канта обеспечивает появление в сознании того или иного нового события, а время, доставляющее новое *многообразное содержание*, подлежащее априорному оформлению. Закон причинности может лишь *расставить события в определенной последовательности* (либо А влечет за собой В, либо наоборот). Рассуждая о причинности, Кант оставляет за пределами рассмотрения проблему возникновения нового *синтезируемого* материала.

Что касается упорядочивающей роли временности и причинности, то последняя оказывается в зависимости от первой. Как отмечает П.П. Гайденко, «схема причинности есть реальное, за которым, сколько бы его ни полагали, следует нечто другое; это в сущности – чистая форма времени, т.е. последовательности многообразного»<sup>96</sup>.

Причинность как упорядочивание чувственных данных, определяемое деятельностью субъекта, оказывается подчиненной временному порядку, вписанной в него.

«Понятие причинности как *естественной необходимости* в отличие ее от причинности как *свободы* касается лишь существования вещей, поскольку это существование *определимо во времени*, следовательно, как явлений, в противоположность их причинности как вещей в себе. <...> А так как прошедшее время уже не находится в моей власти, то каждый мой поступок необходим в силу определяющих оснований, *которые не находятся в моей*

<sup>94</sup> Там же. С. 223.

<sup>95</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 193–197.

<sup>96</sup> Гайденко П.П. Проблема времени у Канта: время как априорная форма чувственности и вневременность вещей в себе // Вопросы философии. 2003. № 9. С. 145.

*власти*, т.е. в каждый момент времени, в который я действую, я никогда не бываю свободным»<sup>97</sup>.

Кант приходит к неутешительному выводу: только в сверхчувственном и вневременном мире разумное существо может действовать свободно, исходя из понятия разума, не будучи детерминированным природной необходимостью.

Модель «сознание-поток» наследует феноменология. Согласно Гуссерлю, абсолютный *квазивременной* поток есть основа всякого конституирования, причем основание связи и устойчивости объектов (*интенциональность*) заключено в самой структуре потока. «Психическое есть с двух сторон неограниченный поток феноменов, с единой проходящей через него интенциональной линией, которая является как бы перечнем всепроникающего единства, а именно линией лишенного начала и конца имманентного “времени” – времени, которое не измеряют никакие хронометры»<sup>98</sup>.

Временность выступает в качестве фундаментальной, структурообразующей формы сознания. «То сущностное свойство переживаний вообще, какое выражается рубрикой “временность”, – оно обозначает не только нечто такое, что принадлежало бы к каждому отдельному переживанию, но обозначает *необходимую форму, связывающую переживания с переживаниями*»<sup>99</sup>.

Вследствие принятия модели потока причинность оказывается подчиненной временности. Очевидно, что причинность как *природная* связь не может для Гуссерля играть фундаментальную роль в организации опыта, поскольку, стремясь отграничить философию как строгую науку от натурализма, философ объявляет о том, что феноменальная сфера имеет особые связи, отличные от природных связей, таких как пространство, время, причинность. Что же касается *имманентной* сознанию причинности – мотивации, то она определяется временностью: универсальная форма единства потока и есть «форма всеобъединяющей и в каждом отдельном случае особым образом направляющей мотивации, каковую мы также можем назвать формальной закономерностью универсального генезиса»<sup>100</sup>.

Именно *темпоральный* синтез, поскольку он протекает в пассивности и формирует горизонт опыта и определяет появление в сознании новых предметов. Универсальная устойчивая форма временности «выстраивается в ходе постоянного пассивного и совершенно универсального генезиса, который, по своей сути, включает в себя любое новое»<sup>101</sup>.

В целом для феноменологического направления мысли характерно отрицание причинности в качестве первичной, основообразующей структуры сознания, тогда как время в качестве *имманентного* времени оказывается основанием единства сознания.

Так, у М. Хайдеггера исходная темпоральность определяет горизонт и смысл бытия, его первичное понимание, перспективу познания. Она выполняет функцию обеспечения единства трех фундаментальных бытийных структур (наброска, брошенности и озабоченного устроения), которые вместе определяют бытие присутствия как *заботы*. «Бытие как присутствие определяется временем»<sup>102</sup>.

Согласно Сартру, форма временности есть основа организации сознания, определяющая его возможность быть собой, т.е. не быть тем, чем оно является, и быть тем, чем оно не является<sup>103</sup>, быть «на расстоянии» от себя. При этом отсутствие связи составляющих потока, кото-

<sup>97</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 486–487.

<sup>98</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. С. 211.

<sup>99</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. М., 2009. С. 255.

<sup>100</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 99–100.

<sup>101</sup> Там же. С. 106.

<sup>102</sup> Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 392.

<sup>103</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 171.

рое для Юма представляло проблему, Сартр, игнорируя вытекающий отсюда распад сознания, использует как лазейку для обоснования свободы: «<...> мы имеем дело с временной формой, где я ожидаю себя в будущем, где я “назначаю себе свидание по другую сторону этого часа, этого дня или этого месяца”»<sup>104</sup>.

Мерло-Понти пишет: «<...> сознание – это <...> само движение темпорализации и “флюксии”, как говорит Гуссерль, движение, которое себя предвосхищает, поток, который никогда с собой не расстается»<sup>105</sup>.

Философ считает неверным рассмотрение сознания как множественности содержаний, между которыми существуют каузальные отношения. Психические факты не вызывают друг друга, но все вместе есть составляющие «глобального проекта» – сознания, которое «вырисовывается для себя *во времени* в действиях, опытах, “психических фактах”, в которых оно себя узнает»<sup>106</sup>.

Приоритет временности как формы, подчиняющей себе многообразие сознательных содержаний, над причинностью приводит к упрощенному пониманию причинности: событие производящее (причина) предшествует событию производимому (следствию) во времени, причем *экзистенциальный* порядок сводится к *временному* порядку. Такое ограничение не позволяет причинности выполнять функцию *объяснения* возникновения в сознании *нового, ранее не существовавшего*.

В настоящее время исследователи причинности в основном обращаются к изучению физической причинности, что связано с идущим еще от Б. Рассела представлением о том, что философское понимание причинности есть лишь зачаток более развитого научного понимания причинности, образец которого дает нам физика. Существует ряд проектов редукции ментальной причинности к причинности физической. Такое положение дел в значительной степени обусловлено теми трудностями, которые были выявлены в ходе исследования причинности в рамках трансцендентальной философии и феномено-логии: «<...> трансцендентализм и субъективизм могут согласиться с тем, что события *следуют* одно за другим, но не с тем, что они порождены друг другом. <...> трансценденталисты и субъективисты стремятся свести детерминацию к последовательности – независимо от того, однообразна она или нет, – без производительности»<sup>107</sup>.

Очевидно, однако, что натуралистические версии теории причинности, оставляют неразрешенными вопросы, касающиеся ментальной причинности, причинности в истории и т.д.

Приоритет временности создает неразрешимые трудности в осмыслении оснований связей содержаний сознания. Поскольку содержания сознания «приносятся» временным потоком, вопрос о происхождении новых содержаний сознания, по сути, снимается; не требуется понимания их как *результатов познавательной деятельности субъекта*: возникновение нового обеспечивает само время. Субъект оказывается либо вовсе *ненужным*, для того чтобы перцепции могли существовать (фиктивное я Юма), либо выступает в качестве чисто *формального* условия их существования (кантовское представление «я мыслю», чистое эго Гуссерля), либо отождествляется с самим временем (по утверждению Хайдеггера, «“Я” настолько “временно”, что есть само время»<sup>108</sup>). Таким образом, приоритет временности по отношению к причинности влечет за собой невозможность удовлетворительного осмысления *самости как условия (причины) возможности опыта*.

<sup>104</sup> Там же. С. 72.

<sup>105</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 537.

<sup>106</sup> Там же. С. 538.

<sup>107</sup> Бунге М. Причинность: Место принципа причинности в современной науке. М., 2010. С. 39–40.

<sup>108</sup> Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. § 34.

## § 9. Я как условие возможности опыта: проблема деформализации самости

Важнейшей проблемой трансцендентальной философии и феноменологии является *проблема деформализации Я как основания сознания*. Поскольку все *содержания* сознания понимаются как составляющие *временного потока*, т.е. лишены *устойчивости*, *Я*, которое должно отличаться *устойчивостью*, оказывается лишенным *содержания*, *непредставимым формальным принципом*. Как будет показано, проблема схватывания самости в ее содержательном, а не чисто формальном аспекте была предметом размышления Юма и Канта, а затем стала одной из ключевых проблем феноменологии (Гуссерль, Сартр, Захави).

Обратимся к истокам проблемы. Д. Юм спрашивает: каким образом единичные восприятия принадлежат *Я* и как соединены с ним? И отвечает: «*Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия*»<sup>109</sup>.

Юм пишет о *субстанциональном Я* как пустой идее воображения, не имеющей *реального содержания* и сводящейся к сознанию того, что нечто устойчивое должно противостоять текущим перцепциям и связывать их воедино. «Когда мы говорим о тождестве некоторой личности, наблюдаем ли мы некоторую реальную связь между восприятиями или же чувствуем эту связь только между образуемыми нами идеями последних? Мы легко можем ответить на этот вопрос, если вспомним то, что <...> в познании никогда не наблюдается реальной связи между объектами»<sup>110</sup>.

Философ утверждает, что на самом деле нет ничего, кроме мимолетных перцепций, однако при этом ведет речь о существовании их *связки*, как будто они связаны уже тем, что являются составляющими потока перцепций. Тем самым он предвосхищает попытку Гуссерля обнаружить основание устойчивости и связности опыта в самой структуре потока и обойтись без выдвигания *Я* в качестве такого основания. Однако, как показывает отчаяние Юма в объяснении связности опыта, а также дальнейшее развитие идей Гуссерля, для решения задачи объяснения структуры опыта неизбежен выход на проблематику *Я*.

Значительная роль в разработке проблемы *Я как условия возможности опыта* принадлежит Канту. В его философии возникновение представлений, с одной стороны, определяется чувственным восприятием вещей, существующих независимо от познающего субъекта. С другой стороны, условием существования представлений в качестве *моих* представлений, а также высшим основанием их единства и упорядоченности является акт самосознания, который порождает представление «я мыслю». Согласно Канту, сознание моего собственного существования, состоящее в представлении «я мыслю», должно сопровождать *все* представления и быть *тождественным* в каждом из них, в противном случае эти представления вовсе не могли бы существовать для меня как во всей совокупности принадлежащие мне.

Что служит *условием возможности* представления «я мыслю»? Кант отвечает на этот вопрос следующим образом. Поскольку рассудок человека не является представляющим, сознание самого себя (апперцепция) требует внутреннего восприятия многообразного, данного заранее в субъекте. Способность осознания себя должна воздействовать на душу и только этим путем может породить созерцание самого себя, подчиненное форме времени<sup>111</sup>.

Представление «я мыслю» становится возможным лишь при условии наличия внутреннего опыта, который, как показывает Кант своим «Опровержением идеализма», в свою оче-

---

<sup>109</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 297–298.

<sup>110</sup> Там же. С. 305.

<sup>111</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 85.

редь, нуждается в отношении к некоторому внешнему постоянству, которое само не является только моим представлением: «<...> существование вещей вне меня, находящихся в отношении с моим чувством, я сознаю с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование, определенное во времени»<sup>112</sup>.

Однако существование внешних воспринимаемых мною вещей является необходимым, но недостаточным условием восприятия *самого себя*. Кант пишет: «Затруднение заключается здесь в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория»<sup>113</sup>.

Кант оставляет без ответа вопрос о том, каким образом можно созерцать *себя* как субъекта, если последний принципиально *необъективируем*. Немецкий философ принимает самовосприятие как *факт*. Однако необходимо заметить, что следствием постулирования самовосприятия *без объяснения* является упущение из вида одного из существенных условий возможности сознательного опыта. Данный вопрос требует внимательного рассмотрения, поскольку от его решения зависит понимание структуроопределяющих оснований сознания.

Кантовское решение проблемы самосознания имеет далеко идущие последствия: в философии сознания закрепляется представление о том, что самосознание есть исконная черта субъективности. Исследование субъективности сводится к исследованию таких процессов и результатов познания, которые *предполагают* сознание самого себя как познающего, т.е. имеют место на *сознательном* уровне и доступны для прямого наблюдения – рефлексии. В результате такого наблюдения сознание предстает в форме временного (квазивременного) потока. Временной поток понимается как первичное, наиболее собственное проявление субъективности и, в конце концов, приравнивается к ней. Поскольку уровень сознания оказывается единственным подлежащим исследованию уровнем субъективности, временность – неотъемлемая характеристика процессов, протекающих на уровне сознания – принимается в качестве такой характеристики субъективности, глубже которой ничего быть не может. Однако уход от осмысления условий возможности самосознания не проходит бесследно и ведет к неразрешимой *проблеме пустоты, формального характера трансцендентального Я*.

Покажем, что у Канта, как и у Юма, Я как условие возможности опыта оказывается лишенным конкретного содержания непредставимым принципом единства. Я, входящее в представление «я мыслю», нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям, «посредством этого Я, или Он, или Оно (вещь), которое мыслит, представляет не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = x»<sup>114</sup>.

Однако это вовсе не означает, что я не могу существовать иначе как субъект<sup>115</sup>. Утверждение «я существую» служит выражением «неопределенного эмпирического созерцания, т.е. восприятия», которое «означает здесь только нечто реальное, данное лишь для мышления вообще, следовательно, не как явление и не как вещь сама по себе (ноумен), а только как нечто действительно существующее и обозначаемое в качестве такового в суждении *я мыслю*»<sup>116</sup>. Кант возражает против сведения Я к логической функции. Я есть то, что *реально существует*, но не может быть познано: мы не можем определить даже способ его существования. Посредством «я мыслю» можно только «обозначить себя как объект сам по себе», но невозможно «определить способ своего существования, т.е. познать себя как ноумен»<sup>117</sup>.

<sup>112</sup> Там же. С. 38.

<sup>113</sup> Там же. С. 85.

<sup>114</sup> Там же. С. 305.

<sup>115</sup> Там же. С. 312.

<sup>116</sup> Там же. С. 316–317.

<sup>117</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 321.

Таким образом, в отличие от Юма, Кант полагает Я как условие возможности опыта реально существующим, но при этом, как и у Юма, сознаваемое нами основание единства сознания не является содержательным *знанием* о Я, а сводится лишь к формальному представлению «я мыслю».

Для Канта сознание оказывается полем, возникающим между двумя полюсами – *временностью* многообразия и Я как «точкой притяжения» всякого синтеза. Всякое сознаваемое явление, или восприятие, имеет необходимое отношение к единству субъекта и, следовательно, подчинено таким априорным формам синтеза, посредством которых возможно их объединение как принадлежащих ему. Функция обеспечения сознания единства представлений как принадлежащих мне и функция обеспечения сознания предметности представлений есть одна и та же функция, осуществляемая при помощи *категорий рассудка*.

Пытаясь связать категории рассудка с *содержаниями* чувственных данных, Кант разрабатывает учение о схематизме. Однако ему удается показать связь рассудка лишь с формальной стороной чувственности – временностью. Существование такой связи очевидно, поскольку понятие о синтетическом единстве, создаваемом рассудком, обусловлено понятием о временности наших представлений. Деятельность рассудка раскрывается как определение предметов во времени. В качестве необходимого условия такого определения, осуществляемого посредством схем, выводится и продуцирующая схемы способность воображения. По заключению В.И. Молчанова, «категории не имеют, согласно Канту, какого-либо другого содержания, кроме определенных временных отношений»<sup>118</sup>.

В содержательном отношении категории никак не связаны с Я как вещью самой по себе. «О мыслящем Я (душе), которое мыслит себя как простую и численно тождественную во всякое время субстанцию и как коррелят всякого существования, от которого должно заключать ко всякому другому существованию, можно сказать, что оно не столько познает себя посредством категорий, сколько познает категории и посредством них все предметы в абсолютном единстве апперцепции, стало быть, через самое себя»<sup>119</sup>.

Итак, у Канта Я как условие возможности опыта остается непознанным и сводится к содержательно пустому, формальному представлению «я мыслю».

Покажем, что феноменология Гуссерля также не решает проблему деформализации Я, причем неудача заранее определяется смысловой абсолютизацией *сознания* и признанием рефлексивного описания единственным методом исследования субъективности: «Лишь благодаря рефлексивно *постигающим на опыте* актам мы и знаем хотя бы что-то о потоке переживаний и о необходимой сопряженности такового с чистым Я, т.е. знаем о том, что поток переживания есть поле свободного совершения когитаций одного и того же чистого Я»<sup>120</sup>.

Однако, как известно, изначально Гуссерль считал, что феноменологическое исследование не нуждается в полагании Я. Что позволяло Гуссерлю «обходиться» без него? Чем обеспечивается в ранней феноменологии Гуссерля выполнение функции, традиционно приписываемой Я – функции единства? Эту функцию берет на себя квазивременной поток сознания. Будучи основой всякого конституирования абсолютный поток является самоконститутивным. Это положение позволяет Гуссерлю избежать бесконечного регресса.

В чем же состоит единство самого потока как основы единства сознания? Протекание имманентного явления (например, продолжающегося звучания тона) конституируется как связь моментов, фаз протекания. Каждое новое первичное впечатление (момент «теперь») содержит предшествующее впечатление в модифицированном виде – как «только что прошедшее» (такая модификация называется ретенцией), а также модификации более ранних впе-

<sup>118</sup> Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998. С. 33.

<sup>119</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 676.

<sup>120</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 237.

чатлений, отражающие их отступление в прошлое (ретенции ретенций). Гуссерль сравнивает каждое ушедшее в прошлое впечатление с ядром кометы, которая оставляет в настоящем (в точке «теперь») свой шлейф, причем по мере удаления ядра кометы в прошлое в настоящем остается все более «тонкий», «прозрачный» участок ее шлейфа. В точке «теперь» шлейфы всех пролетевших комет «накладываются» друг на друга. Таким образом, благодаря ретенциям каждая точка «теперь» имеет горизонт прошедшего. Кроме того, она содержит предвосхищение нового первичного впечатления (протенцию), а также предвосхищения последующих впечатлений (протенции протенций). Протенции формируют горизонт будущего.

Фазы протекания явления не существуют отдельно, как самостоятельные явления, поэтому связь ретенций, первичных впечатлений и протенций отлична от связи, определяющей единство интенционального объекта, как трансцендентного, так и имманентного<sup>121</sup>. Поток необъективируем, он есть *абсолютная субъективность*<sup>122</sup>.

Важно заметить, что уже на этом этапе рассуждений Гуссерля, вследствие передачи временности функции субъективности, происходит совмещение смыслов понятий «временность» и «субъективность». Оно оказывается неполным, поскольку, как выясняет Гуссерль в дальнейшем, абсолютный поток не может выполнить всех функций субъективности. Тем не менее следует говорить о существенном шаге на пути к отождествлению этих понятий. Тенденция к отождествлению субъективности и темпоральности, как будет показано в следующем параграфе, характерна для феноменологического мышления вообще и является следствием ограничения сферы субъективного сферой сознания, т.е. сферой доступного для рефлексии. Там же нам предстоит также рассмотреть, насколько такое отождествление способствует решению проблемы осмысления субъективности как условия возможности опыта.

Гуссерль говорит о «самоявленности» потока имманентного темпорально конституирующего сознания<sup>123</sup>. Первичное сознание не есть «схватывающий акт», оно не возникает в результате рефлексии, но *именно поэтому может быть созерцаемо в рефлексии* (таким образом, удастся избежать бесконечного регресса). Утверждение о существовании *пререфлексивного самосознания* вводится Гуссерлем для обоснования возможности *рефлексивного самосознания*. «Так как первичное сознание и ретенции имеются в наличии, то существует возможность взглянуть в рефлексии на конституируемое переживание и конституирующие фазы и даже уловить различия, которые, существуют, например, между первичным потоком, как он был осознан в первичном сознании, и его ретенциальной модификацией. Все возражения, которые были выдвинуты против метода рефлексии, объясняются незнанием сущностного конституирования сознания»<sup>124</sup>.

Но если квазивременной поток сознания понимается как основа всякого конституирования, то возникает вопрос: каким образом в потоке конституируется *устойчивость*? Гуссерль опирается на утверждение о том, что сам поток есть единство, однако эта опора столь же неустойчива, как и юмовское Я как связка перцепций: «устойчивый поток» есть бессмыслица. Существующие в потоке фазы переживаний и непрерывные ряды фаз не есть нечто устойчивое. Гуссерлю, как Юму и Канту, приходится прибегнуть к формальному основанию устойчивости: «<...> пребывающей является прежде всего формальная структура потока, форма потока <...> Форма состоит в том, что Теперь конституируется посредством импрессии и что к последней присоединяется хвост ретенций и горизонт протенций. Эта непреходящая форма несет, однако, сознание постоянного изменения, которое есть первичный факт»<sup>125</sup>.

<sup>121</sup> Гуссерль Э. Соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 30.

<sup>122</sup> Там же. С. 79.

<sup>123</sup> Там же. С. 88.

<sup>124</sup> Там же. С. 140.

<sup>125</sup> Там же. С. 131.

Но постоянство *формы* потока не может обеспечить постоянство предметных связей. Существование *устойчивых предметов как содержательных единств* может быть только результатом конституирующей деятельности сознания, не сводящейся к самоконституированию потока. Последним основанием устойчивости интенциональных предметов оказывается *трансцендентальное Я*. Таким образом, в рассуждениях Гуссерля совершается поворот к признанию существования Я-полюса. «Я достиг самого себя, достиг теперь уже только как такое чистое Я с чистой жизнью и чистыми способностями <...>, благодаря которому бытие этого мира и соответствующее так-бытие вообще имеют для меня смысл и возможную значимость»<sup>126</sup>.

Однако «произведя подобную редукцию, мы в потоке многообразных переживаний – в этом трансцендентальном остатке – нигде не повстречаемся с чистым “я” как переживанием среди переживаний, не повстречаемся с ним также и как с фрагментом переживания», «вместе с этим чистым “я” предлагается *своеобразная трансценденция*, – в известном смысле не конституированная, – *трансценденция в пределах имманентности*»<sup>127</sup>.

Чистое Я оказывается *выходящим за пределы опыта* последним основанием устойчивости. Допуская любую смену переживаний, оно сводится к *пустой форме* постоянства.

*Основание единства сознания в классической рефлексивной философии сознания трансцендентно сознанию*. Переход от идеи рефлексивного самосознания к идее *пререфлексивного* самосознания обусловлен стремлением объяснить единство сознания без полагания Я, трансцендентного сознанию, недоступного для познания методом феноменологии.

Сторонники пререфлексивного самосознания утверждают свойство быть *самосознательным* в качестве «*внутреннего*» свойства всякого сознательного ментального состояния<sup>128</sup>. В отличие от Гуссерля, который, признавая наличие пререфлексивного сознания, утверждал, что «<...> нерелефлексивные переживания, переходя в рефлексию, не утрачивают свою сущность»<sup>129</sup> и считал *самосознание* результатом рефлексии, Сартр стремится доказать, что самосознание принципиально пререфлексивно, а являющееся результатом рефлексии Я есть «источник темноты и непрозрачности»<sup>130</sup>.

По Сартру, пререфлексивное самосознание заключается в том, что «всякое полагающее сознание объекта есть в то же время неполагающее сознание самого себя»<sup>131</sup>. Сознание прозрачно для самого себя, но при этом самосознание оказывается не имеющим определенного, отличного от сознания объекта, содержания: «<...> что касается самого сознания, то оно есть просто-напросто сознание того, что оно есть сознание этого объекта, и это закон его существования»<sup>132</sup>. *Сознание как условие возможности объекта, как основа всего сознаваемого есть Ничто*. Сартр понимает Ничто, позволяющее сознанию существовать на расстоянии от себя и таким образом быть собой, как *время*. Содержания сознания связываются лишь *формой* времени. Очевидно, что это неудовлетворительный ответ на вопрос об основании единства сознания.

Д. Захави стремится наметить путь нахождения не формального, а содержательного основания самости. Он подчеркивает, что преимущество предлагаемого им понимания самосознания является открытие «опытного измерения» самости, нахождение идентичности самого

<sup>126</sup> Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. С. 350.

<sup>127</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 177–178.

<sup>128</sup> Grünbaum T., Zahavi D. Varieties of Self-Awareness // The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry. Online Publication Date: Sep. 2013. P. 7.

<sup>129</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 244.

<sup>130</sup> Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго // Логос. 2003. № 2 (37). С. 91.

<sup>131</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 27.

<sup>132</sup> Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго. С. 90.



себя во времени без позиционирования самости как отдельной сущности, находящейся над потоком сознания<sup>133</sup>.

Всякий опыт, данный от первого лица, предполагает сознание этого опыта как *моего*, и единство опыта обусловлено наличием у отдельных переживаний общей черты – быть признаваемыми в качестве *моих*. Для того чтобы определить, что прошлый опыт есть *мой* опыт, нет необходимости убеждать себя в неразрывности моей настоящей коллекции переживаний с прошлыми переживаниями: «поскольку у меня есть доступ к моему прошлому опыту от первого лица, он автоматически является данным как *мой* прошлый опыт»<sup>134</sup>. Таково сознание «минимальной самости».

Однако возникает вопрос: могут ли составляющие опыта быть осознаны как *мои* по отдельности, а не как принадлежащие *моему единственному опыту*? Согласно Канту, единство сознания предполагает тот факт, что представления связаны не только отношением ко *мне* как субъекту этих представлений, но и связаны *друг с другом как составляющие одного сознания*. «<...> Эмпирическое сознание, сопровождающее различные представления, само по себе разрознено и не имеет отношения к тождеству субъекта. Следовательно, это отношение еще не возникает оттого, что я сопровождаю всякое представление сознанием, а достигается тем, что я *присоединяю* одно представление к другому и сознаю их синтез»<sup>135</sup>. Таким образом, если бы не существовало связи представлений, они могли бы быть отнесены мною к *различным, не связанным друг с другом сознаниям*. В этом случае один и тот же человек обладал бы бесконечным множеством различных Я, причем каждое Я мгновенно исчезало бы во временном потоке.

Захави признает, что самоданность одного отдельно взятого опыта есть необходимое, но не достаточное условие самости как «*всеобъемлющей идентичности*». Только в результате сравнения различных опытов мы можем обнаружить то, что сохраняет свою идентичность при смене переживаний. Самость обнаруживается при рассмотрении *диахронической последовательности* переживаний: различные виды данности (восприятия, воображения, воспоминания и т.д.) имеют общую черту – качество *принадлежности мне (mineness)*, т.е. факт, что переживания характеризуются данностью первого лица<sup>136</sup>. Самость может быть описана как «*инвариантное измерение данности от первого лица во множестве меняющихся переживаний*»<sup>137</sup>. Но каким образом на основе данностей различных переживаний в перспективе от первого лица возникает *идея об идентичном Я* как носителе множества переживаний – *идея, предполагающая не только данность, но и синтез*?

«Сознание “непосредственно” дано как единство присутствия (первичное впечатление) и отсутствия (ретенция-протенция) и не есть постепенный, отложенный, или опосредованный процесс саморазвертывания»<sup>138</sup>. Фактически у Захави, как и у Гуссерля, единство опыта основывается на формальной структуре временного потока. Возможность пререклексивного самосознания так же определяется *непосредственной данностью временного потока*, как и возможность самосознания в классической рефлексивной теории.

Можно спросить: является ли минимальная самость *общей* для всякого опыта от первого лица, *независимо от его содержания*? Если да, то не есть ли это лишь *форма тождества*, к которой прибегала рефлексивная теория для обоснования единства сознания?

Может показаться, что минимальная самость все-таки обладает содержательной отличительной особенностью: она создается нами как способ данности не всех составляющих опыта,

<sup>133</sup> Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. P. 130.

<sup>134</sup> Ibid. P. 132.

<sup>135</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 127–128.

<sup>136</sup> Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. P. 124.

<sup>137</sup> Ibid. P. 132.

<sup>138</sup> Ibid. P. 72.

а только тех, что даются нам в перспективе от первого лица. Однако если бы только опыт от первого лица предполагал самосознание, то опыт от третьего лица не мог бы составлять вместе с первым *единый опыт*. Поскольку мы должны констатировать факт некоторого «присутствия» самости и в опыте, данном от третьего лица, *было бы неверным отождествлять способ данности опыта от первого лица со способом данности самости*. Однако Захави настаивает на данном отождествлении, утверждая, что данность объекта в перспективе от третьего лица, будучи рассмотрена как мое собственное восприятие, есть данность опыта от первого лица: «<...> очевидно, я могу быть направлен на intersубъективно доступные объекты, и хотя мой доступ к этим объектам есть опыт того же самого вида, что доступен другим личностям, это не означает, что перспектива первого лица отсутствует»<sup>139</sup>. Такое понимание перспективы от первого лица придает ей всеохватный характер: всякий опыт есть опыт от первого лица, и всякий опыт включает сознание минимальной самости. Но если так, то *минимальная самость как способ данности опыта от первого лица оказывается формой, не связанной с каким-либо особенным содержанием*.

Может ли минимальная самость как способ данности *всякого* опыта от первого лица служить объяснением *качественного своеобразия* самости? Захави считает, что имеет место разнообразие проявлений самости: «<...> один и тот же объект, с теми же самыми свойствами, относящимися к миру, может представлять себя различными способами. Он может быть дан как воспринимаемый, воображаемый, вспоминаемый и т.д.»<sup>140</sup>. Однако указанное разнообразие относится к отдельным переживаниям, но не к *«инвариантному измерению данности от первого лица во множестве меняющихся переживаний»*, которое и есть минимальная самость.

Захави не отрицает того, что понятие о минимальной самости не может дать исчерпывающего понимания всего, что подразумевается под бытием самостью, однако он считает, что именно пререфлексивное чувство самого себя «обеспечивает опытное основание для любого последующего самоописания, рефлексивного присвоения и тематической самоидентификации»<sup>141</sup>. Минимальная самость выдвигается в качестве *необходимого* условия всякого самопознания. «Если бы наши переживания были бы полностью анонимны при первичном их проживании, любое такое последующее присвоение было бы необъяснимым»<sup>142</sup>.

Но является ли это условие достаточным? Возможно ли, чтобы все манифестации самости возникли на основе минимальной самости, представляющей собой лишь особый способ данности первого лица и ничто иное? Не существует опыта особого рода, в котором может быть обнаружена самость, она предполагается *всяким* опытом, поэтому нельзя согласиться с Захави в том, что минимальная самость представляет собой «опытное измерение» самости. Представление о минимальной самости не есть альтернатива пониманию самости как чистого полюса идентичности, а есть вариация того же самого понимания. В итоге Захави соглашается с Гуссерлем в том, что хотя эго никоим образом не может существовать независимо от переживаний, «оно есть трансцендентное, но, по знаменитому выражению Гуссерля, *трансцендентное в имманентном*»<sup>143</sup>.

<sup>139</sup> Ibid. P. 123.

<sup>140</sup> Ibid. P. 122.

<sup>141</sup> Zahavi D. Unity of Consciousness and the Problem of Self // Gallagher Sh. (ed.). The Oxford Handbook of the Self / Oxford Handbooks Online. Online Publication Date: May 2011. P. 10.

<sup>142</sup> Ibid.

<sup>143</sup> Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. P. 131.

## § 10. Субъективность и темпоральность: отождествление или разграничение?

В «Кризисе европейских наук» Гуссерль признает, что путь к трансцендентальному эпохэ, изложенный в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии», имеет тот большой недостаток, что он показывает Я содержательно пустым<sup>144</sup>.

Действительно, поскольку временность признается фундаментальной структурой сознания, *самотождественное Я* оказывается трансцендентным сознанию и содержательно пустым. Однако стремление осмыслить Я как создаваемое и имеющее конкретное содержание неминуемо ведет к тому, что *Я, как и всё создаваемое, признается временным*.

Так, Гуссерль указывает на присущую Я *временность*, превращающую его в *длящееся Я*: «<...> одно и то же Я, которое теперь актуально присутствует в настоящем, в каждом прошлом (каковое является его прошлым) есть уже некоторым образом другое Я, а именно то, которое было и потому теперь уже не есть, и все же в непрерывности своего времени это одно и то же Я, которое есть, которое было и перед которым лежит его будущее»<sup>145</sup>. Получается, что Я – это не только самотождественный Я-полюс, но Я во всех его свершениях и приобретениях.

Только будучи создаваемым как *временное*, Я обретает содержательное наполнение.

«Имманентная временная форма потока переживаний» как «универсальная аподиктическая структура опыта Я» простирается сквозь все отдельные данности действительного и возможного опыта, и в связи с этой структурой и в ней самой Я «аподиктически предначертано как конкретное, существующее вместе с индивидуальным содержанием – переживаниями, способностями, диспозициями, горизонтно предначертано как предмет опыта, <...> который возможно совершенствовать in infinitum и иногда обогащать»<sup>146</sup>.

Очевидно, что длящееся Я, основанное на единстве фаз потока, и трансцендентальное Я различны: первое есть создаваемое Я, а второе – условие возможности всего создаваемого. Согласно Гуссерлю, первое есть результат *самоаффектации* второго.

Я как создаваемое, как результат самоаффектации временно, однако субъективность не может сознаться как один из объектов, существующих во времени, поэтому она отождествляется с *самим временем как глубинной основой всего создаваемого*. Согласно Гуссерлю, основу всякого конституирования составляет *абсолютный квазивременной поток сознания*, который есть *абсолютная субъективность*.

Связь временных фаз, определяющая форму потока, есть продукт аффектации эго самим эго. При этом эго имеет лишь пререфлексивное нетематическое сознание этой самоаффектации. «Самоманифестацию абсолютного потока можно понять как имплицитное и пререфлексивное отношение эго к самому себе»<sup>147</sup>.

Вообще говоря, сторонники пререфлексивности не ошибаются в том, что существование сознательного опыта как темпорально упорядоченного было бы невозможным без минимального «знакомства с самим собой». Однако это верное положение оказывается непродуктивным в рамках концепций, принимающих темпоральность за абсолютное, неподдающееся дальнейшему анализу измерение сознания и, как следствие, превращающих пререфлексивное самосознание во внутреннее, не подлежащее объяснению, свойство составляющих абсолют-

<sup>144</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 209.

<sup>145</sup> Там же. С. 231.

<sup>146</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 44.

<sup>147</sup> Viceaga V. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. P. 9.

ного потока. Так, по словам Захави, «невозможно отделить пререфлексивное самосознание от внутреннего сознания времени, которое выражается в трехчастной экстатически-центрированной структуре первичных импрессий-ретенций-протенций»<sup>148</sup>.

Из признания Гуссерлем того, что *темпорализация возникает в результате самоаффектации*, следует, что квазивременной поток с его фазами протекания не может быть исследован сам по себе как нечто полностью определяющее себя, безотносительно к рассмотрению вопроса об условиях возможности самоаффектации. Он не может быть признан *самоконститутивным*.

Мы знаем лишь то, что *результатом* протекания несознаваемых субъективных процессов является темпорализация, но, не выходя за пределы исследования только сознательных, доступных для рефлексии процессов, мы не сможем сказать, в чем состоит несознаваемая «работа» субъективности, и *каким образом* становится возможной сфера пассивности с ее универсальной формой синтеза – темпорализацией. Осуществленные Гуссерлем в поздний период творчества исследования пассивности как глубинного слоя сознания указывают на необходимость расширения сферы субъективности за пределы сферы сознания и разграничения субъективности и темпоральности.

Однако на сторонников феноменологического метода большее влияние оказали те размышления Гуссерля, в которых временность отождествляется с субъективностью.

В работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер, на основе рассмотрения кантовской критики чистого разума, стремится показать, что проблема самоаффектации решается не иначе, как путем установления *тождества самоаффектации и времени*: «<...> время как чистая самоаффектация образует сущностную структуру субъективности»<sup>149</sup>.

Хайдеггер, как и Гуссерль, идет по пути отождествления *темпоральности с субъективностью*, как она *сознается*, т.е. с сознанием себя познающим: «Время и “я мыслю” более не противостоят друг другу как несоединимые и разнородные – они тождественны»<sup>150</sup>.

Временность субъективности необходимо отличать от временности создаваемого объекта. «Я» не существует ни «во времени» (ибо такой способ существования есть способ существования явлений), ни вне времени в качестве субстанции. По словам Хайдеггера, «“я” настолько “временно”, что есть само время, и лишь как таковое становится возможным соотносительно своей собственной сущности»<sup>151</sup>. Таким образом, «я» отождествляется с временем как таковым и понимается как *условие возможности* временных объектов: «“я” в изначальном образовывании времени, т.е. как изначальное время, образует *пред-оставление* нечто <...> и его горизонт»<sup>152</sup>.

Сознаваемое бытие присутствия (забота) у Хайдеггера оказывается основанным на временности: «<...> время исходно как временение временности, в качестве каковой оно делает возможной конституцию структуры заботы»<sup>153</sup>.

Однако отождествление субъективности и времени и осмысление первой через второе ведет к необходимости ответа на вопрос о том, *что есть время*. Что связывает воедино прошлое, настоящее и будущее? Каким образом устойчивость этой связи определяется сущностью самого времени?

У Хайдеггера сама сущность времени оказывается лишь *формальным* единством его трех модусов: прошлого, настоящего и будущего. Можно ли указать иное, отличное от формаль-

<sup>148</sup> Zahavi D. Self-awareness and Affection // Alterity and Facticity / N. Depras, D. Zahavi (eds). Dordrecht, 1998. P. 217.

<sup>149</sup> Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. § 34.

<sup>150</sup> Там же.

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 331.

<sup>153</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 331.

ного, осмысление единства времени? Хайдеггер не находит иного основания *единства времени*, кроме *единства самоаффектации*: «Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. Более того: оно есть именно то, что вообще образует нечто такое, как “от-себя-к...” (“Von-sich-aus-hin-zu-auf...”), причем образующееся таким образом оглядывается назад на “из-чего” (Worauf-zu) и вглядывается в предназначаемое “к-чему” (Hin-zu) <...> Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействующая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как себя-самого-касания»<sup>154</sup>.

Но не получается ли круг в рассуждении, если для осмысления единства опыта субъективность отождествляется с временем, а на вопрос о том, почему мы должны считать само время единством, предлагается ответ: время есть результат самоаффектации, осуществляемой единым Я?

Определяя время как самоаффектацию, Хайдеггер оставляет кантовский *вопрос об условиях возможности самоаффектации* открытым. Тем самым остается без ответа и вопрос о том, как работает субъективность.

Поскольку в лице времени мы имеем результат самоаффектации, способ которой остается непроясненным, отождествление субъективности и времени неправомерно. Действительно, мы не можем утверждать, что благодаря самоаффектации достигается непосредственное знание о себе самом.

Аналогичным образом, временность у Сартра есть «внутренняя структура бытия, которое выступает своим собственным ничтожением, то есть *способом бытия*, присущим бытию-для-себя. Для-себя есть бытие, которое имеет диаспорическую форму Временности»<sup>155</sup>. Именно *время*, по Сартру, позволяет сознанию существовать на *расстоянии от себя* и, таким образом, определяет бытие сознания: «Время отделяет меня от меня же самого, от того, чем я был, от того, чем я хочу быть, что я хочу делать, от вещей и других людей»<sup>156</sup>.

Таким образом, и у Сартра время выступает как *сознаваемый нами способ бытия сознания*. Что касается бытия сознания как *условия возможности* всего сознаваемого, то оно не может быть сознаваемо и как таковое есть *Ничто*. Сартр отождествляет Ничто с временным «расстоянием», которое отделяет меня самого от меня прошлого и будущего.

Однако само время как *сознаваемое* нуждается в основании его возможности и единства. Феноменология стремится объяснить структуру сознания средствами самого сознания, поэтому единство времени как основополагающей структуры сознания для феноменологов обуславливается не чем иным, как самим временем. Так, например, у Гуссерля абсолютный поток объявляется самоконститутивным. По сути, феноменология отказывается от объяснения единства времени, поскольку такое объяснение предполагало бы, что субъективность не ограничена пределами сферы сознания. Но для феноменологов за пределами сознания – ничто, пустая форма единства.

Отождествление временности и субъективности вызывает целый ряд вопросов и ни на один из них не дает ответа. Как возможна самоаффектация (или иной способ сознавать самого себя)? Почему мы сознаем себя и мир в форме времени? Что определяет единство времени, если не единое Я, которое трансцендентно сознанию и является условием его возможности?

Итак, отождествление субъективности и временности не позволяет решить проблему деформализации самости и представляет собой попытку *уйти* от проблемы осмысления условий возможности самосознания. Решение этой проблемы необходимо для объяснения структурообразующих связей сознательного опыта, в частности, временности.

<sup>154</sup> Там же.

<sup>155</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 171.

<sup>156</sup> Там же. С. 160.

## § 11. Проблема способа включения самосознания в структуру предметного сознания

Сознательный характер опыта предполагает не только сознание *предмета*, но и *возможность* сознания того, что этот предмет есть предмет *моего опыта*. Чем определяется такая возможность? Кант считал самосознание результатом самоаффицирования, несмотря на то что видел трудность ответа на вопрос о том, каким образом сам познающий может быть объектом чувственного созерцания<sup>157</sup>. Продолжая традицию, феноменология оставляет возможность отношения к самому себе без объяснения и придает этому отношению непосредственный характер. Она стремится найти основание сознательного характера опыта в рамках самого сознания, т.е. предлагает *одноуровневое* понимание субъективности. Утверждается существование *необъективирующего (пререклексивного) самосознания*, которое содержится во *всяком* сознательном опыте и не может иметь основания *ни в несознательном, ни в сознании более высокого уровня*. Удастся ли сторонникам этой идеи объяснить, *каким образом* сознание предмета может включать в себя самосознание?

Согласно Ф. Brentano, во всяком опыте имеет место направленность сознания не только на предмет опыта (например, на дерево в случае, когда мы видим дерево), но и на сам опыт. Как возможно такое самосознание, какова его структура? Brentano доказывает, что осознание опыта не может быть еще одним ментальным актом, не может следовать *за* опытом. Кроме того, оно не может быть отдельным, отличным от самого предмета, представлением. «Всякий, даже самый простой психический акт обладает двойным – первичным и вторичным – объектом. К примеру, простейший акт, в котором мы слышим, имеет звук первичным объектом, а вторичным – самого себя, [т.е.] психический феномен, в котором слышится звук»<sup>158</sup>. Если бы мы определяли число представлений по числу объектов, то, как замечает Brentano со ссылкой на Аристотеля, физический феномен должен был бы представляться дважды – в качестве содержания первого представления и в качестве включенного в содержание второго представления. Отсутствие такого двойственного представления первичного объекта, согласно Brentano, указывает на «своеобразное слияние объекта внутреннего представления с самим представлением и на принадлежность обоих к одному и тому же психическому акту»<sup>159</sup>. Единственным выходом из ситуации представляется утверждение о том, что репрезентация ментального состояния дана в самом этом состоянии. «Мы можем знать о психическом феномене, когда он присутствует в нас; например, в то время, когда мы имеем представление звука, мы осознаем, что имеем это представление»<sup>160</sup>. Всякий опыт есть *сознательный* опыт, не существует несознательных ментальных состояний.

Однако возникает новый вопрос: как возможен такой психический акт, для которого характерно единство, но который при этом имеет столь сложную структуру, что включает в себя самосознание?

В ходе дальнейшего исследования структуры психического акта Brentano отмечает принципиальное различие между интенциональными объектами, входящими в психический акт, – сознаваемым физическим феноменом и сознанием опыта этого феномена. «В действительности же нечто, что является лишь вторичным объектом акта, хотя и может в нем осознаваться, но может не быть в нем наблюдаемо; наблюдению подлежит, скорее, то, что относят к предмету

---

<sup>157</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 85.

<sup>158</sup> Brentano Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Brentano Ф. Избранные работы. М., 1996. С. 90–91.

<sup>159</sup> Там же. С. 66.

<sup>160</sup> Там же.

как первичному объекту»<sup>161</sup>. В самом деле, если бы рассматриваемые интенциональные объекты были бы объектами одного рода, то сознание вторичного объекта, так же как и сознание первичного, требовало бы наличия сопровождающего сознания, т.е. рассуждение предполагало бы регресс в бесконечность. Brentano цитирует Аристотеля, указывавшего, каким образом можно избежать бесконечного регресса: «...[З]нание, чувственное восприятие, мнение и размышление всегда направлены на другое, а на себя лишь мимоходом»<sup>162</sup>.

Но если сознание опыта не есть наблюдение за ним, тогда что представляет собой это осуществляемое «лишь мимоходом» сознание? Brentano ставит «вопрос о количестве и качестве видов сопровождающего сознания»<sup>163</sup>.

Отвечая на этот вопрос, философ пишет о том, что мы представляем некоторым образом наш опыт, хотя и не раскрывает, в чем именно состоит это представление. Помимо представления, «<...> со всяким психическим актом связано <...> относящееся к нему суждение – так называемое внутреннее восприятие, которое является непосредственно очевидным познанием психического акта»<sup>164</sup>. Правильность внутреннего восприятия не доказуема, но она непосредственно очевидна; не требуется оправдания нашего доверия к внутреннему восприятию: «Интенсивность, свойственная познанию вторичного объекта, сила убеждения, с которой этот объект воспринимается, неизменна, она всегда так высока, насколько это возможно»<sup>165</sup>.

Кроме представления самого себя и познания самого себя, Brentano выделяет третий вид сопровождающего сознания – чувствование себя. «Опыт показывает, что в нас существуют не только представления и суждения, но часто еще и третий вид сознания психического акта, а именно относящееся к психическому акту чувство – удовольствие или неудовольствие, которое мы от него получаем»<sup>166</sup>.

Итак, согласно Brentano, структура психического акта, обеспечивающего сознание предмета, такова: «<...> всякий, даже самый простейший психический акт обладает четверояким аспектом, в котором он может рассматриваться. Он может быть рассмотрен как представление своего первичного объекта, например, акт, в котором ощущается звук, – как слышание; но он будет рассматриваться также и как представление самого себя, как познание самого себя и как чувствование самого себя»<sup>167</sup>.

Однако ни один из указанных четырех аспектов «сопровождающего сознания» не получает у Brentano объяснения. Причина этого кроется в невозможности при объяснении представления, познания и чувства (удовольствия или неудовольствия) оставить в стороне того, *кто* представляет, познает и чувствует. Однако обращенность на самого носителя сознания не отвечает требованиям феноменологического метода: она не может не превращать познающего в объект. Включение такого объекта, как сам познающий, в акт сознания разрушило бы непосредственную данность и единство этого акта. Вновь возникла бы классическая трудность порочного круга: если сознание о субъекте как предмете опыта является условием сознания предмета, то сознание о субъекте обуславливает само себя.

Brentano задает направление поиска основания сознания в границах самого сознания: «Всякий психический акт является осознанным; сознание о нем дано в нем самом»<sup>168</sup>. При помощи такого подхода к пониманию сознания он надеется избежать следующей дилеммы: или мы считаем основание сознания сознательным, и тогда нам нужно искать основание для созна-

<sup>161</sup> Там же. С. 67.

<sup>162</sup> Там же. С. 70.

<sup>163</sup> Brentano Ф. Психология с эмпирической точки зрения. С. 77.

<sup>164</sup> Там же. С. 82.

<sup>165</sup> Там же. С. 91.

<sup>166</sup> Там же. С. 82–83.

<sup>167</sup> Там же. С. 91.

<sup>168</sup> Там же. С. 90–91.

ния самого этого основания, и так до бесконечности; или мы допускаем несознательное основание сознания, но тогда требуется объяснить, как нечто несознательное может сделать опыт сознательным. Brentano объявляет сознание изначальным, неотъемлемым свойством опыта, и поиск основания сознания в самом сознании оказывается уже не вращением в порочном круге, а исследованием, вскрывающим фундаментальные характеристики сознания.

Согласно Гуссерлю, Brentano ошибался в том, что понимал сам опыт как ненаблюдаемый, но все же представляемый, познаваемый и вызывающий удовольствие или неудовольствие *объект*. Действительно, если сознание себя самого есть сознание *объекта*, то возникает вопрос о том, не должен ли этот объект, в свою очередь, иметь сопровождающее сознание, чтобы быть включенным в сознательный опыт.

Гуссерль настаивает на принципиальном отличии *сознания акта*, дающего объект, от *сознания объекта*. У Brentano акт сознания содержит два интенциональных предмета (первичный – физический феномен – и вторичный – сам опыт). У Гуссерля интенциональный предмет только один, а именно – тот, на который направлен данный акт, причем предмет этот трансцендентен по отношению к сознанию, так как не входит в состав переживания<sup>169</sup>. Таким образом, феноменология утверждает первичность сознания по отношению к познанию и пытается элиминировать отношение к самому себе как *объекту* познания.

Однако Сартр считает, что Гуссерль допустил непоследовательность, говоря о Я как «трансцендентном в имманентном». По Сартру, создаваемое нами Я есть всего лишь один из создаваемых нами трансцендентных объектов, а не *условие возможности* сознания объектов.

Сартр обосновывает невозможность выхода за пределы сознательного опыта с целью его обоснования. Он утверждает, что закон бытия познающего субъекта – *быть сознающим*, т.е. ограничивает познание рамками сознания. «Сознание есть познающее бытие, поскольку оно *есть*, а не поскольку оно познано. Это означает, что надо отказаться от примата познания, если мы хотим учредить это познание»<sup>170</sup>.

Однако этот тезис можно и перевернуть: необходимо отказаться от примата сознания, чтобы учредить это сознание. Какая же из этих альтернатив предпочтительнее? Познание может быть *досознательным*. Может ли сознание быть до познания? Ответить утвердительно на этот вопрос мешает тот факт, что наличие сознания предполагает наличие некоторого *знания* о себе самом.

Чтобы обосновать свою позицию, Сартр стремится показать, что *познание* познающим самого себя (а это могло бы быть только досознательное познание) *не* есть необходимое условие сознания. Он признает, что всякое сознание предполагает *сознание* себя как *познающего*. «Всякое познающее сознание познает только свой объект. Однако необходимое и достаточное условие познания познающим сознанием своего объекта и есть то, что оно должно быть сознанием себя самого именно в качестве познающего. Это условие необходимое, так как если бы мое сознание не сознавало бы, что оно есть сознание этого стола, оно было бы сознанием этого стола, не сознавая этого, или, если хотите, сознанием, которое не знает самого себя, бессознательным сознанием, а это нелепо»<sup>171</sup>.

Однако *сознание* себя познающим Сартр считает необходимым отличать от *познания* себя как познающего. «Сведение сознания к познанию предполагает, что в сознание вводят субъект-объектный дуализм, типичный для познания. Но если мы примем закон пары «познающее – познаваемое», будет необходим третий термин, чтобы познающее, в свою очередь, стало познаваемым»<sup>172</sup>.

<sup>169</sup> Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1. М., 2011. С. 355.

<sup>170</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 25.

<sup>171</sup> Там же.

<sup>172</sup> Там же. С. 26.



Сартр приходит к заключению, что не следует вводить в сознание отношение познающего и познаваемого. Сознание сознанием самого себя как особого *объекта* невозможно: «<...> сознание сознания – помимо случаев рефлексированного сознания, на которых мы тотчас же будем настаивать – не является позициональным, т.е. оно не есть в свою очередь свой объект. Его объект по своей природе находится вне его, и именно поэтому оно в едином акте полагает и схватывает его. Самого же себя оно знает исключительно как абсолютно внутреннюю реальность. Назовем такое сознание так: сознание первой степени, или неререфлексированное сознание»<sup>173</sup>.

В чем состоит сознание сознанием самого себя не как объекта, а как «абсолютно внутренней реальности»? Сартр утверждает, что «если мы хотим избежать регресса в бесконечность», то следует понимать самосознание как «непосредственное и не мыслящее отношение себя к себе»<sup>174</sup>.

Однако может ли сознание себя как *познающего*, которое, по Сартру, есть условие возможности опыта, не быть некоторым родом *знания* о себе самом? Отношение к себе как *познающему* не могло бы существовать, если бы я не был *познающим* и имплицитно не знал, что я действительно не кто иной, как *познающий*. Сартр отказывается от примата познания, чтобы учредить познание, однако в итоге он вынужден полагать *непосредственное знание* о себе как познающем.

В неререфлексированном сознании, по Сартру, нет места для Я. Сознание предмета является *самосознанием*, поскольку предполагает сознание сознания предмета. У Д.В. Смита этот аспект самосознания охарактеризован следующим образом: имеющая место при сознании всякого предмета «форма внутреннего осознания является *указательной*: “в этом самом опыте”. Благодаря этому осознанию, опыт является “самосознанием”: он включает осознание его самого»<sup>175</sup>. Но, по мнению этого исследователя, указанный момент не в полной мере характеризует сознательный опыт. Структура «в этом самом опыте» включает в себе содержание «Я вижу данный предмет (в этом самом опыте)». Таким образом, во всяком сознательном опыте я схватываю полную структуру моего опыта, включающую *меня самого как познающего*.

На этот аспект обращают внимание и другие исследователи. Сознательный опыт имеет *феноменальный характер* – субъективный характер опыта, каким он «является» в сознании: как *мы* переживаем этот опыт, каково иметь этот вид опыта<sup>176</sup>. Сознательный опыт является тем или иным *для меня*, включает перспективу или точку зрения<sup>177</sup>. Однако подмечаемая исследователями спаянность опыта и самосознания скорее подчеркивает загадочность феномена, чем объясняет его.

Но может быть, следует отказаться от поиска *отношения* между самосознанием и сознанием предмета и признать, что *самосознание* есть неотъемлемое *внутреннее* свойство ментального состояния? Д. Розенталь считает такое признание равносильным признанию того, что сознательное состояние «лишено артикулированной структуры и, таким образом, не поддается никакому объяснению»<sup>178</sup>.

Для объяснения сознательных ментальных состояний Розенталь предлагает «теорию мысли высшего порядка» – НОТ-теорию (Higher-Order Thought theory). Согласно Розенталю, определяющим свойством сознательного состояния является то, что когда субъект находится в этом состоянии, он *непосредственно* осознает то, что он в нем находится. Однако непосред-

<sup>173</sup> Сартр Ж.-П. Трансцендентность Эго. С. 90–91.

<sup>174</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 26–27.

<sup>175</sup> Smith D. W. The Structure of (Self-) Consciousness // Topoi. 1986. No. 5. P. 151.

<sup>176</sup> Nagel T. What is it like to be a bat? // The Philosophical Review. 1974. Vol. 83. No. 4. P. 436.

<sup>177</sup> Levine J. Purple Haze: The Puzzle of Consciousness. N.Y., 2001. P. 6–7.

<sup>178</sup> Rosenthal D. M. Higher-Order Thoughts and the Appendage Theory of Consciousness // Philosophical Psychology. 1993. Vol. 6. No. 2. P. 157.

ственное осознание субъектом своего нахождения в ментальном состоянии М означает, что субъект обладает отдельным ментальным состоянием М\*, таким, что М\* интенционально направлено на М. Именно случай репрезентации более высокого уровня позволяет нам сознавать ментальное состояние первого уровня. По словам Розенталя, «бытие ментального состояния интранзитивно сознательным состоит в бытии кого-либо в качестве транзитивно сознающего это состояние»<sup>179</sup>.

По Розенталю, осознание ментального состояния М представляется субъекту *непосредственным* в силу того, что состояние М\*, которое обеспечивает это осознание, есть ментальное состояние, формирование которого субъект не осознает, т.е. *несознательное* ментальное состояние. Если бы М\* было сознательным ментальным состоянием, тогда субъект непосредственно осознавал бы его, а это потребовало бы существования третьего ментального состояния, М\*\*, интенционально направленного на М\*, и вновь возник бы вопрос, является ли М\*\* сознательным или несознательным. Во избежание бесконечного регресса, в конце этой последовательности состояний должно быть *несознательное* ментальное состояние.

Таким образом, НОТ-теория, в отличие от феноменологических теорий, не принимает бытие сознающим за единственный способ бытия познающего и полагает, что возможность существования сознательных ментальных состояний обусловлена существованием несознательных ментальных состояний. Данная теория акцентирует внимание на *объяснении* сознания первого уровня, а не на его описании.

Однако, согласно НОТ-теории, ментальное состояние первого уровня в отношении своего содержания существует независимо от направленного на него несознательного ментального состояния, так что последнее лишь «добавляется» к нему, делая его сознательным. Так, по Смиту, «феноменальный аспект сознания можно сравнить с электрическим светом. Когда свет включен для данного ментального состояния, это состояние сознательно; когда свет выключен, состояние несознательно»<sup>180</sup>. Такое объявление осознанности результатом *внешнего* отношения к иному подвергается обоснованной критике.

Так, У. Кригель, рассмотрев возможность того, что имплицитное осознание субъектом своего сознательного состояния базируется на несознательном ментальном состоянии, отвергает ее на том основании, что мы как субъекты имеем об этом осознании *опыт от первого лица*, который с необходимостью должен быть сознательным<sup>181</sup>.

Кригель приходит к выводу: «ментальное состояние интранзитивно самосознательно, только если оно представляет свое собственное появление. То есть саморепрезентация есть необходимое условие интранзитивного самосознания»<sup>182</sup>. НОТ-теория не дает объяснения того, каким образом элементы самосознания «впяны» в каждое сознательное состояние.

Захави выступает против НОТ-теории, защищая одноуровневый характер сознания. Он отрицает возможность конструировать интранзитивное сознание в терминах транзитивного сознания, т.е. точку зрения, согласно которой состояние сознания есть состояние, которое мы интенционально сознаем<sup>183</sup>.

«Знакомство с собой», по Захави, является необъективирующим. «Объект опыта есть то, что, по определению, находится в оппозиции к субъекту опыта. В этом заключается первый довод в пользу того, что объектное сознание исключительно непригодно в качестве модели

<sup>179</sup> Rosenthal D.M. A Theory of Consciousness // The Nature of Consciousness: Philosophical Debates / N. Block. O. Flanagan, G. Güzeldere (eds). Cambridge, Mass., 1997. P. 739.

<sup>180</sup> Ibid.

<sup>181</sup> Kriegel U. Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument // Canadian Journal of Philosophy. 2003. Vol. 33. No. 1. P. 122.

<sup>182</sup> Ibid. P. 124–125.

<sup>183</sup> Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. P. 23–24.

для понимания самосознания. Другой довод <...> состоит в том, что попытка сконструировать самосознание как род объектного сознания порождает бесконечный регресс»<sup>184</sup>.

Далее, Захави представляется неубедительным утверждение о том, что «отношение между двумя иными способами несознаваемыми процессами может сделать один из них сознательным». Он находит неясным, «каким образом состояние, не обладающее субъективными или феноменальными качествами, может быть трансформировано в состояние, обладающее такими качествами, т.е. в опыт с данностью первого лица или “свойскости” (mineness), путем простого относительного прибавления мета-состояния, имеющего состояние первого порядка в качестве своего интенционального объекта»<sup>185</sup>.

Кроме того, согласно Захави, «недостаточно объяснить, как то или иное состояние становится сознательным; теория также должна объяснить, каким образом состояние сознания становится данным в качестве *моего* состояния сознания, в качестве состояния, в котором нахожусь я. Почему? Потому что данность первого лица есть неотъемлемая часть того, что означает для состояния быть сознательным <...>»<sup>186</sup>.

Стремясь «сохранять весь набор определяющих черт пререфлексивного самосознания, включая его непосредственность, имплицитность, отсутствие объективации, пассивный характер», Захави тем не менее утверждает, что «пререфлексивное самосознание имеет внутреннюю дифференциацию и артикуляцию»<sup>187</sup>. В отличие от Сартра, Захави не сводит самосознание к сознанию объекта: «один и тот же объект, с теми же самыми свойствами, относящимися к миру, может представлять себя различными способами. Он может быть дан как воспринимаемый, воображаемый, вспоминаемый и т.д.»<sup>188</sup>.

Определяющей чертой позиции Захави является его убежденность том, что объяснить сознание опыта как *моего* опыта можно, лишь утверждая данность *самости* в этом самом опыте. Самость идентифицируется им с *данностью опытов от первого лица*. При этом самость не может быть дана в одном-единственном опыте, а есть «*инвариантное* измерение данности от первого лица во множестве меняющихся опытов»<sup>189</sup>. Эта *минимальная самость* понимается как внутренняя черта первичного опыта и основание возможности эксплицитной формы самоописания, при которой мы осознаем наш опыт как наш собственный опыт<sup>190</sup>.

С аргументами Захави против НОТ-теории нельзя не согласиться. Однако его собственная концепция «минимальной самости», как было показано в § 9, представляет лишь *формальное* решение проблемы самосознания. Минимальная самость как способ данности *всякого* опыта от первого лица не может служить основанием существования множества *различных* феноменальных качеств, которые составляют субъективную данность опыта, и разнообразных проявлений самости, ее качественного своеобразия. Минимальная самость оказывается не содержательной данностью самого себя, а некой «*этикеткой самости*», *приклеиваемой к любому опыту* (не только опыт, получаемый от первого лица, но и опыт, приобретаемый нами от третьего лица, входит в состав единого принадлежащего мне опыта).

Дженнаро предлагает компромисс: будучи сторонником тезиса о *несознательном* основании сознания, он в то же время утверждает, что этот тезис не противоречит идее о том, что *самосознание включено в сознательное ментальное состояние*. Исследователь рассматривает следующую возможность. «Ментальное сознательное состояние первого уровня есть сложное

<sup>184</sup> Ibid. P. 64.

<sup>185</sup> Ibid. P. 25.

<sup>186</sup> Ibid. P. 26.

<sup>187</sup> Ibid P. 71–72.

<sup>188</sup> Ibid. P. 122.

<sup>189</sup> Ibid. P. 132.

<sup>190</sup> Grünbaum T., Zahavi D. Varieties of Self-Awareness // The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry. Online Publication Date: Sep. 2013. P. 7–8.

состояние, содержащее в себе как ментальное состояние, направленное на мир, так и (несознательную) мета-психологическую мысль (МЕТ)», при этом «МЕТ представляет собой самосознательное состояние и таким образом (как и у Сартра) даже сознательное состояние первого уровня есть самосознательное состояние»<sup>191</sup>.

Принятие такой структуры сознания позволяет избежать бесконечного регресса: мысль, обеспечивающая сознание, сама несознательна, и поэтому нет необходимости для объяснения ее сознательного характера в полагании направленного на нее рефлектирующего состояния сознания более высокого порядка. Удастся избежать и трудности, состоящей в невозможности анализа сознательных состояний, различения в них сознания предмета и сознания самого состояния. «МЕТ представляет собой несознательную часть сознательного ментального состояния первого уровня»<sup>192</sup>.

Заметим, однако, что у Дженнаро несознательная данность самого себя, которая делает сознательной данность объекта, сама может быть осознана при помощи следующей несознательной мысли. Несознательное здесь непосредственно доступно осознанию, это означает, что, по сути, оно есть имманентное сознанию. Таким образом, вновь заявляет о себе трудность регресса, связанная с вопросом о том, чем определяется *имманентный сознанию* характер того, что лежит в основе сознания. Если же понимать несознательное как не являющееся непосредственно доступным сознанию, то вводимое Дженнаро понятие о МЕТ – *несознательной* мета-психологической мысли и при этом мысли *самосознательной* – есть противоречивое понятие.

Мысль о том, что несознательная данность самого себя есть условие возможности сознания (как мира, так и себя самого), является верной, но нуждается в новом направлении развития. Прежде всего, необходимо ответить на вопрос: как возможна несознательная данность *самого себя*, если сам познающий, в принципе, не может быть дан самому себе в качестве объекта познания?

Теория сознания первого уровня (т.е. *сознания, направленного вовне*, дающего нам предметы опыта, но не включающего в себя в явном виде сознание самого этого опыта как *опыта*) должна принимать во внимание следующие моменты.

1. Имплицитное самосознание, обеспечивающее сознательный характер ментального состояния первого уровня, представлено в самом этом состоянии. Оно есть пререфлексивное, интранзитивное самосознание, т.е. оно не предполагает дополнительного ментального состояния второго уровня, которое было бы направлено на первое ментальное состояние и обеспечивало бы его осознанность.

2. Пререфлексивное самосознание выражается в том, что состояния сознания имеют феноменальный характер и сознаются как принадлежащие *мне*. Кроме того, будучи не сводимым к сознанию самого себя как одного из *объектов*, оно является некоторым видом *знания о себе самом*, т.е. отсылает к самому себе как предмету познания.

3. Объяснение структуры акта предметного сознания требует выявления *досознательной* основы сознательных состояний, а также преодоления трудности бесконечного регресса путем переосмысления *самообъективации* как условия возможности сознания.

Нам предстоит дать объяснение предметного сознания, отвечающее этим требованиям.

---

<sup>191</sup> Gennaro R.J. Jean-Paul Sartre and the HOT Theory of Consciousness // Canadian Journal of Philosophy. 2002. Vol. 32. No. 3. P. 302.

<sup>192</sup> Ibid. P. 306.

## **§ 12. Итоги обзора проблемного поля: нахождение отправной точки подхода к проблеме оснований структурной организации сознания**

Подведем итоги рассмотрения проблем, возникающих на пути обнаружения структурообразующих связей сознательного опыта.

Постановка вопроса о связях содержаний сознания Д. Юмом предполагала рассмотрение восприятий в качестве существующих самостоятельно, независимо от породивших их причин. Она привела к трудностям, ответом на которые стала философия Канта, отводившая *восприимчивости* в противовес спонтанности значительную роль.

Размышления Юма акцентировали то, что все познаваемое с достоверностью может быть понято как *поток перцепций*, придали последним отдельное и *независимое существование* и позволили поставить вопрос о возможности *смысловой абсолютизации* сознания. Трудность такого понимания сознания, выявленная самим Юмом, состоит в невозможности объяснить *устойчивость связей* перцепций. Это означает, что невозможным оказывается Я как *связка* перцепций, невозможным оказывается даже сам поток перцепций как *связное целое*, поскольку изменчивость содержаний потока может существовать только на фоне постоянства.

Кант решает последнюю проблему, полагая условием возможности потока сознания существование *внешних* по отношению потоку *постоянных* вещей, воспринимаемых при помощи чувственности. Таким образом, ставится очень важный *вопрос о необходимости отношения сознания к иному по отношению к нему*. Однако кантовская теория не позволяет поставить точку в решении этого вопроса. Канту удастся ответить на вопрос о том, как в потоке содержаний сознания могут существовать устойчивые связи – речь идет о *формальных*, априорных связях, но не удастся объяснить существование устойчивых *содержательных* конкретных связей, определяющих собой смысл того или иного предмета.

Необходимость объяснить устойчивость, имеющую место *в самом восприятии*, а не в воспринимаемом и не в общих формах, внешним образом подчиняющих себе «материал» восприятия, привела к новой попытке *абсолютизации* сознания. Феноменология Гуссерля, спроектированная как *«чисто дескриптивное сущностное учение об имманентных образованиях сознания»*<sup>193</sup>, расширила понимание априорных связей, фактически приравняв априорные связи и связи, определяющие отличительные особенности предмета. Новое решение высветило новые проблемы. Прежде всего, описание априорных форм и указание на коррелятивность между типами предметов и способами их познания не позволяло показать укорененность типов предметов в субъективности, увидеть в них результаты *познания*. Понадобилось описание того, как *осуществляется* смыслопридающая работа сознания – *конституирование*.

Исследование глубинных механизмов конституирования, действующих в процессе пассивного синтеза, приводит к признанию открытости сознания для иного, привходящего в сознание не в виде лишенных смысла гилетических данных, но обладающего целостностью, связностью. Это фактически означает необходимость *отказа от понимания сознания в качестве смыслового абсолюта*.

Для понимания оснований связного характера первичных содержаний сознания необходимо переосмыслить понятие о *восприимчивости*. Было бы ошибкой полагать, что известная критика «мифа о данных» неминуемо должна вести к исключению этого понятия из теории познания.

---

<sup>193</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1. С. 184.

Исследование *оснований новизны* содержаний сознания требует переосмысления временности, традиционно выступающей в качестве ключевой характеристики сознания. Поскольку сознание понимается как временной поток, считается, что новизна приносится течением потока и для объяснения ее появления не требуется *никаких оснований*, кроме указания на *временность*. Остается за пределами осмысления другая структурообразующая связь сознания – *причинность* как связь, служащая для объяснения возникновения новых явлений. Таким образом, приоритет временности над причинностью позволяет феноменологии, по сути, оставлять появление в сознании новизны без объяснения.

Признание временности ключевой характеристикой субъективности приводит к *формализации* самости, сужению сферы субъективного до сферы сознаваемого, доступного для рефлексии и не позволяет усмотреть внутреннюю связь сознания предмета и сознания самого себя.

Нельзя не согласиться со сторонниками идеи о пререфлексивном самосознании в том, что наши переживания направлены на *мир*, так или иначе представляют его и одновременно включают сознание о *самом себе как познающем*. Однако являющаяся результатом рефлексии о сознании фиксация некоторого минимального самосознания не позволяет объяснить ни происхождение пререфлексивного самосознания, ни возможность познания самого себя как индивидуального Я, устойчивого, но при этом не сводящегося к пустой форме.

Как возможно, чтобы самость присутствовала во всяком сознательном опыте, в нерелефлексивном сознании (так называемом сознании первого порядка) и при этом не сводилась к пустой форме единства всякого опыта? Для ответа на этот вопрос необходимо отказаться от чисто феноменологического метода как замкнутого на себя описания сознания при помощи метода рефлексии. Сознание не является замкнутой сферой, в рамках которой имеет место и работа субъективности и результаты этой работы. Самость как необходимое *условие* всякого сознания в основе своей не принадлежит сознанию. Наличие сознания предполагает некоторую данность познающего, которая есть результат предшествующего процесса самопознания, протекающего на *досознательном уровне*.

Таким образом, различные структурные проблемы сознания концентрируются вокруг единого центра – проблемы *субъективности как основания структуры опыта*, поэтому исследование структуры сознания следует начинать с рассмотрения этой проблемы. Таким образом, порядок рассмотрения проблем в следующей главе будет обратным по отношению к порядку, имевшему место в первой главе: после рассмотрения ключевого вопроса о способе обретения субъектом сознания, предполагающего самосознание, мы перейдем к рассмотрению базисных (структуроопределяющих) связей сознательного опыта, таких как непрерывность, пространственность, временность, причинность.

Новый подход к пониманию субъективности позволит осмыслить такого рода связи как части *единой системы*, обеспечивающей возможность *познавательного* отношения сознания к вещам, существующим независимо от него.

## Глава 2

### Базисные структуры сознательного опыта как следствия способа познания

#### § 1. Познающий как условие возможности опыта

Прежде всего, предстоит осмыслить *субъективность* как условие возможности сознания. При этом необходимо понять, каким образом восприимчивость и производительность субъективности вместе определяют содержание и структуру сознания.

Если структурирование предметной области есть *познание*, а не построение *фикций*, то на результат синтеза оказывает влияние исходно данная «материя» явлений. Воображение, осуществляющее синтез, связывает элементы не произвольным образом, должен существовать некоторый ориентир, направляющий работу воображения. Необходимо уже в первичных данных сознания найти такие основания предметных связей, которые не сводились бы только к форме, общей для всех сознательных переживаний, но позволяли бы объяснить, почему одни переживания представляются образующими некоторое конкретное единство (например, единство частей одного и того же предмета), а другие не включаются в это единство. Следует объяснить *исходное разнообразие устойчивых содержательных связей элементов сознания, составляющее основу разнообразия сознаваемых предметов*. Эти связи могут быть исходно не явны, но это не означает, что их нет.

*Разнообразие* исходных элементов сознания и их связей может быть объяснено только тем, что они есть результат восприятия мира разнообразных вещей. Кант полагал несвязность первичного материала явлений – ощущений, и все связи рассматривал как результат подчинения несвязного многообразного априорным формам чувственности и рассудка. Однако следует переосмыслить понимание восприимчивости.

Элементы первичного сознания должны быть связаны уже потому, что они есть результаты применения *одной и той же познавательной способности* субъекта, а именно восприимчивости. Связь, определяемая единообразием восприимчивости как познавательной способности, есть общая связь элементов. Но это не единственная их связь.

Если предположить, что все устойчивые связи определяются ограниченным набором субъективных *форм*, то станет невозможным объяснение всего многообразия *содержательных* связей в восприятии. Единственным выходом из ситуации является признание того, что *многообразие связей познающим не конструируется, а воспринимается*.

Кант утверждал, что чувственное многообразие несвязанных элементов мы получаем благодаря *восприимчивости*, тогда как связи этих элементов, хотя они и сознаются нами как данные, на самом деле *привносятся* в восприятие самой субъективностью. Но если возможно воспринимать *многообразие элементов*, составляющих явления, то почему невозможно воспринимать и *многообразие связей*? Что мешает допустить, что познающий субъект благодаря присущей ему восприимчивости получает нечто *связное, упорядоченное*?

По словам Р. Рорти, кантовское понимание восприимчивости основывается на «парадоксальном, но в то же время безусловном предположении, которое проходит через всю первую *Критику* – предположении, что многообразие “дано”, а единство сделано»<sup>194</sup>. Рорти спрашивает: если мы создаем всегда уже синтезированное и не можем сознать многообразные

---

<sup>194</sup> Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 112.

данные и процесс их синтеза (именно это утверждает Кант), то откуда у нас информация о существовании несвязанных данных? Ясно, что «утверждение о существовании такого многообразного не является очевидным доаналитическим фактом»<sup>195</sup>.

Положение об «учреждении» всех связей субъектом выдвигается Кантом с целью объяснения возможности синтетического знания априори. Однако, как было показано, на этом пути возможно обоснование только *формальных* связей сознательного опыта, а не конкретных предметных связей. Решить проблему обоснования последних можно на основе предположения о том, что многообразные связи *восприняты, а не синтезированы*: в этом случае *устойчивость многообразных содержательных связей* объясняется устойчивостью самих воспринимаемых вещей. Если субъект исходно «имеет дело» с воспринятыми им связями, то он будет вынужден «учитывать» их в процессе дальнейшего сознательного познания мира.

Признавая существование восприимчивости, следует избегать необоснованных утверждений о характере результатов, полученных благодаря этой способности. Их не следует отождествлять ни с самой реальностью, ни с «чувственными данными», лишенными единства. Мы не можем утверждать, что восприимчивость к реальности носит *чувственный* характер, так как обладающее чувствами живое существо есть сознаваемый предмет, а значит, восприятие, являющееся условием возможности такого предмета, само не может носить чувственный характер.

Разумеется, об элементах и связях первичного сознания нельзя утверждать, что они *сообразуются* с какими-либо вещами, существующими независимо от субъекта, однако можно утверждать, что они *соответствуют* этим вещам, т.е. возникают в результате восприятия именно этих вещей.

Полагая *данность* многообразия ощущений, Кант вовсе не утверждал, что этот неоформленный материал чувственного опыта *не субъективен*, что элементы восприятия *тождественны* элементам самих вещей. То же самое следует сказать и об исходно данных сознанию связях: они субъективны, поскольку характеристики самой восприимчивости как познавательной способности накладывают на них свой отпечаток. Так же как традиционно признаваемый субъективный характер *элементов* опыта – «чувственных данных» – не мешает их разнообразию, субъективный характер *связей* опыта не мешает им быть отличными друг от друга и иметь конкретное содержание. Мы можем утверждать, что восприимчивость «передает» *многообразие* воспринимаемых элементов и связей, хотя она не может «предоставить» субъекту сами эти элементы и связи, как они есть независимо от восприятия. Отсюда наблюдаемое *разнообразие* устойчивых содержаний сознания, причем разнообразны как элементы, так и их связи.

Таким образом, благодаря восприимчивости уже первичные содержания сознания представляют собой целостности.

Однако для возникновения *сознательного* опыта одной только восприимчивости недостаточно, так как воспринятое не будет *сознательным* при отсутствии *восприятия субъектом самого себя как познающего*. На это условие возможности сознания обратил внимание еще Дж. Локк. Согласно Канту, для того чтобы представления могли существовать в качестве *моих* представлений, т.е. иметь *сознательный* характер, их должно сопровождать представление «я мыслю». Но через одно это представление не может быть дано многообразное в субъекте (наше созерцание не является интеллектуальным), а значит, мы не можем еще иметь эмпирического сознания собственного существования. Если способность осознания себя должна находить (схватывать) то, что содержится в душе, то она должна воздействовать на душу и только этим путем может породить созерцание самого себя. Иными словами, самосознание, по Канту, предполагает самоаффектацию.

<sup>195</sup> Там же. С. 113.



Однако объяснение *возможности* самоаффектации Кант признает неразрешимой задачей, говоря, что это затруднение испытывает всякая теория<sup>196</sup>. Таким образом, *досознательный* характер исходного восприятия реальности не должен вызывать удивления. Напротив, загадочным представляется возникновение *сознательного* восприятия, предполагающее, что для субъекта познания каким-то образом *«имеется» сам познающий*.

Выяснение того, как возможна «данность» познающего самому себе для созерцания, позволит выяснить условия возможности каких-либо сознательных содержаний (т.е. условия возникновения сознания) и объяснит включенность *самосознания* в структуру *всякого сознаваемого содержания*, причем не в качестве пустой формы тождества, а в качестве содержательной основы для дальнейшего познания самого себя как индивидуальности.

Как *условие* существования сферы *сознательного* опыта, «данность» познающего самому себе не может быть результатом работы самого *сознания*, а должна быть результатом *досознательной* работы субъективности. Все, что нами создается, является *знанием* того или иного рода, поэтому *сознание* можно осмыслить как *результат процесса познания*. При этом сознание первого уровня, возникновение которого означает возникновение самой сферы сознания, может быть понято только как результат *досознательного* познания. Необходимость говорить о досознательном познании означает восстановление первичности познания по отношению к сознанию: *познающий исходно не есть сознающий*, познавательное отношение к несубъективной реальности как предмету познания исходно есть досознательное отношение.

Исследование досознательного познания как познания, результатом которого является возникновение сознания, позволяет пролить свет на основания и взаимоотношения важнейших, определяющих организацию сознания, связей. На начальном этапе познания познающий не осознает самого себя, применение его познавательной способности осуществляется «в темноте», и результаты ее применения являются *досознательными*.

Процесс познания включает в себя познавательную деятельность, в процессе которой познающий *обретает* объект самопознания. Полагать, что в качестве предмета самопознания познающему субъекту дан он *сам*, означает утверждать невозможное, ведь всякая данность есть данность познаваемого, а не познающего. Представлять для субъекта его самого должно что-то *иное*. Однако в данном случае «иное» не может означать «несубъективное» и не может быть понято как результат восприятия чего-либо иного по отношению к субъекту. Иное должно быть продуктом самодеятельности субъекта. Первичная самообъективация может состоять только в *создании* при помощи трансцендентального воображения «наброска» субъективности, который будет служить для субъекта предметом самопознания, не будучи тождественным самому субъекту. Только *набросок субъективности*, но не она сама может являться объектом самосозерцания.

Но на каком основании субъект принимает этот набросок субъективности за данность самого себя? На досознательном уровне нет никаких оснований для подобного отождествления. Однако наброшенная способность может стать для субъекта «инструментом» познания. Посредством наброшенной познавательной способности субъект познания воспринимает не только нечто *иное* по отношению к субъективности, но и саму наброшенную познавательную способность. Сочетание *восприятия вещей с восприятием самой воспринимающей способности*, полученное благодаря наброску, придает каждому из этих восприятий *сознательный* характер.

Посредством наброска познание выходит на сознательный уровень, и на сознательном уровне субъект отождествляет себя с этим «инструментом» познания. В процессе использования наброшенной познавательной способности в качестве «инструмента» для получения сознательных представлений, она становится для субъекта объектом *самопознания*, т.е. прини-

<sup>196</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 85.

мается за самого познающего субъекта. Субъект *сознает* действия наброшенной познавательной способности как свои собственные действия. набросок является не формальным основанием самосознания, но обладает содержанием, которое может стать основой развитых форм сознательного познания себя как индивидуальности.

Набросок субъективности определяет *взаимосвязь* всех сознаваемых предметов, их принадлежность *одному и тому же сознанию*. Однако необходимо заметить, что такого рода связи (*всеобщие связи*) исходно не сознаются, так как они определяются свойствами наброска, а последний на уровне сознания предстает не таким, каков он есть, а таким, как он воспринят посредством него самого как познавательного инструмента. *Общие* связи восприятия, полученного при помощи наброска, неразрывно сплетены с *конкретными, особыми* связями, которые являются результатами восприимчивости, присущей наброску, и соответствуют связям воспринимаемых вещей. Как следствие, и общие и особые связи не могут быть осознаны на уровне первичного сознания, но они даны субъекту имплицитно, на досознательном уровне, поскольку определяющий их набросок есть досознательная данность.

Таким образом, первичное сознание субъекта составляют *элементы* восприятия, полученного посредством наброска; *связи* же этих элементов сознаются как существующие, но непознанные, не проясненные, неявные.

«Данность» наброшенной познавательной способности отлична от «данности» прочих объектов, она дана именно в своем познавательном действии, именно как субъективность, субъект познает мир «через» эту данность. Обладание этой данностью на досознательном уровне для субъекта состоит, с одной стороны, в запечатленном на досознательном уровне наброске как продукте воображения, а с другой стороны, в фиксируемом на досознательном уровне познании всего сущего посредством наброска.

Досознательная данность «самого себя» (наброска) является *основой* для дальнейшего сознательного самопознания. С одной стороны, субъект применяет наброшенную познавательную способность для познания самого наброска как досознательного предмета и, таким образом, приобретает сознание самого себя как *объекта познания*. На уровне первичного сознания результат восприятия наброска посредством самой наброшенной способности является, как и все первичное сознание, многообразием элементов, связи которого досознательны. В дальнейшем на этой основе благодаря познанию, осуществляемому уже на уровне сознания (о способе его пойдет речь ниже), возникает сознание себя как индивида, обладающего *телом*. Тело существует в мире наряду с другими предметами в качестве противостоящего субъекту познания, но при этом является для него *своим собственным*. С другой стороны, применение наброшенной познавательной способности для познания этой же способности как *познавательного инструмента* дает нам сознание нашего сознательного опыта как *индивидуального субъективного* опыта, а самих себя – как индивидуальных субъектов. Предметы могут быть сознаваемы как предметы *моего* опыта, поскольку конституирующая их наброшенная познавательная способность принимается субъектом за данность самого себя, и осознание этой данности принимается за самосознание.

Итак, набросок определяет единство предметов опыта и их принадлежность *мне*, а также является *объектом* самопознания. С одной стороны, отношение к самому себе как познающему есть *условие возможности сознания* (таким условием является досознательная данность наброска), с другой стороны, это отношение *включено в сознание первого уровня* (сознаваемый предмет конституируется в соответствии со свойствами наброска). Таким образом, отмечаемые различными исследователями черты пререклексивного самосознания могут быть объяснены путем обращения к досознательным основаниям сознательного опыта.

\*\*\*

Субъект порождает не один, а множество набросков самого себя как познающего. Поскольку наброски создаются на досознательном уровне, при их создании субъект не имеет никакого «руководства», никакого «образца» – нет ничего, кроме действующей «в темноте», «наугад» спонтанности. В результате возникает множество набросков, начиная от примитивных, едва ли позволяющих «зажечь» свет сознания, и заканчивая самыми сложными, представляющими собой тонкие и действенные инструменты познания.

Отличие сознания наброска от сознания прочих вещей состоит в том, что набросок субъективности сознается, во-первых, как *познающий субъект* и, во-вторых, как *объект особого рода – познающее существо*. Я сам есть познающее существо, и в моем сознании представлено множество других познающих существ, других эмпирических субъектов. *Основание возможности познания не только себя, но и других, – единое для всех познающих существ досознательное восприятие мира, а также имеющаяся у каждого познающего существа досознательная данность всех других познающих существ как набросков.*

Таким образом, намечается решение одной из труднейших проблем феноменологии – проблемы объяснения возможности опыта Другого Я: «<...> имеется особая сфера бытия, чужое психическое, и коррелятивный ей способ постигающего отношения, который делает непосредственно доступными нам предметности этой сферы. Если бы ничего подобного не было, мы жили бы друг подле друга словно слепые или глухие»<sup>197</sup>. Феноменология открывает в сфере сознания *непосредственный* опыт Другого Я, не предполагающий никаких размышлений, в частности, умозаключения по аналогии, однако ей не удается указать *основания* такого опыта. Утверждение о том, что опыт Другого Я должен быть описан в рамках эгологии как результат конституирования, создает угрозу солипсизма. Может показаться, что от этой угрозы избавляет признание *открытости* сознания для инаковости, к которому склоняется Гуссерль. Однако описываемые им механизмы пассивного синтеза (образование пар) сводятся к ассоциации по сходству и не проясняют возможность *познания* Другого.

*Понимание Другого как наброска субъективности* позволяет объяснить возможность познания Другого. Другой дан мне на досознательном уровне как набросок, а на сознательном уровне – как результат восприятия этого наброска при помощи «моего собственного» (т.е. являющегося условием возможности моего сознания) наброска. Наличие досознательной данности наброска как *познающего* создает основания для *познания* Другого именно как *другого субъекта*, как *познающего*. Другой субъект не только конституируется как имеющий значимость другого; Другой *сознается* как Другой, поскольку он *есть* Другой. Я имею досознательные данные о том, как работает его познавательная способность, хотя мне и не дано сознавать результаты этой работы так, как их сознает сам Другой.

\*\*\*

Следующий вопрос, на который необходимо ответить, – это вопрос о принципиальной возможности достижения *сообразности между тем, что существует независимо от субъекта и тем, что дано субъекту*.

Отношение сознания к иному не следует понимать как изначальную «данность» субъекту «самих вещей», будь то на сознательном или на досознательном уровне. Допуская такую данность, мы уклоняемся от самого важного вопроса теории познания: как возможно совпадение

<sup>197</sup> Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999. С. 60–61.

субъективного мира и мира, существующего независимо от субъекта? Чтобы сохранить этот вопрос в силе, следует не допускать произвольных предположений о характере досознательной данности. На данном этапе познания мы не можем составить адекватное представление о том, что представляет собой исходная субъективность, и, следовательно, не можем говорить о том, каким образом возможны досознательные результаты познания и что они собой представляют.

Когда познание выходит на сознательный уровень, досознательным результатам познания реальности, полученным посредством собственной (несознаваемой) познавательной способности субъекта, оказываются сопоставленными иные результаты познания той же реальности, полученные посредством наброшенной познавательной способности.

Досознательные результаты познания, определяемые самим субъектом, и сознательные результаты, определяемые наброском, различны, но вместе с тем они есть результаты познания *той же самой реальности* (будем называть такие результаты познания *соответственными*), поэтому субъект пытается привести их к гармонии, к единству при помощи *вторичного воображения*, присущего наброшенной познавательной способности. Ниже мы будем подробнее говорить о работе вторичного воображения и о том, что представляет собой осознание этой работы.

При возникновении сознания неизбежно возникает дисгармония (диссонанс) сознательного и досознательного, поскольку набросок субъективности, свойствами которого определяется сознание, отличен от первичной субъективности, определяющей собой досознательное. На устранение диссонанса между сознательным и досознательным направлено все сознательное творчество<sup>198</sup>. Нетерпимость субъекта к диссонансу сознательного и досознательного выражается в *чувстве неудовольствия*, испытываемом по отношению к содержаниям сознания, которые конфликтуют с чем-то неизвестным, несознаваемым, но тем не менее присутствующим в сфере субъективного.

Субъект испытывает чувство неудовольствия, внутренней дисгармонии, связанной с теми или иными сознательными данными, и направляет свои познавательные усилия на устранение этой дисгармонии, т.е. на приведение сознательных данных в соответствие с досознательными. Действующее на сознательном уровне (вторичное) воображение создает все новые и новые связи элементов первичного сознания, формируя тем самым создаваемые предметы и их взаимосвязи.

Принятие тех или иных результатов работы воображения в качестве реальности определяется тем, насколько эти результаты сообразуются, гармонируют с *соответственными* досознательными «данными» и тем самым способствуют устранению чувства неудовольствия.

Еще Юм отмечал, что вера, которая есть «не что иное, как чувство, или способ переживания», определяет признание или непризнание *реальности* тех или иных объектов и тем самым влияет на содержание и организацию опыта. «Она (вера. – Т. Р.) есть нечто такое, что не зависит от нашей воли, но должно порождаться некоторыми определенными причинами и принципами, которые не находятся в нашей власти. Когда мы убеждены в каком-нибудь факте, мы только представляем его, испытывая при этом некоторое чувство, отличное от того, которое сопровождает простые *мечтания* нашего воображения»<sup>199</sup>. Осмысление субъективности как условия возможности опыта позволяет указать теоретико-познавательные основания нашей *веры в реальность* и прояснить роль *чувства* в познании. Подробнее эта тема будет раскрыта в процессе дальнейшего исследования.

<sup>198</sup> Под «сознательным творчеством» («сознательным познанием») понимается не только *целенаправленно* осуществляемое познание, ведущее к изменению создаваемого мира, но и всякое, в том числе стихийное, *лишенное самоотчета*, творчество, осуществляемое тогда, когда познание в целом уже вышло на уровень сознания, когда познающий уже имеет дело с создаваемым миром.

<sup>199</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 320.

Но что дает нам право говорить о процессе достижения *единства* различных субъективных результатов (одни из них получены при помощи собственной познавательной способности субъекта, а другие – при помощи наброшенной) как о процессе *познания* независимой от субъекта реальности и самого субъекта? Чтобы ответить на этот вопрос, *допустим, что при помощи воображения, преобразующего данные сознания и таким образом устраняющего дисгармонию сознательного и досознательного, указанное единство достигнуто*. В этом случае субъект познания имеет набросок субъективности, который позволяет ему получить сознательные результаты познания, неотличимые от тех, которое дает его собственная познавательная способность. Поскольку субъект познания достиг единства результатов, осознание наброска идентично досознательной данности наброска. Но набросок субъективности есть продукт трансцендентальной способности воображения, он не существует независимо от субъекта, поэтому досознательная *данность* наброска совпадает с *самим* наброском. Следовательно, в данном случае осознанный набросок идентичен наброску, как он есть. Иными словами, субъект познания имеет *знание* наброска таким, какой он есть; а поскольку это знание возможно только при единстве сознательных и досознательных результатов познания, оно равносильно *знанию о действительном субъекте познания*.

Указанный способ познания субъектом самого себя является способом *познания* в полном смысле этого слова, поскольку не предполагает никаких предваряющих познание данных о субъективности, не предписывает ей никаких априорных форм, которые, как известно, являются непреодолимым барьером на пути познания вещей, существующих независимо от познающего. Познать *познающего как он есть* означает познать одну из «вещей самих по себе», т.е. сделать принципиальной важности шаг в познании мира таким, каков он есть. Если верно предположение о том, что этот мир есть единое целое, то познание только одной его составляющей означало бы *выход к вещам как таковым в целом*.

Очевидно, что достижение единства сознательного и досознательного зависит от свойств наброшенной познавательной способности. Поэтому процесс познания предполагает создание при помощи трансцендентального воображения на досознательном уровне, «в темноте», все новых и новых набросков, каждый из которых определяет собой индивидуальное сознание, работающее на преодоление диссонанса.

Разумеется, речь скорее должна идти о большей или меньшей степени приближения к ситуации устранения диссонанса, чем о полном его устранении. Созданный вслепую набросок отличен от самого субъекта; сознательные результаты познания изначально отличны от досознательных, и вторичному воображению наброска, которое может быть очень слабым или вовсе отсутствовать, непросто устранить это отличие.

Приведение сознательного и досознательного к неразличимости, к единству – это требующий дальнейшего исследования сложный процесс, результат которого непредсказуем.

Возможны различные направления достижения единства сознательных и досознательных результатов познания. Одно из таких направлений – построение при помощи вторичного воображения такого явления, которое в той или иной степени гармонизирует с каждым из соответствующих результатов; второе – «подгонка» новых построений под одну группу результатов познания, принятую за «образец», и низведение прочих результатов до уровня материала, используемого для «подражания» этому образцу; третье – охват всех результатов познания некоторым высшим, отличным от них, но вмещающим их в себя сознательным представлением. В рамках каждого из этих трех направлений возможны различные вариации приведения к единству. Вариации определяются тем, какие именно из соответствующих друг другу результатов познания принимаются за образец, с которым следует согласовать, под который следует «подогнать» все остальные результаты познания. Принимая тот или иной слой результатов познания за «образец», познающий занимает ту или иную позицию в отношении того, где следует искать «истинное бытие».

Тот или иной способ достижения единства сознательных и досознательных результатов познания будем называть *познавательной установкой*.

Итак, существует принципиальная возможность познания субъектом мира и самого себя, несмотря на то что его собственная познавательная способность не дана ему в качестве объекта. *Восприимчивость* субъекта представляет собой одно из условий возможности сознательного опыта. Кроме того, она играет важную роль в упорядочении содержаний сознания, определяя конкретные предметные связи. Благодаря присущей субъекту *спонтанности* – трансцендентальной способности воображения – становится возможным обретение познающим предмета самопознания (наброшенной субъективности) и сознания. Сознательное познание мира и самого себя как познающего во многом определяется имплицитным влиянием досознательного познания и требует иного рода самостоятельности – работы вторичного воображения, которая направлена на устранение дисгармонии сознательного и досознательного.

## § 2. Бесконечность

Согласно Д. Юму, сознание изначально, до возникновения каких-либо ассоциативных связей, представляет собой непрерывную смену впечатлений, каждое из которых является отдельным, не имеющим никакой связи с другими впечатлениями. Связь перцепций для Юма сводится лишь к порядку их следования, во всем остальном они есть отдельные, не зависящие друг от друга существования. Однако вопреки реальной отдельности перцепций мы полагаем их непрерывность: «<...> мы по возможности маскируем перерыв или, вернее, совершенно устраняем его, предполагая, что эти прерывистые восприятия связаны некоторым реальным существованием, не воспринимаемым нами»<sup>200</sup>.

Стоит спросить об основаниях склонности к непрерывности. Почему мы не оставляем раздельное раздельным, а вопреки данности «заполняем промежутки» между всякими данными, полагая между ними новые данные, т.е. мыслим *бесконечность* промежуточных данных? Юм мог не спрашивать о том, каковы теоретико-познавательные основания нашего стремления «устранить перерыв»<sup>201</sup>, так как для него законы ассоциации имеют характер природных законов. Однако он все же отмечает, что бесконечность есть фикция, а не реальная связь перцепций.

Для Канта бесконечность связана с особенностями априорных форм чувственности – пространства и времени.

«Таков закон непрерывности всякого изменения, основывающийся на том, что ни время, ни явление во времени не состоят из частей, которые были бы наименьшими, и тем не менее состояние вещи при ее изменении переходит через все эти части как элементы к своему второму состоянию. Ни одно различие реального в явлении, так же как ни одно различие в величине времени, не есть наименьшее различие; следовательно, новое состояние реальности вырастает из первого состояния, в котором ее не было, проходя через бесконечный ряд степеней»<sup>202</sup>.

Кантовское признание невозможности обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные априорные формы<sup>203</sup>, относится и к бесконечности. Она остается необъяснимой.

Феноменология не обходит стороной *бесконечность* как одну из структуроопределяющих связей сознания, однако она не решает проблему *объяснения* возможности *бесконечности*.

Гуссерль относит пространственно-временную бесконечность, как она понимается в донаучной жизни, к характеристикам *всеобщей структуры* жизненного мира, к которой привязано все сущее относительно, но которая сама не относительна<sup>204</sup>. Однако, отвечая на вопрос о способе *конституирования* бесконечности на уровне пассивного синтеза, философ сталкивается со значительными трудностями.

Он утверждает, что результат синтеза и синтезируемое составляют нераздельное единство, поэтому «одно и то же частное содержание сознания может быть описано как 1) сплавление множественности в единство или 2) рассеяние единства в множественность»<sup>205</sup>. То, что исходно представляется элементарным, в дальнейшем оказывается имплицитно составным и наоборот: исходная множественность обнаруживает единство.

<sup>200</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 249–250.

<sup>201</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 300.

<sup>202</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 207.

<sup>203</sup> Там же. С. 136.

<sup>204</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 189.

<sup>205</sup> Biceaga V. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. L.; N.Y., 2010. P. 29.

Бисеага высказывает предположение о том, что идея о возможности распада всякого единичного содержания на множество единичных содержаний, также разложимых на бесконечное множество единств, перенесена Гуссерлем из математики. Как известно, множество всех конечных последовательностей действительных чисел равномощно множеству всех действительных чисел<sup>206</sup>. Однако указанная аналогия со свойствами чисел может служить лишь пояснением идеи Гуссерля, но не ее обоснованием. Как факт потенциально бесконечной делимости единств, так и факт образования их из потенциально бесконечного количества элементов остаются для Гуссерля необъяснимыми. Он ограничивается утверждением о том, что сознание сингулярностей может переходить в сознание единств бесконечного числа элементов, поскольку эго исходно *не замечает* предшествующих ассоциаций, благодаря которым возникли сингулярности, а затем постепенно обращает внимание на то, что они имеют составной характер. Но если бы *ассоциация* объединяла бесконечное множество элементов в единое целое, сознание оказалось бы вовлечено в бесконечный процесс. Вне зависимости от того, протекает процесс ассоциации под надзором эго или нет, этот процесс предполагает *синтез* бесконечного множества содержаний, не поддающийся рациональному осмыслению.

\*\*\*

В соответствии с замыслом данного исследования мы не можем ограничиться при объяснении бесконечности ссылкой на природную склонность нашего воображения или на наличие каких-либо априорных форм нашего опыта; и особенности работы нашего воображения, и формы опыта должны иметь *гносеологические* основания.

Если первичные содержания разделены, то откуда может возникнуть склонность маскировать эту раздельность, т.е. исказить опыт? Если же благодаря этой склонности мы вовсе не искажаем опыт, а восполняем недостающие его звенья, то остается неясным, *что заставляет полагать существование этих звеньев и стремиться восполнить их нехватку*.

*Основания бесконечности* – структурной особенности сознания, состоящей в полагании непрерывности опыта, т.е. в полагании между всякими сознаваемыми элементами новых элементов – можно прояснить путем рассмотрения того, каким образом формируются первичные сознательные связи.

Как было показано в § 1, первичное сознание состоит из *элементов*, *реальная связь между которыми остается неосознанной*, поскольку наброшенная познавательная способность, которая является основанием этой связи, не сознается такой, как она есть. Не осознавая свою роль как познающего в возникновении первичного сознания, субъект воспринимает его содержания как *независящую от него реальность*. Связь между элементами первичного сознания, как было показано в § 1, *не проявлена*, но тем не менее *реальна*. Эта связь, определяемая наброском, существует на досознательном уровне и заявляет о себе на сознательном уровне, поскольку субъект чувствует диссонанс между *сознаваемой* бессвязностью элементов на уровне сознания и их *реальной* связностью. Кроме того, хотя служащий основанием связности опыта набросок субъективности не представлен в первичном сознании таким, каков он есть в своей связующей роли, все же он не остается совершенно не осознанным. Действительно, как мы помним, набросок субъективности воспринимается при помощи самой наброшенной познавательной способности и благодаря этому все же представлен в первичном сознании, хотя, как и прочие вещи, в виде элементов с неявной связью. Субъект чувствует диссонанс между тем, как набросок сознается, и тем, каков он есть на досознательном уровне. Диссонанс досознательного и сознательного толкает субъекта на поиск отсутствующих, но должных быть связей. Этот поиск есть начало *познания сознаваемого мира*.

<sup>206</sup> Ibid. P. 25.



Создание конкретных сознательных связей есть функция вторичного воображения, которое «вслепую», «наугад» связывает данные элементы первичного сознания той или иной связью. Из созданных воображением связей принимаются и признаются *действительно присущими познаваемому миру* только те, которые в большей степени гармонируют с соответственными досознательными связями элементов первичного сознания. Создание и отбор связей как продуктов вторичного воображения – длительный и сложный процесс, в ходе которого постепенно формируется *вторичное сознание*. Последнее представляет собой структурированное сознание, которое состоит из предметов как связанных друг с другом целостностей.

Если созданные вторичным воображением связи способствуют приведению сознательного к единству с досознательным, то эти связи представляются субъекту связями *реальных*, независящих от него самого, элементов сознания. Субъект создает свою роль в построении этих связей как роль *познающего*.

Однако воображению далеко не сразу удастся построить удовлетворительные связи тех или иных элементов сознания. При этом диссонанс с досознательным не допускает разрыва между элементами и требует полагать непрерывность, поэтому между элементами сознания вместо угрожающего своим появлением разрыва полагается *бесконечность промежуточных элементов*.

Таким образом, *до всякой работы вторичного воображения вместо несознаваемой действительной связи элементов сознания между ними устанавливается особая связь, состоящая в полагании новых элементов*. Эту связь, обеспечивающую исходную непрерывность опыта, мы будем называть связью «бесконечность».

Заметим, что полагание бесконечного множества элементов в качестве связи не означает действительного, актуального существования каждого из этих элементов. Действительной является именно необходимость полагания по мере необходимости, по мере продвижения опыта все новых элементов, т.е. связь «бесконечность» имеет *потенциальный* характер.

Элементы первичного сознания, которые объединены в целостность (явление) благодаря вторичному воображению, необходимо отличать от *частей явления*. Сознание даже мельчайшей части явления включает в себя сознание созданной вторичным воображением организующей данное явление *связи*. Обращаясь в своем исследовании познаваемого мира к поиску «матери» как того, что предшествует всякому связыванию, всякому оформлению, познающий будет находить единственную связь – связь «бесконечность». Отсюда тесная связь понятия материи с понятием бесконечности.

Связь «бесконечность» – единственная связь, существующая на уровне *первичного* сознания. Входя наряду с элементами в первичное сознание, она представляется субъекту познания *независящей* от него, поэтому созданные вторичным воображением связи элементов первичного сознания на ранних этапах познания включают в себя связь «бесконечность». Связь «бесконечность» представляется неотъемлемой чертой познаваемого мира.

Однако следует заметить, что эта связь есть следствие *способа познания*, но не характеристика *познаваемой реальности*, на пути к познанию которой познаваемый мир с приписываемой ему бесконечностью является лишь ступенью. В процессе познания связь «бесконечность» будет постепенно заменяться построенными благодаря способности воображения конкретными содержательными связями.

### § 3. Пространственность и симметричность как связи телесного мира

Рассмотрим, каким образом наличие различных слоев восприятия – досознательного и сознательного – определяет структурные особенности выстраиваемых воображением целостностей, т.е. создаваемых явлений. Работа воображения направлена на преодоление диссонанса соответственных восприятий – *различных данностей одних и тех же* познаваемых вещей. На начальном этапе сознательного познания продукты воображения сохраняются и признаются в качестве знания о реальности, если они в той или иной мере сходны с *каждым* из соответственных восприятий и таким образом «примиряют» их между собой.

В структуре восприятия всегда различаются, во-первых, *составляющие* его более или менее мелкие части (будем условно называть их *элементами*), а во-вторых – их связи. Это различие оправдано, поскольку мыслимы целостности, одинаковые в отношении организующей их связи, но различные по материалу. Воображение способно отделять связи от элементов и вписывать их в другие множества элементов. Отделенные от элементов связи есть *абстракции*, а построения из таких связей – *мыслительные конструкции*.

Чтобы продукт воображения был принят, необходимо, чтобы он нес с собой в сознание *уменьшение диссонанса как элементов, так и связей*.

Что касается элементов, то работа вторичного воображения направлена на устранение диссонанса между *элементами досознательного восприятия*, которое получено благодаря восприимчивости первичной, необъективируемой субъективности, и соответственными им *элементами первичного сознания*, полученными благодаря восприимчивости наброшенной субъективности. *Всякий создаваемый воображением новый «элемент» должен в достаточной мере гармонизировать с каждым из этих двух соответственных элементов*, (один из них относится к сфере досознательного, а второй – к сфере сознательного).

Что касается каждой вновь созданной воображением *связи*, то существуют *три соответственные связи*, от степени совпадения с которыми зависит, будет ли новая связь принята в качестве действительной и сохранена или будет отброшена. Первая из соответственных связей – это связь соответственного досознательного восприятия, вторая – несознаваемая, но реально существующая связь соответственных элементов первичного сознания, третья – сознаваемая связь «бесконечность». Последняя, как мы помним, с необходимостью полагается между элементами первичного сознания вместо их реальной несознаваемой связи и предшествует связям, создаваемым воображением. Только одна из трех соответственных связей сознаваема – связь «бесконечность», две другие досознательны.

Если созданная воображением новая связь не будет гармонизировать хотя бы с одной из трех соответственных связей, то диссонанс связей не будет устранен. Создаваемая вторичным воображением связь различным образом относится к *каждой* из трех соответственных «данностей», в различной степени гармонизирует с каждой из них, и в результате этого тройственного отношения одна и та же связь оказывается для субъекта данной *трижды* – происходит то, что мы будем называть *тиражированием связей*. Благодаря тройному тиражированию связи становится возможной ее «настройка» на каждую из трех конфликтующих соответственных связей.

Тройное тиражирование связи не приводит к тому, что каждая вещь создаваемого мира является в сознании в трех экземплярах. Для того чтобы произошло тройное тиражирование явления, необходимо утроение не только строящейся *связи*, но и строящихся «элементов». Но элементы явления подлежат не тройному, а двойному тиражированию, поскольку строящийся «новый элемент» имеет, как было показано, только *две* соответственные «данности». В результате явление не тиражируется целиком, а претерпевает переорганизацию: двойное тиражиро-

вание элементов согласуется с тройным тиражированием связей и образуется новое целое – *достроенное явление*.

Достроенное явление содержит *тройную* связь, которая определяет взаимоотношения его частей таким образом, что явление оказывается обладающим *тремя измерениями*. Таким образом, формируется *пространственная связь*, в соответствии с которой каждая часть явления и само явление как часть системы явлений оказывается имеющим то или иное *пространственное положение*. Благодаря тройной пространственной связи явления создаваемого мира представляют собой *трехмерные тела*.

Строящаяся новая связь должна быть согласована с соответственной связью «бесконечность», причем достичь согласия в данном случае нетрудно, так как связь «бесконечность» есть связь *сознательного* уровня, и новая связь «подгоняется» под нее сознательно, тогда как подгонка под соответственные досознательные связи осуществляется «вслепую», «наугад». Именно поэтому связи, создаваемые воображением в установке на согласование со всеми соответственными связями, обычно содержат связь «бесконечность». Отсюда следует, что тройная пространственная связь также содержит связь «бесконечность»: тело представляется нам делимым на части, которые также можно разделить.

Явление достраивается, вмещая в себя пространственную связь и удвоение мельчайших частей. Свойство достроенного явления содержать каждую свою часть удвоенной (для *каждой части* достроенного явления может быть найдена *идентичная* ей часть, входящая в состав того же явления) будем называть *симметрией*. Симметрия всей структуры достроенного явления обеспечивается тем, что удвоение элементов происходит с учетом их *связности* и касается всех частей явления без исключения, начиная с мельчайшей и заканчивая наиболее крупной. В результате симметрия выражается в том, что в каждом достроенном явлении можно выделить как минимум две части, такие, что при определенном преобразовании они переходят друг в друга, а достроенное явление – само в себя. Простейшим случаем симметрии является зеркальная симметрия (симметрия правого и левого), при которой тело состоит из двух частей, переходящих друг в друга в результате отражения от разделяющей их линии или плоскости. Другие формы геометрической симметрии – переносная, поворотная, орнаментальная, симметрия кристаллов, как показывает Г. Вейль, так же сводятся к общей «идее инвариантности некоторой конфигурации относительно определенной группы преобразований (группы автоморфизмов)»<sup>207</sup>.

Симметрия широко распространена как в природе, так и в мире вещей, созданных человеком. Однако она не является характеристикой, присущей всем вещам создаваемого мира. В этом мире присутствуют как симметричные, так и несимметричные тела. Как возможны последние, если все продукты вторичного воображения симметричны?

Наличие *асимметрии* в создаваемом мире объясняется тем, что вторичное сознание состоит не только из продуктов воображения, но и из элементов первичного сознания, связи которых еще не построены воображением. Определяющая данную вещь связь *гармонизирует* с соответственной досознательной связью элементов первичного сознания, но это не означает, что *она повторяет эту связь во всей полноте*, вносит порядок в отношения всех этих элементов без исключения. Многие элементы остаются вне организующей связи, созданной воображением, но при этом они принадлежат данной вещи. Связи таких элементов остаются не проявленными, они продолжают выступать в виде «чувственных данных», порядок существования которых еще не найден. Поэтому многие создаваемые явления представляют собой не строго симметричные конструкции, а сочетания связанных элементов первичного сознания с несвязанными элементами.

<sup>207</sup> Вейль Г. Симметрия. М., 1968. С. 33.

Пространственная связь и симметрия являются необходимыми характеристиками всякого достроенного явления (тела), в той или иной мере ориентированного на согласование со *всеми* соответственными результатами познания. Про мыслительную конструкцию мы можем сказать, что, будучи построена для согласования всех соответственных результатов познания, она *относится* к пространственным и симметричным телам, сама же она как таковая не обладает этими характеристиками.

Открытие структуры достроенного явления позволяет нам судить о возможности преодолеть с его помощью диссонанс восприятий. Явление, достроенное тиражированием, всегда является искажением истинной структуры соответственных восприятий, так как в нем связи тиражируются более широко, чем элементы, и в результате мы имеем неверное их соединение. Разлад результатов познания не преодолим путем непосредственной подгонки явления под все соответственные результаты познания, а значит, он не преодолим с помощью пространственных и симметричных тел, поскольку они возникают именно на этом пути. Погасить разлад возможно лишь с созданием теоретической конструкции, вмещающей в себя *все* соответственные восприятия и отводящей каждому из них действительно присущую им роль. В процессе сознательного творчества субъекту предстоит выяснить, что пространственность и симметричность тел – не реальность, а побочный эффект способа познания.

Рассмотренная структура пространственной связи является базисной, она характерна уже для начального этапа сознательного познания и в известной мере сохраняется на более поздних этапах в силу ее «естественности».

Подобно всякой иной связи, пространственная связь может быть отделена воображением от связываемых ею элементов. Таким образом, возникает пространство как мыслительная конструкция, т.е. понятие о пространстве. Поскольку пространственная связь есть связь *всех без исключения* тел, пространство понимается как «вместилище» всех явлений. Поскольку на первых этапах познания пространственная связь включает в себя связь «бесконечность» и имеет тройственную структуру, возникает *понятие о пространстве как трехмерном и симметричном многообразии*.

В последующих главах будет показано, каким образом пространственные представления варьируются в зависимости от познавательной установки, смена которой означает переход на новый этап познания.

\*\*\*

Несколько слов о непространственных явлениях. Познавая *самого себя* как видимое явление (тело), познающий приписывает телу *познавательные способности*. Мир создается нами как воспринимаемый посредством телесных органов – *органов чувств*. Чувства представляются нам «окнами» в мир, существованию которых мы обязаны тем, что у нас есть первичные данные сознания. Тело наделяется также способностью к обработке «чувственных данных» – нервной системой и мозгом. Так, в нашем сознании процесс возникновения зрительного образа предстает как результат попадания световых лучей в глаза и последующей обработки мозгом поступивших «данных». Реальный мир представляется миром, доступным для познания при помощи чувств, – «*чувственным миром*».

Поскольку предметный мир создается нами в целом как пространственный, все чувственные данные представляются нам обусловленными предметами, занимающими определенное положение в пространстве, т.е. сами чувственные данные ставятся нами в отношение к пространству, обретают ту или иную пространственную локализацию. Это касается не только «зрительных» данных, но и данных других чувств – слуха, обоняния, осязания, вкусовых рецепторов. Так, звуки представляются нам исходящими из далекого или близкого источника, вкус относится к тому или иному находящемуся здесь или там продукту.

Однако все же возможно выделить класс явлений, которые связаны с пространственными явлениями, включены в них, но при этом сами непространственны и имеют свои структурные особенности.

В отличие от пространственных тел, вкусовые ощущения, звуки, запахи, данные осязания не имеют нескольких измерений. Это означает, что тиражирование их не касается. Причиной отсутствия тиражирования в данном случае является отсутствие для этих данных соответствия в досознательном. Таким образом, указанные непространственные данные следует считать впервые возникающими на сознательном уровне в качестве характеристик сознаваемых явлений как таковых.

Зрение традиционно считается «высшим» чувством. Высокая значимость зрения для процесса познания обусловлена тем, что именно оно создается как источник *пространственных* образов, а пространственность обусловлена включением данных первичного сознания в процесс сознательного творчества, учитывающего *как сознательные, так и досознательные результаты познания*. Чувственные данные включаются в *процесс познания* мира лишь постольку, поскольку связываются пространственными представлениями. Зрительные «данные» сами по себе, не будучи включенными в явления, не пространственны, однако благодаря тиражированию они образуют пространственные представления.

## § 4. Временность

Как было установлено в первой главе, полагание темпоральности в качестве фундаментальной характеристики субъективности ведет к непреодолимым трудностям. Необходимо осмыслить темпоральность как следствие установления познавательного отношения субъекта к миру.

*Признание или непризнание содержания сознательного опыта знанием о реальности, а также чувство удовольствия или неудовольствия, сопровождающее сознание этого содержания, определяются тем, насколько этот сознательный опыт гармонирует с соответствующим ему досознательным познанием той же реальности. В случае создания вторичным воображением связи, сообразующейся с досознательным, в сознании возникает новое явление. Если же созданная воображением связь не согласуется с досознательным лучше, чем ранее созданная и принятая связь, то новая связь не принимается в качестве действительной и изменения не происходит.*

Сознание процесса возникновения явлений зависит от того, как мы сознаем наброшенную субъективность, определяющую собой все процессы на уровне сознания. Представление о наброске и характере работы присущего ему вторичного воображения сформировано на основе восприятия наброска посредством наброшенной познавательной способности и последующей работы воображения по созданию недостающих связей этого восприятия. Это означает, что *хотя работа вторичного воображения по созданию явлений и представлена в сознании, она представлена в нем не такой, какая она есть.*

Из новых явлений, последовательно создаваемых воображением в ориентации на одни и те же соответственные восприятия, принимаются только те, которые лучше, чем предшествующие, позволяют справиться с диссонансом восприятий. «Неудачные» явления не принимаются, а элементы первичного сознания, послужившие для них материалом, используются в качестве материала для новых продуктов воображения. *Принятые* явления представляются *действительными*, пока их не сменяют новые, более удачные продукты вторичного воображения, и, таким образом, действительность изменяется.

Возникают ли новые явления только вследствие работы воображения, стремящегося примирить неизменные соответственные восприятия, или в самом составе соответственных восприятий происходит изменение, и этим обусловлена изменчивость продуктов воображения? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо знать, присуща ли изменчивость досознательному восприятию и самому воспринимаемому субъектом, но независящему от него в своем существовании миру. Обладание таким знанием может быть достигнуто только путем преодоления диссонанса восприятий и приведения их к единству. Это означает, что на данном этапе рассуждений ответ на этот вопрос невозможен. Мы можем лишь утверждать, что в любом случае новизна проникает в сознание только *при посредстве воображения*, строящего связи предметного мира. Учитывая это, следует признать, что изменения в сознании могут происходить и в результате изменений на досознательном уровне. К таким изменениям во всяком случае относится создание набросков субъективности.

Относительная устойчивость вещей сознаваемого мира обеспечивается тем, что принятое явление может сохраняться как все еще непревзойденный продукт воображения. Но поскольку попытки заменить каждое данное явление новым происходят постоянно, все в сознаваемом мире в принципе подвержено изменению.

Необходимо заметить, что явления не только возникают в сознании и исчезают из него, но имеет место *сознание порядка их следования*. Действительно, если бы все созданные воображением явления последовательности «уступали место» следующим за ними и исчезали бы бесследно, то в сознании не было бы представления о *процессе* возникновения явлений. Поскольку

такое представление, как мы выяснили, должно иметь место, следует утверждать, что предыдущие явления не вытесняются полностью из сознания. Однако они не могут и сохраняться в качестве действительных, актуально существующих, поскольку в этом случае сохранился бы создаваемый ими диссонанс. Следовательно, предыдущие явления не вытесняются, но оттесняются и предстают в виде *последовательности*, из всех членов которой лишь последний актуален, а остальные воспринимаются как более или менее удаленные от него. Определенность порядка создания и принятия явлений воображением задает *необратимый характер последовательности*. Эта необратимая последовательность явлений, имеющих одни и те же соответственные восприятия, есть не что иное, как *временная последовательность*<sup>208</sup>.

Таким образом, *непрекращающаяся работа воображения*, вне зависимости от того, приводит ли она к каким-либо изменениям в мире явлений или нет, сознается нами как *время*. Предлагаемое понимание времени означает выход за рамки трансцендентально-феноменологической традиции отождествления временности и субъективности: временность оказывается побочным результатом *познавательной деятельности субъекта*, а не сущностной характеристикой субъективности.

Ход времени определяется не только сменой принятых явлений – «заметными» результатами работы воображения, но работой воображения в целом: многие новые явления возникают и разрушаются, не обретая устойчивого существования. Поэтому новые явления создаваемого мира возникают *во времени*, *время* является необходимым «фоном» их сохранения, видоизменения и разрушения. Время продолжает «идти», даже если в создаваемом нами мире не происходит никаких «видимых» изменений.

Сознание времени есть сознание непрерывного появления нового и непрерывного уничтожения старого. Сохранение ранее принятого явления не означает остановки в работе воображения, а есть результат «борьбы» нового продукта воображения со старым. Как появление в сознании нового явления, так и сохранение старого означает возникновение *нового члена временной последовательности*. Сохраняющееся явление – это *временная последовательность* явлений, одинаковых по содержанию, но отличающихся друг от друга своим положением в этой последовательности. Работа воображения по преодолению диссонанса восприятий безостановочна, поэтому время воспринимается, с одной стороны, как всеразрушающее, а с другой – как несущее с собой новизну.

*Сознание времени есть сознание смены явлений создаваемого мира или сознание их постоянного обновления, происходящего даже тогда, когда содержательно в этом мире ничего не меняется.*

Явления, составляющие временную последовательность, связывает работа производящего их воображения. Эта реальная связь, как и всякая связь, определяемая наброском субъективности, исходно не проявлена в сознании. Однако связь явлений временной последовательности на уровне сознания не может не полагаться существующей, так как должно иметь место, пусть и неадекватное, сознание процесса работы воображения. Временная последовательность не может иметь «перерывов», но видимое отсутствие связей между явлениями последовательности приводит к полаганию того, что эти явления связаны между собой *другими явлениями*. Таким образом, как и в случае, имеющем место в первичном сознании, неявленность связи приводит к полаганию связи «бесконечность». Временная последовательность представляется непрерывной: *между любыми двумя членами временной последовательности полагаются члены этой же временной последовательности*.

Вместе с возникновением наброшенной субъективности, обуславливающей сознание, начинается работа вторичного воображения по созданию явлений, создаваемая как тече-

<sup>208</sup> Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. М., 2014. С. 321–326.

ние времени. Таким образом, временность оказывается *неотъемлемой* характеристикой всего создаваемого. Создаваемый мир представляется существующим во времени.

Связь «бесконечность», будучи отделена от объединяемых ею конкретных явлений, становится *понятием* о временной последовательности. Члены такой последовательности называются *моментами времени*. Момент представляет собой воображаемый элемент, вместе с которым воспринимается его очередность во временной последовательности и связь его с другими элементами этой последовательности посредством бесконечного множества промежуточных моментов.

С созданием такой теоретической конструкции субъект приобретает понятие единого, не имеющего ни начала, ни конца времени как характеристики реальности. Эта модель времени представляет связь «бесконечность» реально существующей.

Итак, временность есть базисная структурообразующая связь сознательного опыта, являющаяся следствием способа познания субъектом мира. Временность оформляет явления и как форма имеет свои особенности, отличающие ее от прочих форм. Однако временная форма явлений, оставаясь собой, может видоизменяться в зависимости от познавательной установки, а также от одного этапа познавательного процесса к другому. Об этом пойдет речь в следующих главах.

Такое понимание соотношения субъективности и темпоральности имеет по сравнению с характерной для феноменологии тенденцией отождествления этих понятий то преимущество, что позволяет решить проблему деформализации самости.

Субъективность не сводится к сфере сознания и может быть осмыслена только благодаря рассмотрению досознательных познавательных процессов, тогда как временность возникает только на уровне сознания как следствие способа познания субъектом мира и представляет собой одну из связей, упорядочивающих сознательный опыт.

Благодаря разотождествлению субъективности и темпоральности становится возможным избавиться от *приоритета временности* по отношению к другой структурообразующей связи сознания – причинности – и установить между ними правильное соотношение.



## § 5. Причинность

Перейдем к рассмотрению *причинности как связи сознательного опыта, определяющей появление новых содержаний сознания и их порядок*. Возникновение новых содержаний сознания должно быть понято как результат *познания*, а не непосредственная данность во времени.

*Изменчивость явлений отлична от их временной текучести*. Изменение вещи совершается только с *принятием* нового продукта воображения. Поскольку работа воображения по созданию явлений протекает на досознательном уровне, процесс построения новых явлений изначально не сознается таким, каков он есть. Осознание способа возникновения *новых явлений или новых свойств того же явления* происходит путем построения при помощи воображения *причинных связей*. Причинные связи представляют на уровне сознания работу воображения по созданию явлений, объясняют всякое изменение сознаваемого мира, процессы возникновения и уничтожения вещей.

Итак, *причинность есть сознательное построение (продукт вторичного воображения), объясняющее возникновение в сознании новых явлений. Она представляет собой неадекватное, но все же осознание процесса построения предметов, осуществляемого субъектом в основном на досознательном уровне при помощи вторичного воображения*.

Покажем, что такое понимание причинной связи позволяет прояснить соотношение временности и причинности как структурообразующих связей сознательного опыта и наметить решение проблем, которые обусловлены традиционным приматом временности по отношению к причинности.

*Построение* воображением причинной связи, объясняющей возникновение явления, происходит тогда, когда само явление уже построено: на уровне сознания *воображение подыскивает причинную связь для досознательно построенного явления*. Поскольку причинная связь есть воспроизведение в сознании досознательной работы воображения по созданию явления, а эта работа онтологически предшествует самому явлению, на уровне сознания эта последовательность сохраняется – причина, определяющая для нас возникновение явления, *представляется* предшествующей этому явлению *во временной последовательности*. Причинная связь как бы «встраивается» между членами временной последовательности, объясняя смену одного явления другим. В результате наблюдение явления (несмотря на то что оно уже построено и принято как реальность) как бы «откладывается» во времени, и мы можем наблюдать явление только после того, как перед нами во времени пройдет вся необходимая для его возникновения цепочка явлений и процессов, предусматриваемых причинной связью. Это особое, не совпадающее с последовательностью познания, построение временной последовательности событий и их причин, что мы будем называть «*временной разверткой*».

*Осознание* работы субъективности по построению явлений «отстает» от самой этой работы – причина подыскивается к *уже построенному* явлению, – но при этом *во временной последовательности* причина оказывается всегда предшествующей действию. Это предшествование доступно для прямого рефлексивного наблюдения и традиционно принимается за основу осмысления временности и причинности, что приводит к примату временности и искаженному пониманию структуры сознания.

Устранение приоритета временности позволяет решить следующую проблему, описанную А. Пуанкаре. «<...> Имеем ли мы достаточное право говорить о причине явления? Если все части Вселенной в известной степени взаимосвязаны, то любое явление будет не следствием единственной причины, а результатом бесконечного множества причин»<sup>209</sup>. Не следует ли признать, что рассуждения о причине того или иного события безосновательны, что

---

<sup>209</sup> Пуанкаре А. Ценность науки // Пуанкаре А. О науке. М., 1983. С. 177.

невозможно указать причину явления, и поиск причины допустим лишь в рамках обыденного, нестроого размышления? Такой вывод действительно следовало бы сделать, если бы мир мог быть понят не как результат познания, а как самостоятельное целое. Однако тенденция мыслить о причинах не может быть отнесена лишь на счет инерции человеческого мышления, которое не в силах отказаться от устаревшей картины мира, в соответствии с которой каждое явление имеет причину.

Мы можем говорить о причине явления лишь потому, что *мы сами* строим причинную связь («причину») таким образом, чтобы она объясняла нам возникновение данного явления. Если бы данное явление не строилось нашим воображением из материала сознательного опыта, а действительно возникало бы в результате взаимодействия бесконечного множества существующих независимо от нас вещей реального мира, поиск причины был бы безнадежным делом.

Отказ от примата временности ведет к признанию того, что существование идеи некоторой вещи означает существование уже готового и принятого продукта воображения. Продукт воображения создается и осознается сразу во всей своей целостности и полноте, он исходно есть свое собственное воплощение. Откуда же возникает различие между тем, что «в уме», и тем, что «в вещах»?

Во-первых, если созданная воображением идея не позволяет субъекту познания так или иначе уменьшить диссонанс восприятий (сознательных и досознательных), то она не будет принята и не станет действительностью.

Во-вторых, *принятие* идеи не означает, что она сразу после принятия сознается воплощенной. Дело в том, что, в отличие от самой идеи, *способ ее построения* воображением осознается в виде «временной развертки» – цепи событий, связанных причинной связью. Разворачивание идеи в пространстве и во времени есть лишь осознание нами способа ее создания воображением. Только воображая временную развертку, мы можем представить, каким образом была создана идея. Мы строим причинную связь, которая «ведет» к этой идее, и говорим, что идея обретает свое воплощение.

В результате такого (в действительности не существующего) размежевания идей и их воплощений – вещей, возникают два различных мира – мир ментальный и мир физический. Эти миры оказываются, с одной стороны, несопоставимыми, несоизмеримыми, а с другой – находящимися в кажущемся непостижимом соответствии между собой. Мир идей, в отличие от физического мира, представляется миром вечным и неизменным, свободным от пространственных и временных форм. Однако идея и конечный результат ее воплощения – тождественны, видимость отличия создается тем, что, сознавая воплощение идеи, мы сознаем не только саму идею, но и «пристраиваем» к ней процесс ее создания (причинную связь).

Совпадение идей и вещей заметно нам лишь в тех узловых точках нашего сознания, которые есть окончания временных разверток создания тех или иных вещей. Множество уже созданных идей еще только ищет своего воплощения, это означает, что временная развертка их создания еще не прошла перед нашими глазами. Однако то, что должно произойти, уже задано. Это вовсе не значит, что все мыслимые нами события (идеи) непременно состоятся, ведь принятие самих идей в качестве знаний (конечных пунктов временных разверток) не является предопределенным.

Разумеется, законченное воплощение идеи обычно оказывается богаче первоначального замысла. Однако это не противоречит вышесказанному, так как осознаваемый автором первоначальный замысел не есть сам продукт воображения, не есть сама идея, а есть лишь часть временной развертки, которая должна служить «описанием» возникновения вещи (идеи). На начальном этапе развертки сознание идеи (или, что есть то же самое, сознание вещи) не может быть развитым и полным, поскольку построение развертки в том и заключается, что показывается, каким образом из некоторого неразвитого зачатка идеи при условии существования ряда причин со временем возникнет сама идея (вещь). То, что называется первоначальным

замыслом, и есть тот самый зачаток идеи (только лишь мысль), который построен нами для объяснения возникновения самой идеи. В действительности идея картины и сама картина тождественны, это один и тот же продукт воображения.

Таким образом, оказывается возможным устранить противоречие между «естественной» причинностью создаваемого мира и полаганием творческой активности субъекта, его продуктивности, свободных действий, определяемых способностью воображения.

\*\*\*

Возможно ли предсказание будущих явлений на основе знания их причинной связи? Построение явления предшествует построению причины этого явления. В данном случае временной порядок противоположен порядку познания: причинная связь, которая строится для *уже созданного* воображением явления, по времени *предшествует* этому явлению, «приводит его к существованию». Построенное вторичным воображением явление *определяется* причинной связью во временном порядке и *определяет* причинную связь в порядке познания.

Однако *в целом* временной порядок *явлений*, создаваемых воображением на основе одного и того же досознательного материала, совпадает с порядком познания. Порядок смены явлений, «воплощающих» созданные воображением идеи, определяет общий временной порядок. Такие *идеи-явления* можно рассматривать как реперные точки временной последовательности. Создаваемая же после создания идеи причинная связь по времени «забегает вперед» явления и оказывается предшествующей ему в нашем сознании времени.

Сказанное позволяет понять, каким образом человек может «предчувствовать» то, что произойдет, и почему вообще для человека существует будущее как модус времени. Человек знает, что именно должно случиться в том случае, когда уже построено и проверено на соответствие сознательному и досознательному некоторое явление, но временная развертка его, определяемая причинной связью, еще не завершена.

Почему же тогда мы обычно ошибаемся в своем видении будущего? Это объясняется тем, что будущее строится вовсе не благодаря нашим произвольным представлениям о нем. Размышляя о будущем как о чем-то еще *не существующем*, мы лишаем себя возможности проверки наших построений в отношении их соответствия реальности. Нам представляется, что не существует никакой досознательной или сознательной данности, которая могла бы служить опровержением наших фантазий о будущем, поэтому нам кажется, что в будущем возможно если и не все, то по крайней мере многое.

Только познание *существующего* – того, что дано сознательно или досознательно в качестве независимого от познающего – путем поиска гармонии сознательных и досознательных данностей позволяет отсеивать создания воображения, не обеспечивающие единства, и сохранять только те из них, которые ведут к единству. Только эти явления – явления, созданные не в установке на познание будущего, а в установке на познание реальности – действительно «сбудутся». Таким образом, произойдет именно то, что заранее было «предначертано». То, что случится в будущем, связано с нашими желаниями и планами на будущее лишь постольку, поскольку эти созданные нашим воображением планы вносят вклад в достижение единства результатов познания (как вневременных досознательных, так и временных сознательных). Большинство созданий нашего воображения не проходит проверки на соответствие этому критерию, поэтому мы создаем, что в наших гаданиях о будущем мы намного чаще ошибаемся, чем оказываемся правы.

Но при этом есть и такие создания воображения, которые отвечают данному критерию, т.е. объединяют, уравнивают различные результаты познания (явления), представляют собой их объединение или средоточие. С появлением в сознании такого продукта воображения человек предчувствует (но не сознает ясно) ту конечную точку, к которой приведет, желает он

того или нет, причинно-следственная цепь событий. Это сознание уже созданного воображением, принятого и уже получающего свою причинно-временную развертку явления есть сознание неотвратимости судьбы или рока. Таким образом, «предвидение» будущего есть результат познания вовсе не того, что еще не существует, а того, что уже есть, но еще не получило временной развертки. *Будущее событие в качестве продукта воображения возникает до того, как оно получит осуществление во времени.*

Функция *предсказания* возникновения явлений сознания, обычно приписываемая причинной связи, выполняется в отношении *повторяющихся* явлений: причинная связь, построенная для некоторого явления, используется при построении причинной связи аналогичного явления.

Причинность вовсе не связана неразрывно с предсказуемостью явлений. Более того, в отношении кардинально новых явлений о предсказуемости вообще не может быть речи, но это не означает, что такие явления происходят беспричинно. Об этом справедливо пишет М. Бунге:

«<...> неспособность к предсказанию (качественно) нового далеко не подтверждает индетерминизм, а лишь дает основания полагать, что закон возникновения новых рассматриваемых черт еще не найден. (Более того, полная предсказуемость в отличие от полной детерминированности по своему смыслу не согласуется с нашим признанием качественно нового; существо, которому была бы присуща сила предсказания любого нового, не было бы способно увидеть его, когда оно появилось; оно всегда ощущало бы, что оно его уже видело.)»<sup>210</sup>.

Предвидеть то, какие продукты воображения будут созданы, невозможно. Процесс познания непредсказуем, поэтому предвидение возможно лишь в отношении того будущего явления, которое уже создано и разворачивается во времени, но невозможно в отношении еще не созданного. Здесь перед человеком открываются лишь неизвестность и свобода. Свобода – это имеющаяся у человека возможность уменьшать диссонанс сознательного и досознательного при помощи собственного воображения.

\*\*\*

Выявим структурные особенности причинной связи, которая представляет на уровне сознания досознательную *работу воображения* по созданию того или иного явления и тем самым указывает основание возникновения этого явления в сознании. Такого рода причинная связь не затрагивает более глубокие досознательные корни явления и объясняет его исключительно как продукт вторичного воображения. Несмотря на поверхностный характер, эта причинная связь *универсальна*, так как в известном смысле любое явление есть продукт воображения. Именно поэтому она строится *для всех типов явлений, на всех этапах познания и во всех познавательных установках*. Будем называть ее *базисной причинной связью*.

Работа вторичного воображения, как мы выяснили, не создается такой, какая она есть. Следовательно, и определяемый ею способ возникновения явлений не может быть представлен в сознании изначально. Причинная связь должна прояснить, что служит *материалом* для построения данного явления и *каким образом* осуществляется это построение.

В качестве *материала* для создания причинной связи членов временной последовательности воображение будет использовать те или иные содержания сознания – *элементы первичного сознания или уже построенные явления*. Сознывая материал для построения причинной

<sup>210</sup> Бунге М. Причинность: Место принципа причинности в современной науке. М., 2010. С. 375.

связи, мы сознаем, *из чего* возникает данное явление последовательности. Поскольку воображение действует «вслепую», построенная причинная связь может неверно представлять в сознании то, какой именно материал был использован воображением. Безошибочным является лишь сознание того, что материалом для построения явления служат те элементы первичного сознания и те смысловые части, которые обнаруживаются в составе построенного явления. «Члены множеств событий, составляющих карьеру одного и того же точечного материального предмета, связаны друг с другом первичным (primitive) отношением генетического тождества. Любые два генетически тождественных события причинно связаны, но обратное утверждение неверно»<sup>211</sup>.

Роль других явлений в возникновении данного явления может быть представлена воображением неверно. Однако полагание того, что возникновение или изменение явления определяется влиянием других явлений и характером того материала, из которого строится это явление, является верным для всех базисных причинных связей. Таким образом, *причиной изменения явления полагаются влияния внешних явлений, а также влияния одних составляющих этого явления на другие.*

Явления одной временной последовательности созданы в ориентации на одни и те же соответственные восприятия и поэтому представляют для субъекта *одно и то же явление* (или вещь), которое либо остается неизменным, либо приобретает новые черты в зависимости от того, какой продукт воображения – старый или новый – лучше отвечает условию устранения диссонанса восприятий. Явления, входящие в данную временную последовательность, на уровне сознания соединяет связь «бесконечность», но на досознательном уровне те же самые явления объединяет воображение – именно оно определяет содержание явлений и вызывает их смену. Базисная причинная связь создается воображением вследствие диссонанса указанных связей и принимается в качестве связи, принадлежащей сознаваемому миру, если с ее помощью диссонанс уменьшается.

Поскольку для принятия созданной воображением причинной связи необходимо, чтобы она гармонизировала с каждой из *двух* соответственных связей, она будет сравниваться с ними обеими и вследствие этого подвергнется *двойному тиражированию*. При этом члены временной последовательности, включаемые в причинную связь, тиражироваться не будут, так как они даны в сознании такими, какими их действительно создало воображение в процессе своей досознательной работы. Материал для построения причины явления также не будет подвергаться тиражированию. Действительно, в качестве материала воображение использует предшествующее явление временной последовательности, а также другие явления, которые понимаются как воздействующие на данное. Этот материал дан *в сознании* и не требует работы по осознанию. Нахождение причины явления, по сути, состоит лишь в том, чтобы на уровне сознания *связать* имеющийся материал в соответствии с тем, как он реально был связан воображением при построении явления, а не иначе.

В результате того, что при построении причинной связи связываемый материал не тиражируется, а связь этого материала удваивается, *достроенная причинная связь оказывается состоящей из продуктов вторичного воображения или элементов первичного сознания, соединенных удвоенной связью.*

Причинная связь является двойной. Но в чем может состоять *двойственность* причинной связи, если две составляющие ее связи имеют *одинаковое* содержание и связывают явления *одной и той же* временной последовательности? Чтобы структурное требование двойственности было выполнено, необходимо, чтобы две *одинаковые* связи различались внутри причинной связи, а не сливались в одну. Достигается это за счет того, что двум составляющим причинной связи придается различное *направление*.

<sup>211</sup> Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. М., 2003. С. 126.

Прежде всего, это выражается в том, что каждое влияние (будь то влияние составляющих явления друг на друга или «внешнее» влияние) обретает противоположное влияние; не только другие явления действуют на данное явление, но и оно действует на них. Все части «объективного мира» <sup>212</sup>*взаимодействуют*. Поскольку две связи, составляющие причинную связь, возникают вследствие того, что *одна и та же* связь выстраивается дважды, в двух противоположных направлениях, действие всегда *равно* противодействию.

Кроме того, в результате построения причинной связи все явления временной последовательности и их части оказываются связанными в *двух направлениях*. Одна составляющая причинной связи определяет переход от данного явления к следующему за ним во временной последовательности (будем называть ее «*прямой*» *причинной связью*), а другая составляющая определяет переход между явлениями в направлении, обратном временному порядку («*обратная*» *причинная связь*). Примером такой двойственной причинной связи является объяснение изменения явления, с одной стороны, на основе некоторой действующей *причины*, а с другой – указанием на *цель*, к которой направлено данное изменение. Это не единственная разновидность базисной причинной связи. О других ее модификациях пойдет речь в последующих главах.

Действующая и целевая причинность как две составляющие причинной связи служат объяснением *одной и той же* последовательности изменений явления (временной последовательности), но при этом могут существовать совместно. Отсутствие противоречия между этими связями обусловлено, во-первых, тем, что они *идентичны по содержанию*, будучи получены в результате удвоения *одной и той же* связи, а во-вторых – тем, что различие направлений позволяет каждой из этих связей занять свою «нишу», не вступая с другой связью в конфликт.

Связь «бесконечность» является одной из двух соответственных связей, с которыми должна гармонизировать причинная связь. Эта связь принадлежит сфере сознания и, в отличие от второй, досознательной соответственной связи, *известна* субъекту в качестве действительной, принадлежащей сознаваемому миру связи. Поэтому она с необходимостью включается в причинную связь на ранних этапах познания. Вследствие двойного тиражирования достроенная причинная связь членов временной последовательности включает в себя *удвоенную* связь «бесконечность». Связь «бесконечность» входит как в «прямую», так и в «обратную» составляющую причинной связи. Это приводит к тому, что в отношении всякого изменения, каким бы резким, скачкообразным оно ни выглядело, полагается ряд промежуточных, «незаметных» ступеней. В действительности вторичное воображение создает явления сразу целиком, постепенность становления вещей есть иллюзия, возникающая из-за того, что на ранних этапах познания причинная связь, объясняющая их происхождение, содержит связь «бесконечность».

Заметим, что базисная причинность сама по себе не справляется с функцией *объяснения происхождения принципиально новых содержаний сознания*. В рамках этой причинной связи деятельность воображения осмысливается как составление новых явлений из материала, *уже имеющегося* в сознании. Причинная связь, которая вследствие сложившейся в Новое время установки сводится к действующей причине, предполагает, что следствие, по сути, содержится в причине. Именно к такому типу причинности следует отнести следующее заключение Бунге, которое он сам считает справедливым в отношении причинности вообще:

«<...> строгий каузализм может объяснить новое только с точки зрения числа и количества; утверждая, что действительное есть или простое проявление, или количественное развитие возможного, каузализм решительно исключает качественно новое. Поэтому мы оказываемся перед удивительным

<sup>212</sup> «Объективный мир» образуют все те составляющие сознаваемого мира, которые принимаются в качестве реальности, существующей независимо от познающего, но при этом подлежащей познанию. Об основаниях разделения сознаваемого мира на «объективный» и «субъективный» миры пойдет речь в главе 7.

фактом, что доктрина причинности, которая, как предполагается, объясняет изменение, ведет в конечном счете к отрицанию коренного изменения, то есть той разновидности изменения, которая включает в себя возникновение новых качеств»<sup>213</sup>.

Однако при этом Бунге замечает, что «причинение участвует в процессе возникновения нового, хотя одной категории причинности недостаточно для объяснения его возникновения; и хотя каузализм является консервативной доктриной, принцип причинности совместим с возникновением нового»<sup>214</sup>. Такая характеристика причинности соответствует пониманию базисной причинности, предлагаемому в данном исследовании. Возникновение принципиально нового не объясняется одной только работой вторичного воображения, взятой изолированно от досознательного процесса познания, и, следовательно, не объясняется посредством одной только базисной причинности, служащей осознанием этой работы. Базисная причинность всякий раз обнаруживает свою недостаточность при объяснении нового и тем самым указывает на необходимость поиска иной причины. Но все же возникновение нового явления *не противоречит* базисной причинности, и ко всякому новому явлению может быть «пристроена» причинная связь, показывающая, из какого материала и на основе каких связей создаваемого мира оно возникло.

Объяснить возникновение принципиально нового можно только путем построения причинной связи иного типа, учитывающей влияние на сознание познания, осуществляемого на досознательном уровне, и осмысливающей возникновение явления как результат познавательной деятельности субъекта, а не как результат взаимодействия тел «объективного мира». Наши рассуждения о восприимчивости субъекта, о наброшенной субъективности как средстве самообъективации, о вторичном воображении и т.д. есть не что иное, как попытка построения причинной связи, объясняющей возникновение содержаний сознания. Принципиальное отличие этой причинной связи от базисной состоит в том, что она создается в установке на поиск глубинных, досознательных корней явлений, тогда как базисная причинность принимает связи сознательного уровня, создаваемые воображением, в качестве единственной реальности. При этом наша «эпистемологическая» причинная связь, как и базисная причинность, и вообще, как всякое сознательное построение, также является продуктом вторичного воображения. Она, так же как и базисная причинность, строится для объяснения возникновения содержаний сознания и поэтому совместима с базисной причинностью, включает ее в себя в качестве составной части. В самом деле, в наших рассуждениях о процессе познания как последней причине явлений можно при желании выделить «прямую» и «обратную» причины.

Итак, *базисная причинная связь* характерна для всех явлений, поскольку все они есть продукты вторичного воображения. По сути, эта причинная связь служит для осознания работы вторичного воображения по созданию явлений создаваемого мира.

Форма причинности, как и форма временности, есть побочный эффект познания. Содержательные связи не создаются и не определяются причинностью, они лишь *сознаются* нами возникающими благодаря причинности. Досознательные содержательные связи присущи элементам сознания в его первичной форме и являются результатом восприимчивости как свойства наброшенной познавательной способности. Содержательные связи на сознательном уровне создаются вторичным воображением.

Объяснить появление принципиально новых содержаний сознания можно при помощи причинных связей, которые учитывают досознательные корни создаваемых явлений, т.е. находят их основания в способе познания субъектом мира. В дальнейшем нам предстоит рассмотреть разновидности причинной связи, которые имеют с базисной причинностью общую функ-

<sup>213</sup> Бунге М. Причинность: Место принципа причинности в современной науке. С. 250–251.

<sup>214</sup> Там же. С. 252.

цию объяснения происхождения явлений, но отличаются от нее по структуре, определяемой составом соответственных восприятий.



## § 6. Движение

Движение есть трансформация пространственной связи, происходящая в результате замены старого явления новым и представляющая собой первичное сознание того, каким образом одно явление переходит в другое.

Поскольку движение есть перестройка *пространственной связи*, его структурные особенности тесно связаны со структурными особенностями последней. На тех ступенях познания, когда связь «бесконечность» представляется неотъемлемой характеристикой «реального» мира и включается в пространственную связь, движение сосуществует со связью «бесконечность»: изменение положения тела предполагает прохождение им бесконечного числа «промежуточных положений».

По своему смыслу движение определяет только *пространственные характеристики* возникающих явлений; за смысловое содержание нового явления «отвечает» причинная связь, выстраиваемая воображением для уменьшения диссонанса восприятий связи. Таким образом, движение лишь *сопутствует* причинной связи, объясняющей происхождение явлений, но само не дает объяснения их происхождения. Несмотря на то что и движение, и причинная связь описывают изменения, происходящие в сознании, они различаются по смыслу и по структуре и могут быть рассмотрены независимо друг от друга.

Связь «движение» не имеет соответственных связей, так как для образования пространственной связи не требуется работа воображения, эта связь есть результат *тиражирования*. Пространственные характеристики тел существуют только на уровне сознания и не имеют соответствия в досознательном. Следовательно, движение не вызывает диссонанса и с необходимостью принимается субъектом познания, выступая как *неотъемлемая* характеристика «реального» мира.

Движение, в отличие от причинности, обратимо во времени. Необратимость временной последовательности, определяемая порядком создания явлений воображением, задает однозначно направление «действующей причины», а значит, и противоположное ему направление причины «целевой». Что касается движения, то оно описывает изменение не содержательной стороны явления (или частей явления), а лишь его *пространственной формы*, а такое изменение не касается *необратимости смыслов*, создаваемых работой воображения. Поскольку движение является пространственным преобразованием, его направление не связано с направлением времени. Движение имеет только пространственное направление. Формулы кинематики, описывающие движение, не изменяются при допущении изменения направления времени. Теоретическое описание движения отражает свойства пространства – симметрию и трехмерность. Так, например, эйнштейновское решение временной неопределенности, состоящее в равенстве времен прохождения света до некоторой точки и обратно, продиктовано исключительно соображениями симметрии<sup>215</sup>.

*Причину движения нельзя найти в создаваемом мире*, так как базисные причинные связи строятся для создаваемых вторичным воображением явлений, а движение не есть продукт вторичного воображения. Говорить о причине движения имеет смысл, если иметь в виду не базисную причинность, а причинность «эпистемологическую»: движение вытекает из способа познания субъектом мира.

Однако вопрос о причине *изменения* движения (причине ускорения) возможен в рамках создаваемого мира, поскольку изменение движения есть продукт воображения (материалом для него в данном случае является движение, рассмотренное как явление сознания), который влечет за собой построение объясняющей его причинной связи. Однако изменение движения

<sup>215</sup> Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени. С. 25.

есть результат работы воображения с *материалом, не имеющим соответственных ему досознательных данных*, поэтому и причинная связь, объясняющая изменение движения, является чисто сознательным построением и по своей структуре отличается от базисной причинной связи. Если базисная причинная связь состоит из двух противоположно направленных связей («действующая» причина совпадает с порядком возникновения членов временной последовательности, а «целевая» причина противоположна ему), то *сила как причина изменения скорости движения* представляет собой *одну* сознательно выстроенную связь. Она, в отличие от целевой и действующей причин, *не имеет направления во времени*. «С математической точки зрения номологическая обратимость процессов, допускаемых законами Ньютона, выражается в том, что вид ньютоновских уравнений движения остается неизменным, или инвариантным, при замене в них  $+t$  на  $-t$ . Поэтому мы говорим, что законы Ньютона для движения, в котором трение отсутствует, “симметричны по отношению к времени”»<sup>216</sup>. Для фундаментальных законов специальной теории относительности также характерна временная симметрия<sup>217</sup>. Причинность, касающаяся движения, есть «симметричный» тип причинности<sup>218</sup>.

Будучи объяснением трансформации *пространственной* связи, причина изменения движения (сила) имеет *направление в пространстве*. «Действующие» причины, различные в смысловом отношении, могут быть рассмотрены в аспекте их влияния на скорость *движения* тела, т.е. как *силы*. При таком рассмотрении теряется их содержательная специфика и они могут «складываться» в зависимости от их пространственного направления, порождая вместе то или иное суммарное изменение движения. Кроме того, пространственный характер связей, объясняющих изменение движения, приводит к тому, что формулы динамики имеют симметричную структуру, связанную с симметричным характером пространства (так называемая «динамическая» форма симметрии, примерами которой являются многие физические законы).

Как движение соотносится со временем? Невозможно наблюдение движения без сознания хода времени. Действительно, движение есть связь, описывающая некоторое изменение в сознаваемом мире, но никакое изменение невозможно без работы воображения, которую мы сознаем как время.

Что касается вопроса о возможности сознания времени при отсутствии движения, то он равносителен вопросу о возможности сознания времени при отсутствии изменений в сознании, так как всякое происходящее в сознании изменение выражается в движении. (Какое бы изменение не произошло в сознаваемом нами мире, будь это качественное изменение или изменение нашего настроения, мы вынуждены полагать, что при этом происходит некоторое движение. Появление в сознании новых явлений сознается как результат того или иного движения в телесном мире.)

Ответ на вопрос о возможности сознания времени при отсутствии изменений в сознании очевиден. Сознание никогда не остается неизменным, а значит, время и движение всегда имеют место в сознании. Даже при отсутствии всякого изменения и всякого движения во «внешнем» сознаваемом нами мире, мы неизбежно сознавали бы работу нашего воображения (даже если она не приводит к видимым изменениям мира) как некое внутреннее изменение, которому соответствует некоторое внутреннее движение – «движение души». Когда в сознании не происходит содержательных изменений, время продолжает «идти»: возникают все новые и новые члены временных последовательностей. «Течение времени» для нас состоит в том, что мы сознаем *изменение*, происходящее *при выстраивании временной последовательности*, независимо от того, различаются ли ее члены по содержанию.

<sup>216</sup> Там же. С. 144.

<sup>217</sup> Там же. С. 145.

<sup>218</sup> Там же. С. 138.

Таким образом, течение времени предполагает некоторые изменения в создаваемом нами мире, а последние всегда предполагают движение. Именно поэтому само время представляется нам неразрывно связанным с движением.

\*\*\*

Говоря о времени, причинности и движении, невозможно не затронуть современные проблемы, связанные с этими понятиями. Однако при этом придется пропустить важные рассуждения о том, какие особенности приобретают временность и причинность на различных этапах познания, о пути, по которому осуществляется переход к современному их пониманию. Всем этим вопросам будет уделено внимание в последующих главах. Здесь обратим внимание лишь на некоторые моменты, показывающие, как предлагаемое в данной работе понимание оснований базисных связей (бесконечности, временности, пространственности, причинности) соотносится с современной физической картиной мира.

Движение и пространство – связи, существующие только на уровне сознания. Движение есть трансформация пространственной связи, поэтому можно предположить, что частицы, существующие только в движении (например, фотон), принадлежат исключительно создаваемому миру, не имея соответствия в досознательном.

Если бы скорость тела не имела бы предела, то пространственная связь утратила бы всякий смысл: тело могло бы оказаться в любой момент где угодно. Следовательно, должна существовать предельная скорость движения.

Обнаружение «минимальной порции» излучаемой (поглощаемой) энергии, определяемой постоянной Планка, привело к пониманию того, что существует «минимальное действие», которое может оказывать одна частица на другую, причем передача минимальной энергии происходит скачком. Это открытие есть обнаружение того, что *связь «бесконечность» есть не реальная, а лишь полагаемая связь*, которая имеет место изначально, до построения воображением содержательных связей, соотносящихся с реальными связями элементов первичного сознания.

Причинная связь, которую мы строим для объяснения возникновения явления, обычно имеет две соответственные связи – связь, определяемую досознательной работой воображения, и создаваемую связь «бесконечность». Но если бесконечность, как в случае с квантованием энергии, теряет для человека значение реальной связи, то и причинная связь утрачивает свой обычный облик. Причинные связи, описывающие возникновение частиц, оказываются непохожими на причинные связи видимого мира: возникновение частиц скачкообразно, а не постепенно. Субъект не имеет возможности «проследить» процесс их возникновения – причинная связь не имеет временной развертки, не «растянута» во времени. Квантовая причинность представляется контринтуитивной, поскольку спорит с традиционным признанием бесконечности в качестве реальной связи.

В результате устранения связи «бесконечность» причинной связи новообразованных частиц соответствует только одна связь – процесс работы воображения, который протекает на досознательном уровне. Но, отказываясь от связи «бесконечность», субъект все же испытывает склонность полагать некоторую исходную создаваемую связь, предваряющую работу воображения. Связь созданных воображением явлений временной последовательности неясна, но она заявляет о себе при помощи чувства дисгармонии между создаваемым отсутствием связи и ее наличием в досознательном. Необходимость полагания связи выражается в сознании того, что ничто не возникает «из ничего». Закон сохранения энергии – создаваемая связь, в основе которой лежит необходимость полагания базисной причинности, – сохраняет значимость и для квантового мира.

Можно предположить, что обнаружение пределов там, где до сих пор полагается бесконечность, приведет к иным, не менее значительным трансформациям в понимании структуры мира. Однако бесконечность пока вытеснена лишь в отдельных аспектах сознаваемого мира. Прежде всего, это выражается в сохранении представления о *пространственной непрерывности* наряду с квантованием энергии и ограниченностью скорости движения.

Такое двойственное отношение к бесконечности ведет к так называемому корпускулярно-волновому дуализму составляющих микромира. Волнообразность есть «дань» пространственной связи, существующей только на уровне сознания и включающей в себя «бесконечность». При этом возникает необходимость в построении концепций, соотносящих новые познаваемые связи с пространственной связью, предполагающей бесконечность. Вследствие конечности скорости света, в тех процессах, в которых значительны импульс и энергия тела, проявляется дискретность, обнаруживаются корпускулярные свойства. Что касается определения положения в пространстве (координаты), то здесь еще господствует непрерывность, например, между двумя точками прямой полагается бесконечное множество промежуточных точек.

На определенном этапе развития физики были созданы два описания микромира – волновое (Э. Шрёдингер) и матричное (В. Гейзенберг). Первое предполагало непрерывность, а второе – прерывность, но при этом оказалось, что они в равной мере отвечают опыту. Как это оказалось возможным?

Взаимная заменимость этих описаний говорит о том, что между ними нет различия по *содержанию*: мы имеем одно и то же содержание, совмещенное в первом случае со связью «бесконечность», а во втором – с ее отрицанием. Можно предположить, что современная физика пытается разглядеть нечто сквозь призму характеристик, обусловленных принятием связи «бесконечность», в результате чего последние утрачивают решающее значение.

Однако отказ от придания бесконечности фундаментального характера осуществляется не целенаправленно и последовательно, а ощупью, под давлением тех или иных опытных данных.

Поскольку элементарные частицы познаются в контексте законов их движения, а движение есть преобразование пространственной связи, частицы оказываются связанными с характеристиками пространства. Отсюда – структурное требование *симметрии* теорий, описывающих движение и взаимодействие элементарных частиц.

Действительно, стандартная модель квантовой физики имеет пространственный характер и обладает тройственной связью и симметрией. Теория суперструн включает эту модель в себя и поэтому изначально при создании ее воображением содержит тройственную связь и отвечает требованию симметрии. В процессе «настройки» теории суперструн на все соответственные восприятия она подвергается тройному тиражированию в отношении связи и двойному тиражированию в отношении элементов. В результате тройная пространственная связь утрачивается и вводимое теорией суперструн пространство приобретает *девять* измерений. К девяти собственно пространственным измерениям добавляется одно временное. Так формируется характерное для теории струн понятие десятимерного *прапространства* – многообразия, заполненного струнами (кольцами конечных размеров) и вмещающего в себя наш мир в качестве одного из своих проявлений. Геометрия и физика «объективного мира» есть следствие взаимодействия струн друг с другом. Если струны не возбуждены, мы воспринимаем вакуум, если возбуждены – появление частиц в соответствующей точке. При этом вследствие симметризации (двойного тиражирования составляющих) многообразия струн, которая накладывается на уже существующую симметрию стандартной модели, прапространство приобретает свойство *суперсимметрии*: происходит двойное тиражирование частиц, предусматриваемых стандартной моделью. В суперсимметричном расширении стандартной модели для каждой частицы находится суперпартнер, обладающий точно такими же свойствами, за исключением спина, отличающегося на  $1/2$ . (Суперсимметрия заключается в построении теорий, уравнения

которых не изменялись бы при преобразовании полей с целым спином в поля с полуцелым спином и наоборот.)

С введением в физику суперсимметричных моделей связана проблема объяснения *нарушения* суперсимметрии. Наблюдения не подтверждают существование суперпартнеров с такими же массами, что и у известных частиц стандартной модели. Можно предположить, что механизм нарушения суперсимметрии в наблюдаемом «объективном мире» является тем же, что и описанный выше механизм нарушения симметрии вообще. Не следует забывать, что симметрия есть не что иное, как побочный эффект познания. Симметричность модели не мешает ей быть шагом на пути познания, поскольку тиражирование вообще есть следствие установки на достижение гармонии созданной модели со всеми соответственными восприятиями. Однако достижению гармонии способствует согласование *содержательной* стороны модели (ее элементов и связей), а не сама симметрия как таковая, которая есть лишь *форма*, в которую можно вместить различное содержание.

Заметим, что *десятимерность и суперсимметрия есть дань структурным требованиям познания, а не реальные связи*. Таким образом, теория струн пока в большей мере отражает *способ познания* субъектом реальности, чем ее *содержательные связи*. В физических первоосновах мира мы находим следы познавательной работы, «леса», которые строит познание и благодаря которым оно достигает своих результатов, и эти формальные структурные особенности микромира, обусловленные самим способом познания, следует отделять от его *содержательных* свойств.

## § 7. Прекрасное

В зависимости от способа, которым познающий рассчитывает достичь согласованности между диссонирующими результатами, сознательное творчество может иметь различные установки. Прежде всего следует выделить *установку на придание реальности «чувственно данному» миру и эстетическую установку*.

Первая установка представляет собой стремление согласовать продукты сознательного творчества в первую очередь с элементами первичного сознания и их несознаваемыми связями. Оправданность этой установки состоит в том, что указанные содержания сознания представляют собой *первичные сознательные данные о реальности*, которые предшествуют всякому сознательному творчеству и служат ему необходимой опорой. Очевидно, что продукты воображения, отвечающие условию согласования с этими данными, будут приниматься, даже если при этом они диссонируют с досознательными результатами познания, полученными благодаря восприимчивости исходной субъективности.

Вторая установка, по-видимому, начинает формироваться тогда, когда познающий замечает, что продукты воображения, отвечающие условию согласования с элементами первичного сознания и тем самым подтверждающие свою значимость в качестве знания о реальности, могут в значительной мере различаться степенью доставляемого ими удовольствия (или неудовольствия).

Удовольствие от сознания существования некоторого предмета может быть связано с тем, что данный продукт воображения отвечает склонностям и потребностям самого познающего как эмпирически данного существа. Такого рода удовольствие (будем называть его *удовольствием вкуса*), по сути, есть удовольствие от гармонии между вещами сознаваемого (чувственного) мира, одной из которых являюсь я сам.

Но есть и иной род удовольствия, связанного с продуктом воображения: оно не объясняется ни тем, что этот продукт гармонично «вписывается» в «реальный мир» как его часть или как знание о нем, ни тем, что он гармонирует со свойствами, которыми обладаю я сам как эмпирическое существо. Основанием удовольствия (или неудовольствия), необъяснимого исходя из каких-либо сознательных данных, является наличие у продукта воображения соответственных *досознательных «данных»*, полученных благодаря восприимчивости исходного субъекта. Если продукт воображения гармонирует не только с сознательными, но и с досознательными данными, то он оказывается не только реально существующей вещью чувственного мира (или знанием о ней), но и вызывает чувство удовольствия особого рода — *чувство прекрасного*.

Если имеет место согласованность продукта воображения *только* с досознательными соответственными данными, то он не может быть причислен к чувственно воспринимаемым реальным вещам, но при этом он не может быть уничтожен, поскольку уменьшает диссонанс восприятий. Такой продукт воображения признается прекрасным и принимается, но не в качестве части независящего от нас природного мира или знания о нем, а в качестве творения самого субъекта, продукта его фантазии.

Таким образом, *содержание, полученное при настрое на досознательное, осознается как прекрасное*. Прекрасное не может быть создано при ориентировке исключительно на сознаваемый мир.

Прекрасные творения воображения обладают огромной значимостью для познающего, поскольку именно они «примирают» сознаваемый им мир с «невидимым», но дающим о себе знать «миром» досознательного. Со временем у познающего формируется *сознательное* стремление к прекрасному. Познающий учится, с одной стороны, видеть прекрасное в природном мире, а с другой – создавать прекрасное, которого в этом мире нет.

Возникает особая – *эстетическая* – познавательная установка. Всякое сознательное творчество стремится примирить сознательное и досознательное, и в этом смысле познание, осуществляемое в эстетической установке, не составляет исключения. Особенность данной установки состоит в том, что с ее принятием *познающий в своем творчестве ориентируется скорее на досознательное, чем на сознательное*. Гармонии продукта воображения с досознательным придается большее значение, чем гармонии с сознательным. Досознательное выступает как незримый образец, идеал, который на материале сознательного опыта следует воспроизвести. Характер эстетической установки удачно представлен следующими словами В.С. Соловьева:

«<...> наша внешняя реальность есть дурная копия, пародия на идеальный мир, разрозненные картинки которого предстают перед нами в произведениях, одушевленных художником и поэтом. И если один человек может создавать эти картинки, а другие могут непосредственно их понять, то это доказывает, что эта идеальная реальность, эта метафизическая реальность является областью, принадлежащей человеку, это доказывает, что человек – метафизическое существо»<sup>219</sup>.

Созданные в эстетической установке прекрасные явления могут сознаваться как явления сознаваемого мира, которые существуют независимо от нас; созданные воображением прекрасные связи могут быть приняты в качестве нового знания об этом мире, которое открывает для нас его истинную, природную красоту. Однако гораздо чаще созданные воображением прекрасные явления и связи явлений не могут быть «вписаны» в сознаваемый мир в качестве его природных составных частей. Для того чтобы такие явления могли быть сохранены, необходимо, чтобы их диссонанс с сознательными «данными» все же не был настолько велик, чтобы они противоречили им. Возможность прекрасного явления быть без противоречия включенным в сознаваемый мир и гармония его с досознательным обеспечивает этому явлению возможность сохранения. При этом сохраненное явление не может представляться субъекту познания частью природного мира или знанием о нем и сознается субъектом не иначе, как возникшее благодаря его собственной деятельности. Таким образом, деятельность, осуществляемая субъектом во «внешнем» мире, есть сознание субъектом своей роли в создании явлений. Это сознание не является вполне адекватным: в действительности субъект *познает*, но не *действует*. Произведения искусства субъект творит при помощи воображения. Для того чтобы продукты воображения обрели существование в видимом мире, субъекту нет необходимости создавать их еще и в «действительности». Прекрасный продукт воображения будет включен в сознаваемый мир просто потому, что он уменьшает диссонанс восприятий, и процесс этого включения будет осознан как «деятельность».

Субъект сознает, что он сам как *действующее* в мире познающее существо является создателем данного прекрасного явления из «чувственно данного» материала. Такое деятельное творчество, результатом которого является создание прекрасного, называется *искусством*.

Материалом для создания прекрасного служит сознательный опыт с его элементами и связями – задействуются как элементы первичного сознания, так и продукты всего предшествующего сознательного творчества. Поскольку набросок субъективности, вообще говоря, отличен от самого субъекта, сознательные результаты познания, определяемые наброском, отличны от досознательных результатов, определяемых субъектом. Из-за этого принципиального отличия сознательное едва ли можно считать идеальным материалом для выражения досознательного.

<sup>219</sup> Соловьев В.С. София // Логос. 1991. № 2. Ч. 1. Гл. 1. О метафизической потребности у человека.

В эстетической познавательной установке реальностью признается только прекрасное, которое в основном скрыто в досознательном, и в сознаваемом мире проявляется лишь постольку, поскольку он уподобляется досознательному. Поэтому данная установка фактически оказывается установкой на *копирование* досознательного, стремлением выразить его при помощи чужеродного, неподатливого материала, который извлекается из сознательного опыта.

В отличие от творчества, направленного на познание «чувственно данного» мира, эстетически направленное творчество, руководимое стремлением подражать первичному досознательному результату познания самих вещей, может не учитывать те связи, которые имеют элементы первичного сознания. В эстетической установке создаваемые явления служат лишь материалом, который можно как угодно трансформировать, лишь бы выстроенная из него конфигурация находилась в согласии с «реальностью», находящейся за гранью «чувственно воспринимаемого», «видимого». Чтобы наилучшим образом отвечать своей задаче, искусство, создавая свои особые конфигурации явлений сознания, зачастую желает пренебречь законами «чувственного мира». Однако это невозможно – такой предмет искусства не мог бы устойчиво существовать для нас. Выход находится в замене: при невозможности сочетания самих явлений так, как того желает художник, сочетаются их *образы, изображения*.

Копия досознательного имеет *единственное* соответственное восприятие – первичное досознательное восприятие самих вещей субъектом, поэтому прекрасному, вообще говоря, чужды любые характеристики, приобретаемые сознаваемыми явлениями в результате *тиражирования*, в частности пространственность. Непространственные элементы сознаваемого мира наиболее пригодны для имитации досознательного.

Кроме того, для создания прекрасного воображению приходится «дробить» сознаваемый мир на мельчайшие составляющие, чтобы получить из него наиболее податливый материал, подходящий для тонкой работы имитации досознательного. Примерами такого материала являются *звuky и краски*.

Следует заметить, что произведения искусства могут обладать характеристиками вещей «чувственно данного» мира. Так, например, они могут представлять собой композиции пространственных и симметричных предметов и сами быть пространственными и симметричными. Основания для этого могут быть различными.

1. Это может быть связано с тем, что среди вещей «чувственного мира» существуют прекрасные вещи, т.е. такие, которые «примирают» соответственные сознательные и досознательные восприятия, и неудивительно, что художники обращают на них внимание и используют, не разрушая, в качестве материала для своих произведений. Пространственный характер материала определяет пространственный характер самого произведения искусства.

2. Создание продукта воображения может преследовать сразу несколько целей: к собственно эстетическим целям добавляются соображения надежности, прочности, удобства, пользы. В этом случае характеристики вещей чувственного мира, такие как пространственность и симметричность, оказывают влияние на свойства создаваемых прекрасных вещей. Эти вещи не только копируют досознательное, но и примирают его с сознательным.

Прекрасные создания вторичного воображения являются важной частью человеческого мирозерцания; они есть следы реальности, едва ли доступной для сознательного выражения, но тем не менее оказывающей значительное влияние на сознание. Создание сознательных копий досознательного есть выявление, осознание первичного результата восприятия самих вещей. Без этого осознания невозможно усмотрение единства всех результатов познания. Таким образом, создание прекрасного представляет собой движение вперед на пути *познания*.

В прекрасном предмете достигается *гармония* результатов познания, поэтому созерцание созданного воображением прекрасного предмета останавливает работу воображения, направленную на гармонизацию сознательного и досознательного, а это означает «остановку» времени в отношении данного сознаваемого предмета. Именно поэтому прекрасное представ-



ляется *вневременным*. Для настройки на мир неявленного характерно неприятие изменений. Искусство всегда жаждет вечности, неизменности.

Музыкальное искусство использует в качестве материала звуки, которые существуют исключительно *во времени*, относятся только к сознаваемому миру. Может показаться, что они не пригодны для выражения досознательного. Однако не следует считать, что музыка «занята» исключительно сознаваемым миром. Временность выражает процесс достижения субъектом гармонии с досознательным. Поскольку временная последовательность есть осознание нами работы воображения по созданию явлений, музыка как искусство, в основе которого лежит темпорализация, есть имитация работы воображения, создающего одно за другим явления, каждое из которых все ближе подводит нас к состоянию гармонии с досознательным. В целом последовательность звуков, имитирующая создание последовательности принимаемых явлений, которым соответствует одно и то же досознательное содержание, порождает чувство гармонии, которое все возрастает в процессе возникновения этой последовательности звуков (звучания мелодии) и достигает апогея в конце, в результате полного развития темы.

То, что *музыка есть описание самого процесса движения воображения от дисгармонии к гармонии*, угадывает Ф. Ницше. Он ссылается на признание Ф. Шиллера в том, что в подготовительном к акту поэтического творчества состоянии он не имел в себе и перед собою чего-либо похожего на ряд картин со стройной причинной связью мыслей, но скорее некоторое *музыкальное настроение*. «Некоторый музыкальный строй души предваряет всё, и лишь за ним следует у меня поэтическая идея»<sup>220</sup>. Заметим, что «музыкальный строй души» есть сознание того, как осуществляется переход от дисгармонии к гармонии, сознание построения гармонии, и в этом смысле музыка может быть понята как *матрица всякого творчества*. Музыка высвечивает различные пути к гармонии, которые проходит человеческая душа. Значимость музыки как искусства, выражающего характер творчества вообще, распознает Шопенгауэр: для него музыка есть непосредственное движение воли, творящей образы, именно поэтому музыка может придать образу значительность.

Разумеется, далеко не все продукты воображения, созданные в эстетической установке, прекрасны. Порожденные *желанием* субъекта скопировать «незримую реальность» и тем самым достичь гармонии, они могут в действительности оказаться диссонирующими с досознательным. Неудачные «произведения искусства» могут сохраняться и существовать в сознаваемом мире, но в данном случае сохранение определяется не гармонией этих произведений с досознательным, а тем, что они соотносятся с внутренними условиями и требованиями этого мира.

Познавательная установка, направленная на прямое доставление наслаждения чувствам (как «высшему» – зрению, так и всем остальным) есть особенность *приспособительной культуры* (см. главу 9).

Разумеется, это краткое введение в проблематику прекрасного представляет собой лишь начальный этап рассмотрения темы. К ней необходимо будет возвращаться в следующих главах.

<sup>220</sup> Цит. по: Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 72.

## § 8. Всеохватная связь

Досознательные данные, полученные благодаря исходной субъективности, имеют общую (охватывающую *все* эти данные) связь, которая определяется единством познавательной способности субъекта. Сознательные данные, полученные благодаря наброску, обладают общей связью, определенной свойствами этой, наброшенной субъективности. Но как было установлено выше, сознательны только элементы этих результатов, связи же неявны, досознательны. Неосознаваемую всеохватную связь этих результатов познания в сознании заменяет связь «бесконечность».

Итак, субъект познания имеет три различных восприятия всеохватной связи: 1) всеохватная связь, определяемая характеристиками субъекта познания; 2) всеохватная связь, определяемая характеристиками наброшенной субъективности; 3) всеохватная связь «бесконечность».

Очевидно, что соответственные восприятия всеохватной связи исходно не гармонируют друг с другом, и поэтому субъект познания будет стремиться изменить сознательное восприятие всеохватной связи при помощи сознательного творчества.

Всеохватная связь как продукт вторичного воображения, гармонизирующий *три* соответственные всеохватные связи, неизбежно подвергается *тройному тиражированию*. Результат тиражирования не может состоять в возникновении *трех* отдельных связей, поскольку возможна только одна всеохватная связь. Следовательно, она, оставаясь единственной, приобретает *троичную структуру*, т.е. представляет собой единство трех связей, которые идентичны друг другу по содержанию, но при этом различимы в триединстве, а не сливаются в одну. Иными словами, три составляющие всеохватной связи, с одной стороны, тождественны (поскольку получены в результате тиражирования одной и той же связи), а с другой – различны (поскольку иначе не было бы троичности). Таким образом, структурные требования к всеохватной связи придают ей парадоксальный характер.

Примеры построения всеохватных связей встречаются начиная с глубокой древности. Их легко узнать по характерной тройственной структуре. Как будет показано в следующих главах, на каждом новом этапе познания всеохватная связь приобретает свои особенности.

Всеохватная связь содержаний сознания, имеющая *троичную форму*, вновь и вновь воспроизводится в культуре, приобретая каждый раз новое смысловое наполнение, пока, наконец, не формируется исключаяющая ее познавательная установка. В реализациях идеи *триады* на различных этапах познания не следует искать содержательной общности. Троичность есть характеристика формы, но не содержания, она есть лишь определяемая способом познания структурная особенность определенного класса сознательных построений.

## § 9. Жизнь как явление, связывающее сознательное и досознательное

Прояснение оснований и смыслового ядра понятия о жизни является одной из важнейших проблем трансцендентально-феноменологической философии, поскольку она тесно связана с проблемой отношения сознания к предмету, с поиском оснований предметных *единств* и условий возможности существования *различных типов* предметности. В чем состоит смысл понятия «живое»? Каково основание для различения живого и неживого?

Живое не следует понимать как *организм – биологическую систему*, точнее, такое понимание не является первичным и не составляет смыслового ядра понятия «жизнь». Так, например, для древних греков весь космос был живым. А.Л. Доброхотов отмечает, что в античном мышлении биологический и психологический смыслы слова «жизнь» выступают производными от онтологического смысла<sup>221</sup>.

«Живым» может быть названо произведение искусства, причем эта характеристика может быть применима к нему даже в том случае, когда оно не имеет прямой смысловой связи с чем-либо органическим, например, когда речь идет о морском пейзаже или изображении горных вершин.

Нам предстоит прояснить теоретико-познавательные основания феномена жизни, а в последующих главах – проследить, каким образом смена *познавательных установок* несет с собой изменения понимания места и роли жизни в сознаваемом человеком мире. Сначала совершается переход от отождествления *истины* и *жизни*, от признания мира в целом живым, к утверждению существования в мире не только живых, но и неживых вещей, затем происходит сведение жизни к биологическому организму, а в дальнейшем – постепенное исчезновение жизни из сознания, стирание смысловой границы между живым существом и машиной.

Основной тезис относительно жизни, который будет доказан и проиллюстрирован, состоит в том, что *все результаты работы сознания, для которой познавательными ориентирами являются не только сознательные, но и досознательные «данные», сознаются как обладающие жизнью*.

Кант выделяет в природе объекты, возникновение и существование которых не может быть *исчерпывающе* описано посредством действующей причинной связи. Указанные объекты формируют и воспроизводят себя сами и существуют скорее в противостоянии воздействиям внешних вещей, чем в зависимости от них. «Вполне возможно, что в теле животного, например, некоторые части (кожа, кости, волосы) могут быть поняты как сращения по чисто механическим законам. Однако о причине, которая доставляет необходимую для этого материю, модифицирует ее таким образом, формирует и располагает в соответствующих ей местах, всегда надлежит судить телеологически, так, чтобы все в нем рассматривалось как организованное и, в свою очередь, служило в определенном отношении к самой вещи органом»<sup>222</sup>.

Такие особые объекты Кант называет «целями природы». Цель природы – это вещь, которая не создана кем-то намеренно, но которую невозможно познать без полагания целесообразности ее устройства. По словам Канта, «вещь существует как цель природы, если она есть причина и цель самой себя <...>, ибо в этом утверждении заключена каузальность, которая не может быть связана просто с понятием природы, если одновременно не приписывать природе и цель». Кант добавляет, что «хотя эту каузальность можно мыслить без противоречия, постигнуть ее нельзя»<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 25.

<sup>222</sup> Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 8 т.: Т. 5. М., 1994. С. 218.

<sup>223</sup> Там же. С. 212.

Но каким образом в природе наряду с объектами, подчиняющимися действующей причинной связи, и во взаимодействии с ними могут существовать объекты, обладающие особенной каузальностью, – живые существа? Кант оказывается перед дилеммой: либо всю природу, начиная с материи, придется наделить свойством жизни, либо придется присоединить к природе находящийся с ней в общении *сверхприродный* принцип (душу)<sup>224</sup>. Принятие любого из этих положений означало бы признание существования того, что не может быть дано ни в каком чувственном созерцании.

Для Канта неприемлем выход за рамки явлений, поэтому он останавливается на том, что признает существование таких природных взаимосвязей, которые не могут быть *исчерпывающе* описаны посредством действующей причинной связи, но тем не менее *не предполагают ничего сверхчувственного*. Для обозначения объектов, определяемых такими взаимосвязями, он использует термин *организм*: «Организм не есть просто машина, ибо машина обладает только движущей силой; он же обладает и формирующей силой, причем такой, которую он сообщает материи, ее не имеющей (он ее организует), следовательно, обладает распространяющейся формирующей силой, не объяснимой одной способностью движения (механизмом)»<sup>225</sup>.

*Объективный порядок* возникновения явлений, следования их друг за другом во времени определяется, по Канту, причинностью как априорной формой рассудка, и, вообще говоря, в кантовской теории познания нет никакой иной формы, которая выполняла бы ту же функцию. При этом *в отношении организмов Кант признает недостаточность действующей причинности и утверждает необходимость признания объективного характера некой иной причинности*. По утверждению Канта, «априорно понять такого рода каузальность невозможно»<sup>226</sup>.

Таким образом, согласно Канту, *существует особое основание возникновения и существования живых организмов*: «органические существа, единственные, которые, даже если рассматривать их самих по себе и безотносительно к другим вещам, могут быть мыслимы только как цели природы и только они дают понятию цели, не практической, а цели природы, объективную реальность, а тем самым естествознанию основу для телеологии»<sup>227</sup>.

Действительно, поскольку организмы являются частью природы, не следует ли признать и природу в целом недоступной для познания на основе действующей причинности? Кант признает неизбежность этого вывода: «Строго говоря, организация природы не аналогична никакой известной нам каузальности»<sup>228</sup>, «понятие целей природы <...> вводит разум в совсем иной порядок вещей, отличающийся от порядка простого механизма природы, который нас здесь больше не удовлетворяет. В основе возможности продукта природы должна лежать идея»<sup>229</sup>.

Однако телеология в отношении природы в целом, а не только отдельных организмов – лишь регулятивный принцип нашей способности суждения, мы не вправе утверждать, что наши суждения о целесообразности природы описывают реальные природные связи<sup>230</sup>.

Итак, Кант феноменологически выделяет живые существа на фоне прочих явлений по тому признаку, что первые предполагают *особый род каузальности*, отсылающий за пределы сферы явлений. Однако трудности кантовского априоризма дают о себе знать и в вопросе об основаниях и смысле феномена жизни. Прежде всего, это трудность объяснения существования в сознании не только *формальных* всеобщих и необходимых связей, но и *содержательных* связей, определяющих *отличительные особенности* предметов и их отношений друг к другу. Каковы основания возникновения во «внешнем» опыте, определяемом *одним и тем же*

<sup>224</sup> Кант И. Критика способности суждения. С. 216.

<sup>225</sup> Там же. С. 215.

<sup>226</sup> Там же. С. 217.

<sup>227</sup> Там же.

<sup>228</sup> Там же. С. 216.

<sup>229</sup> Там же. С. 218.

<sup>230</sup> Там же. С. 220.

набором априорных форм, двух различных типов предметности – живых существ и неживых вещей? На этот вопрос в кантовской теории невозможно найти ответа.

Вопрос об основаниях *типизации* предметности становится одним из важнейших в феноменологии Гуссерля, нацеленной на то, чтобы постичь мир как данный во всем своем разнообразии и смысловой определенности благодаря сознанию.

Вместе с тем гуссерлевское осмысление жизни не сводится к проблеме типизации предметов. Философ утверждает, что доступный изначально дающему созерцанию мир – это мир «конкретно-действительной жизни»<sup>231</sup>. Жизненный мир Гуссерля – это *живой* мир. Сознание в целом есть жизнь: «жизнь сознания есть *свершающаяся* [leistendes] жизнь, которая – хорошо ли, плохо ли – вершит [leistet] бытийный смысл, создает его уже как чувственно созерцающая и тем более – как научная жизнь»<sup>232</sup>.

«Жизнь» у Гуссерля выступает как ответ на вопрос о «последнем источнике всех образований познания, об источнике осмысления познающим самого себя и своей познавательной жизни, где целенаправленно возводятся все значимые для него научные построения»<sup>233</sup>. Гуссерль утверждает: «Источник этот называется: *Я-сам*, со всей моей жизнью действительного и возможного познания и, в конце концов, со всей моей конкретной жизнью вообще»<sup>234</sup>.

Таким образом, с одной стороны, «жизнь» для Гуссерля есть некое неотъемлемое свойство сознания, а также источник всех его смыслообразований. С другой стороны, жизнь для него – это тип предметности, конституированной сознанием: «<...> жизнь сознания во всех отношениях есть интенциональное свершение <...> Конституированный результат свершения есть в этом смысле вся реальная, мирская [mundane] объективность, в том числе объективность людей и животных, т.е. объективность “душ”»<sup>235</sup>.

Как соотносится первое понимание жизни со вторым? Не оказывается ли жизнь *условием возможности самой себя* как смысла, который может быть дан только благодаря сознанию?

Гуссерль задает вопрос о том, «что суть души (прежде всего человеческие) в мире, жизненном мире, и как они суть», «что *существенно свойственно* душе как таковой (слово это понимается совсем не в метафизическом смысле, а, скорее, в смысле наиболее изначальной данности психического в жизненном мире)»<sup>236</sup>.

Согласно Гуссерлю, я могу сознать других живых существ только посредством сознания собственной жизни, жизни Я.

«То, что существенным образом составляет живую телесность, я познаю только по своему живому телу [Leib], а именно по своему постоянному и непосредственному властвованию единственно в этом теле [Körper]. <...> Только исходя из моего оригинального опытного властвования, этого единственно оригинального опыта живой телесности как таковой, я могу понять какое-либо другое тело как живое тело, в котором в своем властвовании воплощено другое Я»<sup>237</sup>.

«Живое тело» [Leib] как властвующее бытие отлично от пространственного тела [Körper]. Живое по сути своей не пространственно: «властвование протекает в модусах “движения”, но это принадлежащее властвованию “я двигаю” (как при ощупывании, при толчке я двигаю руками) в нем самом не есть пространственное, телесное движение, которое как тако-

<sup>231</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 67.

<sup>232</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 128.

<sup>233</sup> Там же. С. 138.

<sup>234</sup> Там же.

<sup>235</sup> Там же. С. 271–272.

<sup>236</sup> Там же. С. 282.

<sup>237</sup> Там же. С. 288–289.

вое мог бы воспринять каждый другой. Мое тело, к примеру, часть тела “рука”, движется в пространстве; но властвующее действие “кинестезы”, которое телесно воплощено в единстве с телесным движением, само не осуществляется в пространстве как пространственное движение, а лишь косвенно со-локализовано в нем»<sup>238</sup>.

Только благодаря собственному опыту связи себя как *живого (властвующего) тела* с определенным *телом, обладающим протяжением (пространственной формой)*, я связываю другие Я-субъекты с «их» телами и воспринимаю их локализованными тут и там в пространстве-времени. При этом другие Я сознаются мною как «несобственным образом существующие [inexistent] в этой свойственной телам форме, тогда как сами они и, следовательно, души вообще, рассмотренные сообразно их собственной сущности, вовсе в нем не существуют»<sup>239</sup>.

Замечания Гуссерля о том, что живое по сути своей не является неразрывно связанным с пространственной формой, чрезвычайно важны и должны быть приняты во внимание в дальнейшем исследовании феномена живого.

Итак, живое тело отсылает к Я-субъекту, моему или другому сознанию. *Живым оказывается познающее, сознающее существо.*

Но как феноменологически отличить пространственное тело, связанное с Я-субъектом, от «просто тела»? Трудность их различения связана с тем, что живое тело, по словам Гуссерля, есть *также и просто тело*<sup>240</sup>. Нельзя не заметить того, что ключевым смысловым различием живого и неживого для Гуссерля, как и для Канта, служит различие по характеру *каузальности* того и другого типа предметов. При этом Гуссерль замечает, что если придерживаться жизненного мира, дающего изначальное обоснование всякому бытийному смыслу, то *каузальность имеет принципиально иной, отличный от утверждаемого той или иной научной теорией, смысл*, все равно, идет ли речь о природной каузальности или о «каузальности» между душевным и душевным и между телесным и душевным.

Согласно Гуссерлю, *тело по своей сущности есть локализованный в пространстве-времени субстрат «каузальных» свойств*<sup>241</sup>. Это означает, что каждое тело «не только вообще по необходимости существует вместе с другими телами, но – как типически это тело среди типически связанных с ним, в типической форме взаимосвязи, протекающей в типике последовательности»; «каждое “есть” так, как оно есть, при тех или иных “обстоятельствах”; изменение свойств одного отсылает к изменениям свойств в другом»<sup>242</sup>.

Коренное отличие Я-субъекта от тела, по мнению Гуссерля, заключается в том, что «<... > если мы отнимем каузальность, тело потеряет свой бытийный смысл как тело, его нельзя будет отождествить или различить как физическую индивидуальность. Но Я есть “это” Я и имеет свою индивидуальность в себе и из себя самого, а не из каузальности»<sup>243</sup>.

Правда, живое тело (Я), властвующее над пространственным телом, оказывается посредством последнего локализованным в пространстве и связанным с другими пространственными телами каузально. Выступая как обусловленное психофизически, оно становится различимым и идентифицируемым для каждого, однако возможность такой идентификации, по утверждению Гуссерля, совершенно ничего не прибавляет к его бытию как *ens per se*. Философ утверждает, что в качестве сущего живое «заранее содержит в себе свою единственность», «пространство и время не являются для него принципами индивидуации, оно не знает никакой

<sup>238</sup> Там же.

<sup>239</sup> Там же. С. 289.

<sup>240</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. С. 291.

<sup>241</sup> Там же.

<sup>242</sup> Там же. С. 290.

<sup>243</sup> Там же. С. 289–290.

природной каузальности, которая по своему смыслу неотделима от пространство-временности»<sup>244</sup>.

Живое тело (Другое Я) содержит в себе самом основания своего бытия, своей индивидуальности, оно не нуждается во внешней каузальности, чтобы быть определенным. Но каким образом *конституируется* сознанием такой особый тип предметности? Каковы условия его возможности?

Благодаря пассивному синтезу универсум заранее дан как универсум «вещей», каждая из которых имеет свою конкретную типичу, выражающуюся в «основных словах» того или иного языка, причем вся особенная типика перенимается из наиболее всеобщей, «региональной» типики. Именно к последней Гуссерль относит различие живых и неживых вещей. Далее, «в кругу живых мы различаем одушевленные [animalische], т.е. живущие не просто по инстинкту, но всегда также и в своих Я-актах, в противоположность живущим только инстинктивно (как, например, растения). Среди одушевленных вещей особо отличаются люди, причем настолько, что только под их углом зрения получают свой бытийный смысл просто животные, как вариации их самих»<sup>245</sup>.

Таким образом, все то, что делает вещь живой, конституируется в пассивности – исконной продуктивности, которая организует гилетические данные в значимые осмысленные структуры. Фактически Гуссерль соглашается с Кантом в том, что основание бытия живого не сводится ни к какой известной каузальности. Это означает, что аналогично тому, как у Канта возникает необходимость полагания этого основания за пределами мира явлений, у Гуссерля возникает необходимость полагания этого основания не в горизонте других сознательных представлений, а в иной сфере. Для Гуссерля такой сферой является сфера пассивности.

Однако неясно, как *общие* разновидности пассивного синтеза обеспечивают имплицитную заданность *различных* типов предметности, и прежде всего живых существ. В частности, каким образом примордиальные ассоциации, основанные только на сходстве, могут иметь результатом устойчивую типичу предметов? Что касается кинестез, то они могут в лучшем случае обеспечить самоданность Я как живого, но *исходную данность* других живых существ как *живых* они обеспечить не могут. Кроме того, как было показано, кинестезы *предполагают* некоторую упорядоченность, *предданную по отношению к пассивному синтезу*. Невозможность указать источник этой упорядоченности составляет существенную трудность гуссерлевского осмысления *процесса конституирования* жизни. Что касается феноменологического описания жизни как *готового* типа предметности, то и оно не может быть принято. Вытекающее из гуссерлевского априоризма утверждение о *постоянстве* типов предметов не позволяет решить проблему осмысления историко-культурных изменений понимания жизни.

Эти трудности открывают путь для дальнейшего исследования феномена жизни, предполагающий признание зависимости сознания от некоторых смысловых целостностей, которые являются не результатами работы сознания, а результатами восприимчивости познающего субъекта к иному по отношению к сознанию.

Предлагаемое в данном исследовании понимание способа формирования сознательного опыта позволяет прояснить, в чем состоит отмеченная Кантом и Гуссерлем *особенная каузальность живого*. Явления, содержание которых определяется не только сознательными, но и досознательными «данными» и является *результатом гармонизации первых со вторыми, сознаются познающим субъектом как обладающие жизнью*.

Будучи сознательным построением, живое подчиняется основным структурообразующим связям сознания – пространственности, временности, причинности и т.д. Возникновение и изменение живого существа можно объяснить путем построения действующей причинной

<sup>244</sup> Там же. С. 290–291.

<sup>245</sup> Там же. С. 300–301.

связи, в соответствии с которой проявления жизни представляются как результат действия физиологических и психологических механизмов, однако при этом некоторое неуловимое, но важное основание останется за гранью объяснения. *Влияние досознательного* привносит в сознание *принципиально новое*, и это явление нового сознается как *рождение* живых существ. Рождение и смерть можно рассматривать как служащий для объяснения возникновения и уничтожения живого *особый род причинной связи*, который, не вступая в противоречие с общей для всех сознаваемых явлений действующей причинной связью, тем не менее отличает живое от неживого. Эта дополнительная причинная связь является хотя и не вполне адекватным, но все же сознанием того, что истоки живого лежат за пределами сознательного опыта. Структурные особенности причинных связей «рождение» и «смерть» подробно будут рассмотрены ниже.

Причина изменений живого заключена не только в чем-то внешнем по отношению к нему, но прежде всего в нем самом; живое способно расти и развиваться, способно *рождать нечто новое*, в том числе *живое* знание, *живые* прекрасные произведения искусства. Этими свойствами живое обязано своим досознательным «корням».

Сталкиваясь с рождением нового живого существа, мы полагаем уходящий в бесконечность прошлого причинный ряд базисного типа, который «привел» к этому рождению, поскольку ничто в здешнем (сознаваемом) мире не происходит без причины. Все происходящее с живым существом после его рождения также подчиняется законам базисной причинности. При этом ряд событий жизни подчиняется базисной причинности «задним числом», именно поэтому при помощи данного вида причинности можно объяснить все явления, даже те, которые возникают в сознании «внезапно» и имеют истоки в досознательном. С одной стороны, рождение живого существа есть привнесение в сознание *нового*, но, с другой стороны, это рождение сознается как лишь звено базисной причинной цепи, формирующееся из уже имеющегося материала сознаваемого мира, а не возникающее из ничего.

Несмотря на то что все *природные явления* имеют досознательные «прообразы», природа лишь на первых этапах познания представляется всецело живой, рождающейся и умирающей. В дальнейшем все больше явлений будет создаваться в ориентировке лишь на сознательные результаты познания (чем обусловлен этот процесс, будет показано ниже). Это означает, что сознательный опыт будет становиться все менее насыщенным жизнью.

Сведение смысла живого к понятию «организм» есть результат *принятия сознаваемого мира в качестве единственной реальности*. Тенденция к тому, чтобы утверждать *автономию чувственного мира*, намечается с началом Нового времени, достигая завершения в эпоху ницшеанского «великого полдня», сулящего человеку избавление от «теневого», «задних» миров.

Создание набросков субъективности – досознательное изменение, которое на уровне сознания проявляется в возникновении познающих существ. Сознание не может не «замечать» это изменение, но всегда выстраивает соответственное ему изменение, поэтому именно *наброски в первую очередь сознаются как живые существа, и создания вторичного воображения, соответствующие наброскам, сохраняют статус живого на протяжении ряда этапов познания*. Поскольку набросок есть более или менее удачный «заместитель» *познающего*, он представляет собой не что иное, как более или менее совершенную познавательную способность. Эта существенная черта наброска сознается как свойственная живому существу способность к *восприятию* «внешнего» мира.

Благодаря своей связи с досознательным *живое может быть прекрасным*. Красота того или иного живого существа определяется тем, насколько точно оно выражает свой досознательный прообраз. Но живое существо есть явление, выстроенное при ориентировке не только на досознательные данные, но и на сознательные, поэтому, в зависимости от того, насколько «учтены» те или иные данные в каждом конкретном случае, живое может иметь как красивые, так и некрасивые черты. Однако *все прекрасное с необходимостью представляется живым*.



Действительно, красота явления обусловлена его досознательными корнями, а все явления, имеющие досознательные корни, с необходимостью сознаются как обладающие жизнью.

Итак, феномен живого строится при ориентации на досознательное. Именно досознательное привносит в сознание принципиально новое, и это явление нового осознается как *рождение* живых существ. Живым может быть любое явление, лишь бы оно было построено в установке на *все*, в том числе и досознательные, результаты познания.

## Глава 3

### Структурные особенности живого мира

#### § 1. Живой мир первобытности

Древние видели *всю природу живой*, так как все представления, создаваемые в процессе сознательного творчества, стихийно настраивались на все соответственные данные, в том числе и досознательные.

Первобытный человек верит в тайную, неявленную сторону любого предмета. Л. Леви-Брюль характеризует первобытные представления как *мистические*: «термин “мистический” подходит к вере в силы, влияния, действия, неприметные, неощутимые для чувств, но тем не менее реальные»<sup>246</sup>. Именно *тайная сторона вещей и делает их живыми*, эти два верования – в тайну и в силу жизни – связаны, поскольку именно при настроенности познания на досознательное возникает феномен живого, а включенность досознательного и есть включенность тайного, не поддающегося сознательному представлению: «Ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы не выступают в коллективных представлениях первобытных людей тем, чем они кажутся нам»<sup>247</sup>. Мир первобытности является живым и полным смысла, исток которого лежит в досознательном, неявленном. Живыми и имеющими тайный смысл представляются все предметы.

Природа не делится на органическую и неорганическую. Само противопоставление живого и неживого отсутствует, как, например, в «Айтарея-араньяке»:

«<...> и тогда возник рот <...> из рта вышла речь, из речи – огонь. Далее возникли ноздри. Из ноздрей вышло обоняние, из обоняния – ветер. Затем возникли глаза. Из глаз вышло зрение, из зрения – солнце. Затем возникли уши. Из ушей вышел слух, из слуха – страны света. Затем возникла кожа. Из кожи вышли волосы, из волос – растения и деревья. Затем возникло сердце. Из сердца вышла мысль, из мысли – луна. Затем возник пуп. Из пупа вышло выдыхание, из выдыхания – смерть. Затем возник детородный орган. Из детородного органа вышло семя, из семени – вода»<sup>248</sup>.

Природа в целом предстает как живое существо, все составляющие природы – как органы его тела. Например, «в древнескандинавской поэзии многократно встречается уподобление частей человеческого тела явлениям неживой природы и наоборот <...> Голову называли “небом”, пальцы – “ветвями”, воду – “кровью земли”, камни и скалы – “костями”, траву и лес – “волосами земли”»<sup>249</sup>.

Первобытные народы «представляют себе изготовленные человеком предметы живыми – на манер растений, животных, погруженных в зимнюю спячку, заснувших людей. Это своего рода приглушенная жизнь, тем не менее весьма могучая, способная проявляться пассивно своим сопротивлением и даже активно действовать тайными путями, могущая производить добро и зло»<sup>250</sup>.

---

<sup>246</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 29.

<sup>247</sup> Там же.

<sup>248</sup> Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993. С. 53–54.

<sup>249</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А.Я. Избранные труды. Средневековый мир. СПб., 2007. С. 54–55.

<sup>250</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 32.

Свидетельством того, что сознаваемый мир исходно являлся живым, служит сохранившийся в одном из дошедших до нас фрагментов законов Драконта экзотический обычай привлечения к судебной ответственности «совершивших убийство» животных и неодушевленных предметов. Наказание животных и неодушевленных предметов не было чертой только лишь первобытности, оно было широко распространенным явлением в Древнем Риме и Средневековой Европе и сохранялось до тех пор, пока сознаваемый мир оставался в целом живым миром.

Очень важно, что первобытное мышление страшится и не принимает изменений. Это обусловлено его настроенностью на неизменное досознательное. Леви-Брюль объясняет это свойство первобытного мышления следующим образом: «Мы здесь наблюдаем отнюдь не простой результат, как это думали раньше, верности обычаю и консерватизма, свойственных этим народам. Пред нами непосредственный результат действенной веры в мистические свойства предметов, связанные с их формой, свойства, которыми можно овладеть при помощи определенной формы, но ускользающие от контроля человека, если изменить в этой форме хотя бы малейшую деталь. Самое незначительное на вид новшество открывает доступ опасности, оно может развязать враждебные силы, вызвать гибель новатора и тех, кто с ним связан»<sup>251</sup>.

Эмпирическое изучение характера первобытного мышления согласуется с характеристиками начального этапа сознательного творчества, выведенными нами на основе теоретико-познавательных соображений. Воображение первобытного человека настроено на все соответственные результаты познания, поскольку они неразличимы для первобытного человека. Стремясь избавиться от создаваемого диссонансом восприятий чувства неудовольствия, первобытный человек формирует свое видение мира, в котором отдается должное каждому из них не по отдельности, а в целом, без разграничения. Мир явлений и мир неявленный не существуют для него как различные миры. В продуктах вторичного воображения то, что соответствует явленному, и то, что соответствует неявленному, переплетено и смешано. Леви-Брюль пишет: «Для членов нашего общества, даже наименее культурных, рассказы о привидениях, духах и т.д. являются чем-то относящимся к области сверхъестественного: между этими видениями, волшебными проявлениями, с одной стороны, и фактами, познаваемыми в результате обычного восприятия и повседневного опыта, с другой стороны, существует четкая разграничительная линия. Для первобытного человека этой линии не существует»<sup>252</sup>.

Первобытные люди не стремятся к «объективности». «Для первобытного человека, восприятие которого иначе направлено, объективные черты и признаки, если он их и схватывает подобно нам, вовсе не исчерпывающие или наиболее существенные, чаще всего такие черты только знаки-проводники таинственных сил, мистических свойств, тех свойств, которые присущи всякому, а особенно живому существу»<sup>253</sup>.

Леви-Брюль отмечает, что для первобытного человека не играет роли различие между восприятием, полученным наяву, и сном, поскольку оба они одинаково мистические. Сновидения – не низшая и ошибочная форма, а напротив, высшая форма, поскольку в ней роль материальных и осязаемых элементов минимальна и общение с духами и невидимыми силами осуществляется наиболее непосредственно и полно<sup>254</sup>.

*В этот период досознательное довлеет над человеком, потому что еще нет почти ничего созданного самим человеком.* К.Г. Юнг пишет:

«Примитивный склад ума отличается от цивилизованного в основном тем, что сознание намного менее развито в плане протяженности и интенсивности. Такие функции, как мышление, воля и т.п., еще не

<sup>251</sup> Там же. С. 33.

<sup>252</sup> Там же. С. 55.

<sup>253</sup> Там же. С. 40.

<sup>254</sup> Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. С. 49.

дифференцированы; они досознательны. Например, в случае с мышлением это проявляется в том обстоятельстве, что дикарь не мыслит *сознательно* – его мысли *появляются* сами. Дикарь не может утверждать, что он думает; скорее это “что-то думает в нем”»<sup>255</sup>.

По мере того как сознаваемый человеком мир становится все более связным, упорядоченным, дифференцированным, тайная сторона вещей утрачивает прежнее значение. Постепенно возникает тенденция к автономизации сознательного от досознательного.

---

<sup>255</sup> Юнг К.Г. Психология архетипа младенца // Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996. С. 88–89.

## § 2. Загробный мир как сознательный образ досознательного

Если жизнь обязана своим существованием досознательному, то не следует ли сказать то же самое о смерти? Смерть есть *уход* живого существа из сознаваемого мира. Но все же смерть есть построение *сознаваемого* мира, и поэтому она неразрывно связана с этим миром. Размышления о смерти как переходе из сознаваемого мира в мир *иной* представляют собой попытку *представить* на уровне сознания непредставимое, недоступное сознанию. Таким образом, *загробный мир – это сознательный образ досознательного*.

В первобытности сознаваемый мир еще недостаточно сформирован в своих связях и отношениях, чтобы противопоставляться миру иному. Оба этих мира остаются практически одинаково неизвестными, поэтому загробный мир зачастую смешивается с миром здешним. Мертвые могут вести обычную жизнь охотников и собирателей, превращаться в животных и птиц, скитаться по земле, выходить по ночам из своих убежищ, возвращаться к стойбищам живых.

Древние культуры, в отличие от первобытных людей, уже разделяют реальность на два мира – здешний и иной, но при этом загробный мир остается для человека как бы незримо присутствующим.

Обитатели загробного, иного мира – это непременно духи, души, т.е. живые существа. Само понятие о загробной *жизни* свидетельствует о том, что люди, которым оно принадлежит, считали живым абсолютно все, даже умершее. Весь сознаваемый мир, включающий как мир здешний, так и мир иной (как он сознается), является целиком и полностью живым.

Иной мир – сознательный образ досознательного – это мир, порождающий и одновременно убивающий живое. При этом для первобытного сознания смерть живого существа парадоксальным и вместе с тем закономерным образом не делает его *неживым*, а приводит к его обновлению, возрождению.

Первоначально смерть есть даже не переход в другой мир, а лишь уход в иное место, предвещающий цикличное возвращение. Приведем пример из египетской мифологии. «В мифе об уходе Хатор-Тэфнут в Нубию и возвращении ее обратно в Египет и в обрядах празднования этого возвращения богини отразились древнейшие представления, связанные со сменой времен года, согласно которым ежегодное обновление природы объяснялось возвращением временно удалявшегося духа растительности»<sup>256</sup>.

Данной установке отвечает и учение о переселении душ, согласно которому смерти как таковой нет, есть лишь перерождение жизни. Лишь позднее, в результате изменения познавательной установки, возникает представление о смерти как исчезновении, а не временном уходе, и о загробном мире как мире, из которого нет возврата.

Для данного этапа познания характерно представление о *вечно умирающей и вечно возрождающейся* природе, обусловленное ориентацией на *вневременное* досознательное. «Загробный мир – преисподняя – участвовал в процессе постоянного возрождения природы: погребение Осириса ассоциировалось с посевом, преисподняя – с чревом “матери-земли”, бог преисподней (греч. Аид – Плутон) был и богом хранимого в её недрах богатства (Плутос)»<sup>257</sup>. Гераклит отождествлял Аида с Дионисом.

Иной мир (образ досознательного) есть также мир, дающий некий высший род знания. Это древнейшее представление оказывается очень стойким и сохраняется до тех пор, пока сознаваемое не начинает претендовать на автономию от досознательного.

---

<sup>256</sup> Матье М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. М., 1996. С. 189.

<sup>257</sup> Петрухин В.Я. Загробный мир // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 455.

«В Средние века в народной культуре образы смерти и преисподней сохраняли амбивалентный характер возрождающего начала, особенно во время различных аграрных и т.п. праздников, карнавалов. <...> Волшебная сказка, как показал В.Я. Пропп, генетически связана с обрядами инициации – ритуалами временного пребывания в ином мире, предшествующего повышению социального статуса и женитьбе героя. Очевидно, с той же символикой связаны и сюжеты эпосов – *Одиссею* необходимо посетить загробный мир, чтобы вернуться на родину, *Энею* – прежде чем обосноваться в Италии»<sup>258</sup>.

Связывание проникновения в *загробный мир* с обретением некоторого *знания* объясняется тем, что этот мир есть образ досознательного, а *познание* как приведение сознательного к гармонии с досознательным можно представлять как «проникновение» в досознательное и «выведение» его на уровень сознания.

---

<sup>258</sup> Там же. С. 456.

### § 3. Рождение и смерть как причинные связи живого мира: общность структуры

Существует соответствие между меняющимся набором набросков и набором соответственных им явлений живого. Рассмотрим, к чему приводит это соответствие.

Мы рассматриваем наброски как объекты, которые заменяют для познающего отсутствующее восприятие себя самого. Наброски досознательны, так как не сопровождаются восприятием создающего (субъекта как он есть). Деятельность субъекта по созданию и уничтожению набросков не дана субъекту даже досознательным образом, поскольку субъект не воспринимает напрямую себя самого. *В досознательном нет никаких следов формирования и постепенного разрушения первичных набросков.* Наброски «даны» субъекту на досознательном уровне не вместе со связями, в которых было бы запечатлено их происхождение, а как автономные готовые структуры. Нет промежуточных звеньев, которые соединяли бы наброски друг с другом и с другими составляющими досознательного и содержали бы информацию о происхождении набросков. Если набросок исчезает, ничто в досознательном не напоминает о том, что он когда-то присутствовал, там нет никакого «когда-то». Такова досознательная «данность» изменения набора набросков.

Будучи воспринят посредством некоторого наброска, набор набросков проявляется в первичном сознании. Наброскам субъективности как целостностям в первичном сознании соответствуют множества элементов. Между этими множествами элементов первичного сознания существует общая *неосознанная связь, определяемая свойствами наброска*, а осознанной связью этих элементов предстает *связь «бесконечность»*.

Стремясь избавиться от дисгармонии этих соответственных результатов познания, субъект познания строит причинную связь, которая служит для объяснения *возникновения* живого существа (эту разновидность причинной связи принято называть *«рождением»*), а также – причинную связь, объясняющую *исчезновение* живого (разновидность причинной связи, называемая *«смертью»*). Важно отметить, что *поскольку «рождение» и «смерть» есть разновидности причинной связи одного и того же типа, они должны иметь одинаковую структуру.*

Структура связи «рождение», как и структура любого сознательного построения, вытекает из соотношения между количеством различных восприятий связей и количеством различных восприятий связываемого. Как мы выяснили, элементам строящейся конструкции «рождение» соответствуют *два* различных восприятия элементов: 1) сами наброски; 2) соответственные им множества элементов первичного сознания. Внутренним *связям* этой конструкции также соответствуют *две* различные связи: 1) досознательная связь, определяемая наброском; 2) связь «бесконечность». Поэтому при проверке на истинность и связываемое, и связь этой конструкции *удваиваются*.

Тиражирование новых элементов и тиражирование их связи будет *одинаковым* – двойным, поэтому в структуре причинной связи «рождение» не могут наблюдаться ни элементы без связей, ни двойные, тройные и т.д. связи. Происходит только *полное удвоение всех составляющих связи «рождение» – рождающего, рождаемого и их связи*. Рождение нового живого существа предстает в сознании как результат *удвоения* того материала, из которого формируется данное существо.

Важно заметить, что построение связи «рождение», описывающей явление живого существа, вовсе не означает того, что это же самое явление не будет описываться причинной связью иного типа – базисной причинной связью явлений. Оба типа этих связей сосуществуют, «накладываются» друг на друга, в результате чего явления подчиняются структурным требованиям, налагаемым на них причинными связями двух различных типов. Рождающие и рожденные

существа, с одной стороны, связаны причинной связью «рождение», а с другой стороны, подчиняются базисной причинной связи явлений как *тела, взаимодействующие с другими телами*.

*Живое в сознаваемом мире не может происходить от неживого*. Вообще говоря, это объясняется общим принципом базисной причинности, согласно которому возникновение какого-либо признака *из ничего* невозможно, следствие так или иначе должно содержаться в причине. Однако на ранних этапах познания, когда базисная причинность не приобрела еще четких форм, происхождение живого только от живого обусловлено тем, что сознаваемый мир представляется живым в целом и в каждой части. Таким образом, в качестве материала в связь «рождение» должно входить живое существо. В общем виде *недостроенную* связь «рождение» можно представить себе так: живое существо-родитель и живое существо-дитя, соединенные некоторой связью. Связь «рождение», достроенная тиражированием, предполагает существование *двух существ-родителей*, а также *двух рожденных существ*. Будучи результатом удвоения одного и того же существа, родители, с одной стороны, должны являться полностью идентичными, но с другой – должны нумерически различаться. То же самое можно сказать и о рожденных существах.

Сказанное о структуре связи «рождение» в полной мере относится и к структуре связи «смерть»: смерть существа понимается как результат его *удвоения*. Представления о рождении и о смерти должны иметь *одинаковую* структуру, так как оба эти представления демонстрируют связь живого существа с миром иного.

Связи «рождение» и «смерть» есть не что иное, как побочные эффекты познания. Эти эффекты оказываются составляющими нашего сознания, и мы принимаем их за независящую от нас реальность. Что касается знания о происхождении наброска, который составляет глубинную сущность человека, то оно не только отсутствует в сознании, но и не содержится в досознательном, так как субъект не может воспринимать работу собственного первичного воображения. Познать самого себя возможно только на долгом и трудном пути достижения гармонии всех результатов познания.

Впрочем, несмотря на побочные эффекты, познающее существо может совершенствоваться с помощью вторичного воображения сознательное представление о своем досознательном прообразе – наброшенной субъективности.



## § 4. Структурные особенности рождения как причинной связи

Рассмотрим более подробно, какой вид должна приобрести связь «рождение», чтобы соответствовать структурным требованиям, вытекающим из способа познания.

В результате *двойного тиражирования* всех составляющих причинной связи в достроенной связи «рождение» должны присутствовать *два* существа-родителя и *два* существа-ребенка, а также *две* связи, каждая из которых соединяет родителя и ребенка. Возникновение нового живого существа представляется в сознании следующим образом: существо-родитель удваивается, и в результате удвоения образуются два новых живых существа.

Каким бы странным это ни казалось сейчас, в древности возникновение новой жизни представляется результатом простого *удвоения* живого существа. Структурное требование удвоения приводит к тому, что существ-родителей всегда оказывается *двое* и они представляются *одинаковыми*. Так, «в примитивных мифологиях (напр., у австралийцев) налицо образы не столько двуполых, сколько бесполой существ – предков. <...> По мифу племени реки Тулли, первые мужчины и женщины ничем между собой не различались, позже у них появились различительные признаки пола»<sup>259</sup>.

К. Кереньи пишет о распространенности мифов о чудесных «первосуществах», таких что «отец и ребенок, первоначальный рождающий и первоначальный рожденный, являются одним целым <...> Зевс, Аполлон, Дионис, Гермес, Асклепий, Геракл – каждый из них может быть назван мифологическим *предвечным младенцем*, с самого начала сочетавшим в себе рождающего и рождаемого»<sup>260</sup>.

*Одинаковость рождающего и рождаемого есть результат понимания рождения как раздвоения одного и того же существа.*

Древнейшие из греческих богов рождаются в результате удвоения одного существа (или стихии) и превращения его в два *подобных* существа. Рассмотрим в качестве примера фрагмент «Теогонии» Гесиода.

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный, Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких, И, между вечными всеми богами прекраснейший, – Эрос <...> Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса. Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру: Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись. Гея же прежде всего родила себе равное ширью Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных <...><sup>261</sup>

Гея, Тартар и Эрос зарождаются *следом* за Хаосом, здесь нет отношения «родитель-дитя», нет рождения «из», зарождение всех троих, как и зарождение Хаоса, есть самозарождение. Когда же *из* Хаоса рождаются Никта (Ночь) и Эреб (Мрак), мы видим раздвоение Хаоса на два подобных ему существа. Земля рождает сама из себя ей «равное ширью» Небо.

Существа, полученные в результате удвоения, есть существа, дающие начало новой жизни, – эти представления нераздельны. Таковы Гея и Уран, родоначальники титанов – греческих богов второго поколения. Поскольку существо-родитель осознается удвоенным, новое существо происходит от *двух родителей*. Они, с одной стороны, мыслятся как различные, а с

---

<sup>259</sup> Токарев С.А. Двуполые существа // Мифы народов мира. Т. 1. С. 359.

<sup>260</sup> Кереньи К. Кора // Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. С. 126.

<sup>261</sup> Гесиод. Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов. М., 2001. С. 24.

другой – как тождественные или по меньшей мере подобные. Такие пары образуют Гея и Уран, Ночь и Мрак, Эфир и День (Гемера).

Древний мир мыслит возникновение живого как результат произошедшего в незапамятные времена разделения некоего целого на две половинки (вспомним миф, излагаемый Платоном в «Пире»). Это представление по своей структуре соответствует структуре «рождение» с ее *удвоением* рождающего. Каждая половинка выступает в данном представлении как целое живое существо, т.е. мы имеем здесь дело не с расчленением, а с раздвоением.

Может показаться, что причинная связь «рождение», объясняющая возникновение нового живого существа через удвоение одного существа-родителя, позволяет объяснить продолжение жизни, но не возникновение существ с *новыми* свойствами, а значит, такого рода связь не может объяснить *развитие* жизни, живого мира. Так ли это? Если да, то почему древние не замечали этого недостатка причинной связи «рождение»?

Отвечая на этот вопрос, прежде всего заметим, что причинная связь «рождение» успешно служила описанию жизни первобытного и древнего миров, поскольку в этих мирах преобладал момент *статичности*, извечного повторения жизненных циклов. Однако этого замечания недостаточно, так как наряду с объяснением повторяемости необходимо и объяснение изменчивости. Причинная связь «рождение» могла служить таким объяснением, поскольку возникновение нового существа для человека первобытной и древней культуры не требовало предварительного наличия *всех* свойств этого нового существа в существах-родителях. Не существовало сознания *необходимости* того, чтобы материал для явлений черпался *только из самого мира явлений*, и в следствии содержалось то, что так или иначе уже было в причине. Иными словами, свойства «действующей» причинности еще четко не обозначились. Рождающееся живое существо могло получить новые (ранее отсутствовавшие в мире явлений) признаки в результате того, что при его построении были «учтены» соответственные досознательные «данные». Таким образом, в древнем мире были возможны явления, беспричинные на взгляд человека Нового времени. Для древнего человека эти явления были вполне понятны и объяснимы при помощи причинной связи «рождение». Так, ему не казалось странным то, что из Хаоса может возникнуть нечто упорядоченное, а Ночь и Мрак (родители-близнецы) могут породить сияющий День и Эфир.

## § 5. Двуполые существа

По мере развития сознания, для объяснения рождения нового существа от двух существ-родителей выстраивается особая связь этих существ между собой. Как следствие, существам-родителям придается *особая форма*, определяющая возможность такой связи – они представляются обладающими *полом*.

«Полярность» существ-родителей обусловлена тем, что их связь не является, в отличие от базисной причинной связи, удвоенной связью. Как было показано выше, базисная причинная связь составлена из двух составляющих, одинаковых по содержанию, но имеющих противоположные направления. Поскольку явления, включаемые в базисную причинную связь в качестве материала для новых явлений, связаны не одной, а двумя связями, одинаковыми во всем, кроме направления, всякое действие приобретает *симметричное противодействие*. Но связь «рождение» является иной. В ней удваивается не только связь явлений, но и все их элементы, а значит, и сами явления. Поскольку удваиваются и явления и связи, характер *связи* этих явлений в целом остается *одинарным*. Это означает, что связь существ-родителей не сводится к *взаимодействию*, т.е. действие не равно противодействию. Этим и объясняется необходимость различия близнецов-родителей. Их различие должно парадоксальным образом сочетаться с их тождеством. Так в сознании возникают противоположности *мужского* и *женского*.

Различение существ-родителей по половому признаку сохраняет в себе представление об их глубинной тождественности: каждое из существ-родителей содержит и мужское и женское начала, из которых одно заметно, а другое содержится в скрытом виде. Отсутствие в существе одного из этих начал разрушило бы тождество-различие порождающих жизнь существ. Таким образом, структурные требования к причинной связи «рождение» выполняются, несмотря на то что составляющие этой связи приобретают *парадоксальные черты*.

*Тождественность* существ-родителей как структурная особенность связи «рождение» проявляется в том, что они оказываются *двуполыми* существами. В мифах предки человечества сочетают в себе женские и мужские половые признаки. Двуполыми всегда мыслят предков, прародителей. Полагание двуполости неразрывно связано с полаганием родительства. Египетский бог *Ра*, совокупившийся сам с собой («упало семя в мой собственный рот»), породил других богов, людей и весь мир. В древнегерманских представлениях бог *Туисто* (букв. «двойственный», «двуполый») создал первого человека *Манна*. В мифах африканского народа догонов демиург *Амма* изготавливает из глины первую чету людей, в свою очередь порождающую восемь бессмертных двуполых предков.

Своеобразным вариантом двуполых существ являются мифологические персонажи, предстающие то в мужском, то в женском облике. Так, «небесное существо Пулуга (в андаманской мифологии) в южной части архипелага мужской природы, в северной – женской»<sup>262</sup>.

Черты двуполости – изображение божеств определенного пола с особенностями противоположного пола – можно встретить в иконографии многих народов. Такова, например, бородастая Афродита и Афродита с мужскими половыми органами и др.

Древние греки чтили в числе других богов *Гермафродита* — сына *Гермеса* и *Афродиты*, в котором совмещались женские и мужские черты. При этом сама Афродита в древнейших культах почиталась как двуполое существо<sup>263</sup>. «Дионис тождествен также “бородатому богу”, который в одной из своих форм является “мужчиной и женщиной” в *одном* лице. <...> Дионис был двуполым не только в “женоподобных” поздних изображениях. Округлые фигуры его

<sup>262</sup> Токарев С.А. Двуполые существа. С. 358–359.

<sup>263</sup> Кереньи К. Предвечный Младенец в предвечные времена // Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. С. 70.

архаических спутниц, демонических танцоров, ему принадлежавших, – только отражение его гермафродитической природы»<sup>264</sup>.

Согласно мифу из платоновского диалога «Пир», предки людей, имевшие по два лица, четыре руки, четыре ноги, были трех полов – мужчины, женщины и андрогины. Примечательно, что после того как Зевс в наказание за то, что они посягали на власть Богов, разрезал каждого из перволюдей вдоль, вынудив искать утраченную половинку, *потомство рождается только от разнополых половинок – потомков андрогинов*. Таким образом, именно двуполые существа выступают в качестве тех, кто продолжает человеческий род.

Пол живого существа следует отнести к *побочным эффектам* построения причинной связи «рождение». Наброшенная субъективность, которая «скрывается под маской» эмпирически познаваемого живого существа, не только лишена пола, но и не имеет ничего, что могло бы послужить его прообразом.

---

<sup>264</sup> Кереньи К. Предвечный Младенец в предвечные времена. С. 84.

## § 6. Близнечные существа

Необходимое *различие* существ-родителей, сочетающееся с их *тождественностью*, выражается в том, что они представляются *одинаковыми* во всем, кроме того, что одно из них – *мужское*, другое – *женское*. Таким образом, родителями выступают *разнополюе близнецы*, часто имеющие *одинаковые имена*.

Во многих близнечных мифах имеет место совмещение близнечных и двуполых существ. Строгость соблюдения требования удвоенности, предполагающего одинаковость представителей двойни, выражается в том, что близнечные существа-прародители являются двуполыми существами, андрогинами.

Миф о близнецах – брате и сестре, вступающих в брак, известен в почти одинаковой форме во многих древних культурах (герои иранской «Авесты» Йима и Йимак, древнеегипетские Осирис и Исида, Девкалион и Пирра в Древней Греции и др.). Можно привести множество других примеров мифов о прародителях-близнецах<sup>265</sup>.

В египетской мифологии (речь идет о гелиопольском варианте, становящемся впоследствии как бы официальной космогонией) бог солнца Атум-Ра, оплодотворив себя самого путем проглатывания своего семени, изрыгает первую пару богов – бога воздуха Шу и богиню влаги Тефнут, и через них становится прародителем всех прочих богов и творцом мира. Брак Тефнут с ее братом Шу отмечается как праздник плодородия, т.е. близнецы понимаются прежде всего как родители. Шу и Тефнут рожают следующую пару близнецов – бога земли Геба и богиню неба Нут, которые, в свою очередь, производят две пары близнецов – Осириса и Исиду, Сета и Нефтиду. Знаменитая гелиопольская «Великая Девятка богов», (Атум-Ра, Шу, Тефнут, Геб, Нут, Осирис, Исида, Сет и Нефтида) становится во главе египетского пантеона, и творимые в других центрах по ее образу и подобию различные иные «Девятки» будут различаться от нее главным образом только заменой некоторых богов божествами местными<sup>266</sup>.

Удвоению, в соответствии со структурой связи «рождение», подвергаются не только родители, но и рожденные. От близнецов рождаются близнецы. Нетрудно заметить парное появление богов в греческой мифологии. Так, в «Теогонии» Гесиода Хаос рождает из себя подобных самому себе близнецов – Ночь и Мрак, а эти близнецы, сочетавшись друг с другом, рожают опять-таки двух *сходных* существ – Эфир и День. Кронос и Рея – брат и сестра, дети Урана и Геи – являются родителями Зевса и Геры, которые, будучи тоже братом и сестрой и при этом супругами, рожают новых богов. Аналогичным образом титан Гиперион со своей сестрой и женой титанидой Тейей (Фейей) становятся родоначальниками светил<sup>267</sup>.

Очень часто тождественность существ-родителей выражается в том, что они не только являются близнецами, но и имеют одинаковые имена.

«У некоторых народов встречается своеобразное расщепление двуполого мифологического образа на мужской и женский, при сохранении одного и того же имени. Это особенно характерно для римской мифологии, где существовали пары божеств: Либер – Либера, Помо – Полона, Диан – Диана, Фаун – Фауна, Фату – Фатуа, Луперк – Луперка, Янус – Яна, Диус – Диа, Волумн – Волумна, Лиментин – Лиментина, Как – Кака и др. (божество Палес представлялось то женским, то мужским). Некоторое распространение такие пары имеют и в мифологии греков: Адмет – Адмета, Алкандр – Алкандра, Главк – Главка, Клитий – Клития, и др. – главным образом имена местных

<sup>265</sup> Иванов В.В. Близнечные мифы // Мифы народов мира. Т. 1. С. 174–175.

<sup>266</sup> Матье М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. С. 162.

<sup>267</sup> Гесиод. Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов. С. 24.

героев; а также и в ведийской мифологии: Агни – Агнайи, Яма – Ями, Индра – Индрони и др.»<sup>268</sup>

В тех случаях, когда близнечный миф выступает объяснением возникновения *нового рода* или *людей вообще*, появление близнецов скрыто завесой тумана. Предполагается, что близнецы-прародители имеют некоторое происхождение (от богов, из земли, из воды, от тотемного животного и т.п.), но при этом они всегда представляются *началом жизни*, началом чего-то принципиально *нового*, и в этом смысле они сами не объяснимы. «В мифах о происхождении племён (или городов) их часто возводят к двум близнецам-основателям: Ромул и Рем (связанные с тотемом – волчицей) в Риме, близнецы – сыновья Димука в Северной Нигерии и т.д.»<sup>269</sup>

*После рождения близнецов один из них зачастую погибает.* Рождение живых существ парой определяется структурными особенностями связи «рождение», поэтому после того как при помощи этой связи было объяснено возникновение живого существа, необходимость в существовании двух таких существ отпадает. Сознание уже не заботится о поддержании жизни обоих близнецов и довольствуется существованием одного, поскольку второй не несет на себе никакого дополнительного содержания. Именно этим объясняется убийство Ромулом Рема и другие многочисленные мифологические случаи уничтожения одного из отцов-основателей другим.

Удвоение порождающих и порожденных существ обусловлено соотношением их с двумя слоями «данных» – досознательным и сознательным. Это проявляется в соотношении одного из этих существ с миром здешним, а другого – с миром иным<sup>270</sup>.

Если оба близнеца остаются живы, то один из них олицетворяет высшее начало, а другой – низшее<sup>271</sup>. Данные функции близнецы принимают на себя *после* выполнения ими функций родителей (или рожденных): во-первых, теперь отпадает требование их неразличимости, а во-вторых, приобретая различный смысл, они оправдывают свое существование вне рамок обуславливающей их связи «рождение».

Появление близнецов зачастую связывается в представлениях людей с невидимыми силами (это объясняется тем, что оно происходит при ориентировке познающего не только на сознательное, но и на досознательное). «Лишний» близнец с трудом находит себе место в создаваемом мире и при всяком удобном случае «выталкивается» обратно в мир иной, которому он обязан своим происхождением.

В Библии появление человеческого рода есть результат не рождения, а сотворения Богом. Однако следует заметить, что само творение представляется в этом древнем тексте по «образцу» рождения как возникновение составляющих мироздания *парами* в каждый новый день творения (день и ночь, твердь и вода, суша и море, травы и деревья, морские и небесные твари, земные животные и человек). При этом между парными составляющими имеет место уже знакомое нам отношение «подобие – противоположность», вытекающее из структурных особенностей связи «рождение». Акцент на то, что творение принципиально отличается от рождения, будет сделан в иную эпоху – на заре Средневековья, и это приведет к переосмыслению «способа» творения мира Богом в Новом Завете.

В ветхозаветном описании сотворения человека просматриваются все структурные особенности связи «рождение». Прежде всего, Бог творит человека не в единственном числе, а парой: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Бытие. 1: 27). При этом первая сотворенная женщина, сыграв свою роль в качестве необходимой составляющей причинной связи «рождение», требующей появле-

<sup>268</sup> Токарев С.А. Двуполые существа. С. 359.

<sup>269</sup> Иванов В.В. Близнечные мифы. С. 176.

<sup>270</sup> Там же. С. 175.

<sup>271</sup> Об основаниях этого изменения речь пойдет ниже.

ние живых существ парами, *исчезает*. Необъяснимое исчезновение первой женщины из мира людей дает повод для позднейшего отождествления ее с Лилит – древнееврейским демоническим существом женского рода, убивающим младенцев.

Когда же человеку предстоит продлить свой род, выступить в качестве родителя, он претерпевает *удвоение*, из его собственной плоти возникает Ева: «И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]» (Бытие. 2: 23).

Нельзя не заметить, что Бог создает здесь не женщину, а именно *жену, прародительницу* человеческого рода, а таковая может быть только результатом *раздвоения*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.