

Е.М. ИВАНОВ

ЧЕЛОВЕК И АБСОЛЮТ

**ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В РЕЛИГИОЗНУЮ
АНТРОПОЛОГИЮ**

Саратов

ООО «Издательство «Научная книга»

2014

УДК 128:129:211:215

ББК 87.2

И20 Иванов Е.М. Человек и Абсолют. Философское введение в религиозную антропологию. Учебное пособие — Саратов: ООО «Издательство «Научная книга», 2014. – 120 с.

ISBN 978-5-9758-1522-4

В пособии анализируются с позиции философской и научной состоятельности три основополагающие идеи религиозной антропологии: концепция существования нематериальной души, идея бессмертия души и концепция укорененности души во Всеединой реальности – Абсолюте.

Для студентов религиоведов, теологов и философов, а также всех интересующихся проблемой отношения религиозного, философского и научного мировоззрений.

Библиогр: 42 назв.

ISBN 978-5-9758-1522-4

© Е.М. Иванов 2014

В данной книге мы рассмотрим, преимущественно с философской точки зрения, основные положения религиозной антропологии: учение о существовании нематериальной души, идею бессмертия души и концепцию укорененности человеческого «Я» в Боге (Абсолюте). Мы рассмотрим эти идеи, прежде всего, с позиции их философской и научной состоятельности, при этом, мало обращаясь собственно к религиоведческому материалу. Учения различных религиозных конфессий о человеке достаточно изучены и имеются учебники, систематически излагающие данные концепции (см., например, [1]). Вопрос же об актуальности, научной и философской обоснованности основополагающих положений этих учений – в контексте современной науки и философии – мало изучен. Этим объясняется актуальность темы нашего лекционного курса.

Мы не будем в данном исследовании придерживаться каких-либо конфессиональных рамок. В этом нет необходимости, поскольку рассматриваемые нами вопросы: о существовании нематериальной души, ее бессмертии и связи с Божественным первоначалом – весьма сходным образом (если опустить некоторые второстепенные детали) трактуется в различных религиозно-философских учениях. В качестве примера можно указать на христианскую религиозную антропологию, неоплатонизм, исламскую философию, еврейскую религиозную философию, учение Упанишад – везде мы видим идею существования нематериальной бессмертной души (человеческого «Я»), связанной глубинным образом с Абсолютом (вплоть до полного отождествления индивидуального «Я» с Абсолютом (Брахманом) в Упанишадах). Таким образом, существует общая для целого ряда религий концепция человека как духовно-материального существа, несводимого лишь к его материально-телесной составляющей и укорененного в Абсолютной реальности.

Эта религиозная концепция человека противопоставляется натуралистическому пониманию человека как чисто телесного, материального существа: своего рода «мясного робота», в голове которого находится «мясной компьютер» (термин М. Минского) - мозг. Натурализм исходит из положения, что реальность (бытие) фундаментально совпадает с физической реальностью, а субъективное («идеальное», феноменальное сознание) либо вообще не существует (элиминитивизм), либо есть некий аспект («функциональный» или «внутренний») физической реальности. В любом случае полагается, что для того, чтобы понять, что такое человек, достаточно разобраться в устройстве его

«телесной машины»: в человеке нет ничего, что невозможно было бы объяснить с позиций физики, химии и биологии.

Концепция «нематериальной души» утверждает прямо противоположное: человек помимо физического тела обладает некой нефизической, экстрасоматической составляющей и его психику, как с функциональной, так и в особенности с феноменальной точки зрения (как субъективный внутренний мир) невозможно исчерпывающим образом объяснить исходя из знания физических, химических или физиологических процессов в его теле и мозге. Основные подходы к обоснованию данной идеи с позиции философии и науки мы и рассмотрим в первой части данного курса лекций. Второй раздел будет посвящен проблеме философского обоснования идеи бессмертия души. В третьей части – мы рассмотрим вопрос об укорененности души в надындивидуальной духовной реальности – Абсолюте.

В следующем разделе мы рассмотрим феноменальное строение человеческой души, т.е. строение человеческой души, как оно дано нам прямо без всякого опосредования в акте самонаблюдения.

1. Реальность существования души

1.1 Феноменология душевной жизни

Предварительно проведем некоторые терминологические разграничения. Термин «душа» – мы будем использовать как обозначение тотальной совокупности любых субъективных явлений, т.е. всего того, что непосредственно, без всякого вывода, «дано» познающему субъекту, переживается им в той или иной форме (как чувственной, так и внечувственной). Достаточно часто в сходном смысле употребляется и термин «сознание» (или, точнее «феноменальное сознание» [34]). Однако наличие сознания, как нам представляется, предполагает не просто данность того или иного феноменального содержания, но и, по крайней мере, возможность рефлексивного самоотчета о наличии переживаемости данного содержания. Осознаем - в подлинном смысле этого слова - мы только то, о чем способны дать отчет себе или окружающим. Однако, существует, вне всякого сомнения, и «внерефлексивное» содержание нашего феноменального внутреннего мира - то, что обычно обозначают как «неосознаваемое» или «бессознательное». Например, в составе наших чувственных переживаний имеет место разделение на «фигуру» и «фон» - то, что лежит в фокусе внимания и то, что находится за пределами этого фокуса, но, тем не менее, присутствует в душе как некоторое вполне определенное чувственное переживание. Хотя элементы фона непосредственно не осознаются (не рефлексированы), но, тем не менее, они присутствуют в составе «непосредственно данного». (Например, созерцая большую сложную таблицу, мы можем не осознавать, что в ней содержится,

скажем, число 10, но, вместе с тем, мы и не видим в этой таблице «пустого места» вместо этой цифры, т.е. цифра, все-таки, видимо, нами переживается, но при этом рефлексивно нам она недоступна). Кроме того, как мы увидим далее, в составе сферы субъективного присутствует «сверхчувственное» содержание, которое само по себе, как таковое, не является непосредственным предметом рефлексии.

Сказанное объясняет, почему мы будем говорить преимущественно о душе, а не о сознании, хотя термин «сознание» (а также «феноменальное сознание», «сфера субъективного», «субъективная реальность») также будет использоваться как синоним «души» - в тех случаях, когда нет необходимости учитывать рефлексивную способность. Сознание - это, по сути, лишь специфическая форма организации душевных явлений, тесно связанная с рефлексивной способностью. Эта сфера выделяется по своим функциональным, а не по онтологическим свойствам, т.е. деление на «осознаваемое» и «неосознаваемое» не является разделением «по форме бытия», но является лишь делением «по форме функционирования» одной и той же онтологической сущности.

Традиционно выделяют три основных сферы душевных явлений, которые, с нашей точки зрения, обладают различными онтологическими свойствами. Это сфера чувственных переживаний, аффективно-волевая сфера и сфера интеллекта, которую можно также рассматривать как сферу «чистых смыслов».

К чувственным явлениям относят: ощущения, чувственные (сенсорные) образы (образы восприятия), а также представления - образы воспоминаний и образы воображения (фантазии). Основные свойства ощущений и сенсорных образов - это качественная определенность, специфичная для каждой сенсорной модальности (для каждой модальности характерен набор специфических чувственных качеств, т.н. «квалий» - таких, как цвет, вкус, запах, тепло, холод и т.п.), а также наличие более-менее определенной пространственной и временной локализации (имеется в виду локализация в «чувственном», субъективно переживаемом пространстве и времени). Временная локализация чувственных феноменов позволяет помыслить чувственную сферу души как «поток событий» - поток сменяющихся друг друга комплексов модально специфических чувственных переживаний.

Представления (воспоминания, фантазии) также обладают временной локализацией, но их пространственная локализация, а также качественные свойства - могут быть весьма неопределенными, объективно смутными или даже частично отсутствовать (в случае так называемых «абстрактных представлений»). Так, например, мы вполне можем вообразить движение, не воображая при этом сам движущийся предмет, представить форму - не представляя цвета, или цвет - лишенный всякой формы и т.п.

Смутность, неопределенность, слабая интенсивность переживания, а также отсутствие отдельных модально-специфических чувственных качеств - это те свойства представлений, которые отличают их от сенсорных образов.

Волевые акты, аффекты и смыслы - составляют вневещное (сверхчувственное, идеальное) содержание души. Они лишены, по крайней мере, пространственной локализации и качественной определенности. Смысл «теплого» не является теплым, а смысл «зеленого» - зеленым. Абсурдно говорить, что смысл слова или мое желание находятся слева или справа от меня, вверху или внизу, или что они имеют какую-либо геометрическую форму или размеры. Волевые акты и эмоции, однако, локализованы во времени, чего, как мы увидим далее, нельзя сказать о «чистых смыслах». Поэтому необходимо рассмотреть смыслы и аффективно-волевые явления отдельно друг от друга.

Смыслы, как уже говорилось, лишены качественной определенности и пространственных свойств и, таким образом, никак чувственно не переживаются - ведь почувствовать что-то - это и значит определить «что» (какого качества) и «где» присутствует. Но, тем не менее, смысл непосредственно присутствует в составе душевных явлений как нечто непосредственно данное, наличное (в противном случае мы ничего бы не понимали). Хотя наличие смысла в душе как бы не замечается нами, тем не менее, ситуации «потери смысла» или «возникновения смысла» - четко фиксируются, обнаруживая тем самым непосредственное присутствие смысла как постоянного сверхчувственного «фона», на котором разворачиваются потоки чувственных переживаний.

«Незримость», неощутимость смысла, казалось бы, вступает в очевидное противоречие с тем фактом, что мы обладаем способностью сообщать, раскрывать смысл того или иного чувственно воспринимаемого предмета, образа, слова, текста и т.п. Мы способны актуализировать, развертывать смысл - в виде, например, серии представлений, поясняющих слов или предложений. Однако ясно, что смысл как таковой (как он непосредственно переживается) и его возможные «развертки» - это далеко не одно и то же.

Во-первых, переживание смысла, например, того или иного слова, вовсе не требует какой-либо явной развертки данного смысла. Мы, как правило, переживаем смысл слова или события прямо и непосредственно без всяких его пояснений или чувственных иллюстраций.

Во-вторых, нет оснований думать, что та или иная явная развертка смысла дает нам его полное раскрытие. Допустим, меня просят пояснить смысл слова «собака». Я говорю: «собака - это млекопитающее, хищник, она лает, имеет хвост, собака - друг человека и т.д.». Означает ли это, что я раскрыл смысл слова «собака»? Очевидно, что нет. Ведь необходимо еще понять, какой смысл имеет то, что я сказал, например, понять что такое «млекопитающее», «хищник», «хвост» и т.д. Слова, с помощью которых мы пытаемся раскрыть смысл, - также обладаю смыслом, который также требует раскрытия. Но раскрыть смысл этих слов можно только произнеся какие-то другие слова,

которые также имеют смысл, и, значит, тоже требуют «раскрытия» и так далее до бесконечности.

Возникает парадоксальная ситуация: с одной стороны ясно, что сущность смысла заключается в некотором непосредственном соотношении осмысляемого с чем-то находящимся за пределами непосредственно чувственно переживаемого, соотношении его с «прошлым опытом», со всем имеющимся у нас в наличии знанием. Если такого знания нет или соотношение осмысляемого предмета с этим знанием не возможно - то никакого смысла не возникает (возникает ситуация «нонсенса», отсутствие понимания).

С другой стороны, мы видим, что знание не есть что-то такое, что можно разбить на какие-то куски или порции. Любой элемент знания является осмысленным лишь постольку, поскольку он связан со всеми другими элементами знания, составляет с ними единое целое. Чтобы знать, например, что такое «интеграл», необходимо знать, что такое «дифференциал», что такое число, знать элементарные арифметические операции и т.д. Следовательно, осмысление какого-либо чувственного элемента нашего сознания с необходимостью требует задействовать сразу все наличное знание об окружающем нас мире и о себе самом. «Объективный» смысл той или иной вещи - это то «место», которую данная вещь занимает в системе мироздания. «Субъективный» смысл не может быть ничем иным, как отображением «объективного» смысла - т.е. переживанием соотношенности образа данной вещи с единой интегральной субъективной «моделью мироздания».

Ясно, что в явной форме («актуально») осуществить соотношение осмысляемого предмета с интегральной внутренней «моделью мироздания», т.е. фактически со всем содержимым памяти субъекта, - не представляется возможным. Да и интроспекция указывает нам на отсутствие явного соотношения осмысляемого предмета с информацией, хранящейся в «информационных файлах» нашей души. То, что мы испытываем в момент «постижения смысла», отнюдь не напоминает процедуру последовательного или одновременного просмотра записей, фиксированных в нашей памяти, и сопоставление их с той чувственной единицей, смысл которой постигается нами в данный момент времени.

Хотя постижение смысла (уразумение) занимает некоторое конечное время, это время не заполнено какими-то последовательными, отделимыми друг от друга операциями с информационными единицами, не может быть разбито на отдельные этапы постижения. Смысл присутствует в нашей душе как целостная, неразложимая единица и, как правило, лишен какого-либо явного, переживаемого нами становления. Воспринимая окружающий мир, мы сразу оказываемся в какой-то определенной смысловой ситуации. Смысл ситуации даже, как правило, нами в той или иной мере предвосхищается, предшествует чувственному восприятию вещей и сам определяет характер наших последующих восприятий (т.н. феномен «апперцепции»).

Часто непредставленность в наших субъективных переживаниях тех информационных процессов, которые должны обеспечивать акт осмысления, объясняют «бессознательным» характером этих процессов. «Бессознательное», при этом, понимается как нечто, находящееся за пределами переживаемого, «данного», за пределами нашего «Я». Предполагается, что когда я пытаюсь уяснить смысл какого-либо объекта, где-то в моем мозге с очень большой скоростью просматривается вся информация, имеющая отношение к данному объекту, и, далее, эта информация каким-то образом соотносится с данным объектом. Субъективно же нами переживается лишь некоторый конечный результат этого процесса.

Однако этот вывод равнозначен признанию иллюзорности переживания смысла и противоречит данным самонаблюдения. Субъективно смысл во всем своем объеме присутствует в нашей душе как нечто непосредственно наличное, данное. В противном случае душа уподобилась бы «экрану», на который неизвестные «мозговые механизмы» проецируют различные изображения, тогда как смысл происходящего на экране действия остался бы совершенно недоступен для психического субъекта (опыт которого ограничен лишь тем, что происходит в пределах «экрана»).

Итак, противоречивая природа смысла заключается в том, что, с одной стороны, осмысление требует соотнесение осмысляемого с прошлым опытом, с «интегральной картиной мира», а с другой стороны, в явной, развернутой форме такое соотнесение не осуществляется. Тем не менее, смысл в полном объеме присутствует в составе нашей душевной жизни, создавая «смысловую глубину» чувственно воспринимаемого.

История науки показывает, что когда возникают такого рода парадоксы - самое разумное и эффективное решение - отказаться от попыток разрешить подобный парадокс в терминах устоявшихся представлений или здравого смысла, а вместо этого - просто констатировать, что «таково объективное положение дел», т.е. рассматривать данное парадоксальное свойство реальности в качестве аксиомы. Именно таким образом, к примеру, была создана теория относительности. И в рассматриваемом нами случае также необходимо сказать себе: «да, смысл действительно есть нечто внутренне противоречивое, он как бы одновременно существует и не существует, присутствует и не присутствует в составе душевных явлений».

Можно сказать, что смысл обладает особой формой бытия, особым бытийным модусом, отличным от модуса, в котором существует чувственное содержание души. Наиболее подходящая характеристика бытийного модуса, в котором пребывают смыслы, - это «потенциальность». Потенциальное бытие - это нечто промежуточное между полноценным актуальным (действительным) бытием и полным небытием. Это как бы небытие, содержащее в себе возможность бытия, небытие, «засеянное семенами» бытия, которые при определенных условиях могут «взойти», развернуться, перейти в полноценное актуальное бытие.

Согласно учению Аристотеля, потенциальное (возможное) бытие столь же реально, как и актуальное (действительное) бытие. Реальность с этой точки зрения не исчерпывается действительностью. Действительность должна быть дополнена реальным существованием онтологически наличных возможностей действительного бытия.

Таким образом, можно определить смысл как особую потенциальную (возможную, но не действительную) форму бытия.

Сущность смысла, как уже говорилось, в соотношении осмысляемого чувственного содержания с чем-то, находящимся за пределами непосредственно чувственно данного (интегральной «картиной мира»). Мнимое «непереживание» этого соотношения – можно объяснить как следствие потенциального характера данного процесса. Не соотнося осмысляемый чувственный элемент с прошлым опытом явно, актуально, мы проделываем это «в потенции», «в возможности». Т.е., по сути, переживание смысла – есть переживание возможности соотношения осмысляемого с прошлым опытом (интегральной «картиной мира»), как бы «предчувствование» возможности такого соотношения. Но при этом никакого явного, актуального (действительного) соотношения (как развернутого во времени процесса) не осуществляется. С этой точки зрения смысл в полном объеме присутствует в нашей душе, в нашем «Я» – как совокупность возможностей, присущих тому или иному актуально переживаемому чувственному феномену. Отметим, что смысл всегда есть смысл чего-то, он всегда направлен на какой-то осмысляемый чувственный объект и, с этой точки зрения, можно говорить об «интенциональной» (соотносительной) природе смысла.

Такого рода «потенциальный доступ» к прошлому опыту, безусловно, дает нашей психике огромные преимущества. В самом деле, принципиальное отличие возможного от действительного заключается в том, что действительность конкретна и единична, а возможностей всегда множество. Причем потенциальное, в отличие от актуального, не чувствительно к противоречиям – одновременно могут сосуществовать и исключать друг друга возможности. Такая «множественная» природа потенциального позволяет «в возможности» параллельно «просматривать» (точнее, предчувствовать возможность просматривания) неограниченное множество «информационных файлов», что и создает эффект полноты присутствия смысла в душе. Этим разрешается и упомянутый выше парадокс «регрессии в бесконечность» смысловых интерпретаций – чтобы понять смысл А, нужно знать смысл В, а это требует знания С и так далее до бесконечности. В сфере актуального бытия эта цепочка должна рано или поздно прерваться, ибо в актуальном, действительном мире нет ничего бесконечного. Но в сфере потенциального бытия бесконечное вполне возможно и, следовательно, вполне возможны бесконечные цепочки смысловых интерпретаций. Причем эти цепочки присутствуют в составе потенциального бытия не отдельными фрагментами, а сразу во всей своей

полноте - создавая эффект «объемности» смысла - непосредственно переживаемой смысловой «глубины» осмысляемого предмета.

Потенциальность смысла, также, объясняет его внепространственную и вневременную природу. Потенция, возможность - это не событие. К ней неприложим вопрос: «где» и «когда». Потенция не имеет пространственной, а также и временной локализации, поскольку она «еще не случалась», она обладает лишь возможностью пространственной и временной локализации.

Отсутствие «событийности» и пространственной локализованности потенциалов объясняет, также, целостный, неразложимый на какие-либо дискретные единицы, характер переживания смысла. Поскольку здесь нет пространства - то нет и отделимых друг от друга «единиц», каждая «составляющая» смысла находится «в том же месте», где и все остальные составляющие, точнее, вообще нигде не находится. Т.е. здесь выполняется принцип «все во всем» - в каждой конкретной смысловое единице пребывает вся система взаимосвязанных смыслов. (Заметим, что идея единства «Мира смыслов», организованного по принципу «все во всем», была известна уже неоплатоникам. Так у Плотина каждый единичный «эйдос» мирового Ума целокупно содержит в себе весь этот мировой Ум, т.е. в каждой идее неявно отражены все остальные идеи, в каждом понятии – отражен весь понятийный строй мышления. Плотин писал: «В здешнем мире... каждая часть есть только часть, там же (в мире идей – И.Е.) все отдельное истекает всегда из целого и есть одновременно и часть, и целое; оно предносится как часть, но обнаруживается как целое острому взору... там часть представляет целое, и все близко друг другу и неотделимо одно от другого, и ничто не становится только «иным», отчужденным от всего остального». [28. V. 8].

Смысл, таким образом, существует не в виде отдельных, дискретных, отделимых друг от друга «смысловых единиц», а в виде единого, лишь мысленно, условно разложимого на компоненты «смыслового поля», где каждый осмысляемый объект приобретает смысл лишь в соотношении с этим «смысловым полем» как целым.

Если смысл мы определяем как «потенциальное», то «актуальное» в составе душевной жизни - это, очевидно, чувственность. Связь смысла и чувственности в нашей душе - это связь потенциального и актуального, возможного и действительного. Чувственный образ, с этой точки зрения, - есть актуализированный смысл, т.е. смысл, соединенный с пространством, временем и качеством - которые в совокупности составляют форму актуального бытия. Соответственно, смысл - это потенциальный чувственный образ. Поскольку смысл всегда есть смысл какого-либо чувственного содержания, то его можно также истолковать как онтологически наличную, непосредственно переживаемую возможность перехода от одного чувственного содержания к другому: от одного актуального образа - к другому, пока еще потенциальному.

Смысл и чувственный образ составляют неразрывное единство. Всякий смысл - есть смысл определенного чувственного образа, есть совокупность

потенций, присущих данному образу. Сами эти потенции - есть возможности перехода к каким-то другим, возможным, еще не проявленным образам, а также есть возможности осуществления различных операций с данными возможными и действительными образами. Это означает, что смысл и чувственность образуют единую структуру, существуют не независимо друг от друга, не самостоятельно, но соотносительно друг с другом, «по поводу» друг друга, необходимым образом предполагают друг друга.

Нам осталось рассмотреть природу третьей, аффективно-волевой составляющей души.

Ясно, что ни волевые акты, ни эмоциональные переживания, - не тождественны каким-либо чувственным феноменам - ощущениям, образам или представлениям, хотя и воления, и аффекты, как правило, сопровождаются каким-то определенными чувственными переживаниями. Даже боль не тождественна голому «ощущению боли». Чтобы возник болевой аффект, к ощущению должен присоединиться сверхчувственный «модус страдания» - неприятие данного ощущения, выражающееся, в частности, в стремлении избежать его. Точно так же переживание «намерения» не тождественно представлению о планируемом действии, поскольку такое представление возможно и без всякого намерения.

Таким образом, воля и аффекты, также как и смыслы, - это преимущественно сверхчувственные феномены. Отсюда возникает соблазн отождествить их со смыслами. Однако, если смысл - это «чистое знание» (знание, не имеющее актуального чувственного воплощения), описывающее какую-либо ситуацию или положение дел, то аффекты - выражают, также, и некоторое отношение к данной ситуации или положению дел, а воления - выражают некоторую определенную деятельностную направленность субъекта в данной ситуации.

Если рассматривать воление (волевой импульс) как смысл, то этот смысл предполагает не только соотнесение чувственно переживаемого «волевого усилия» с некоторой информацией, хранящейся в памяти, но, также, и соотнесение данного чувственного переживания с определенным действием (физическим или «ментальным»), которое с необходимостью должно совершиться вследствие наличия в душе данного чувственного переживания.

«Намерение» тогда можно интерпретировать (в духе Ч. Пирса), как «переживание готовности действовать определенным образом», т.е. готовности при некоторых условиях актуализировать тот или иной «волевой импульс», запускающий определенную поведенческую реакцию.

Вместе с тем, таким же образом, как нам представляется, можно истолковать и любое эмоциональное переживание. Эмоции - это ни что иное, как смыслы, в которые интегрированы определенные поведенческие интенции. Так, страх можно истолковать, как переживание готовности убежать, ярость - как переживание готовности бороться, удовольствие - как переживание

готовности «удерживать» в душе ощущения, вызываемые предметом, доставляющим нам удовольствие и т.д.

Различие волевых и эмоциональных феноменов, по-видимому, том, что в одном и в другом случаях «готовность действовать определенным образом» порождается различными психическими механизмами. При этом механизм воления представляется эволюционно более молодым, более рациональным, (подчиненным мышлению, логике), в большей степени рефлекслируемым, чем механизм, ответственный за возникновение аффектов. Различие этих механизмов порождает возможность конкуренции, «борьбы» между волей и чувствами.

Отметим, что если понимать смысл как совокупность любых возможностей, сопряженных с данным осмысляемым чувственным феноменом, то, очевидно, в состав этих возможностей следует включить и совокупность всех возможных поведенческих интенций.

Смысл превращается в воление или аффект лишь в том случае, когда осуществляется выбор вполне определенной интенции из целого набора возможных интенций. Таким образом, онтологическая специфика волений и аффектов связана с осуществлением «редукции» спектра возможных поведенческих интенций, входящих в состав «объективного смысла» данной ситуации. Когда осуществляется выбор - возникает определенное отношение к данной ситуации – «объективный» смысл становится «личностным» смыслом, в который интегрированы эмоциональное отношение и осознанные планы деятельности субъекта.

Выше мы определили чувственность как «актуальное», а смысл - как «потенциальное». Аффекты и воля связаны с осуществлением выбора: они определяют, что же конкретно будет актуализировано из множества потенций. Иными словами «онтологическое место» воли и аффектов (а также и других динамических аспектов психики, включая мышление, восприятие, воспоминание) - это сам механизм, обеспечивающий переход от возможного к действительному. Действие этого механизма (отчасти это действие может быть связано с прямой самодетерминацией сферы субъективного), направлено на выбор, подготовку и осуществление того или иного действия субъекта, и именно это действие и переживается нами как аффект, стремление, желание или волевой акт.

Данные медицины, физиологии и нейробиологии убедительно показывают, что феноменальный внутренний мир, описанный в данном разделе, тесно связан с работой головного мозга человека. Проблема связи феноменального сознания (субъективной реальности) и работы мозга известна как «психофизическая проблема» (именуемая также иногда «психофизиологической проблемой»). Анализом подходов к решению данной проблемы мы и займемся в последующих параграфах.

1.2 Психофизическая проблема

Проблема «мозг и сознание» (психофизическая проблема) пока еще далека от своего окончательного решения. Но, тем не менее, мы можем привести ряд убедительных аргументов которые ставят под сомнение натуралистические версии решения этой проблемы, основанные на идее редуцируемости сознания к функции или самой материи мозга. (Мы не будем в данной работе рассматривать т.н. «элиминирующие» теории, отрицающие само существование феноменального внутреннего мира человека, – в силу их очевидной контринтуитивности (см. [8 п. 1.2]).

Наиболее популярная версия решения психофизической проблемы – это функционализм, смысл которого можно резюмировать формулой: «сознание есть функция мозга». Т.е., иными словами, с точки зрения функционализма сознание – это не сам мозг, не его материя, но то, что мозг «делает», сам процесс его функционирования.

Вместе с тем сознание (душа) это не только набор психических функций, но и, как мы видели в предыдущем разделе, феноменальный внутренний мир – субъективная реальность. Функционалисты, учитывая этот факт, утверждают, что феноменальный внутренний мир существует лишь как коррелят макрофункции нашего мозга (т.е. коррелят функции мозга как целого). Иными словами, сознание автоматически возникает как некое «системное свойство» тогда, когда имеет место определенное рода функционирование, которое можно описать как специфическое функциональное отношение между сенсорными входами и моторными выходами человеческого организма. При этом утверждается, что для возникновения определенных субъективных переживаний важна лишь макрофункция – интегральное отношение входа и выхода, тогда как микрофункции, т.е. конкретные нейрональные, физические и химические процессы, которые фактически реализуют интегральную функцию мозга, сами по себе не важны (их можно заменить какими-либо иными, функционально эквивалентными процессами), не представлены в сознании субъекта, элиминированы для него [2].

Тезис: «сознание (феноменальный внутренний мир) — есть функция мозга» вызывает возражение уже с точки зрения его логической осмысленности. Непонятно каким образом вообще возможно отождествить вещи столь различные: явления внутреннего мира (переживания), с одной стороны, и физико-химические процессы в нейрональных сетях, с другой. Ясно, что никакой логически необходимой связи между, скажем, ощущением света и разрядами нервных клеток в зрительной коре не существует. Мы вполне, без всяких противоречий, можем представить себе, что определенный нервный процесс имеет место, но никаких ощущений при этом не возникает.

Из самой идеи нервного процесса отнюдь не следует, что этот процесс должен сопровождаться какими-либо субъективными явлениями. Исследования

показывают, что один и тот же нервный процесс в одном случае может сопровождаться ощущением, а в другом — нет. Например, установлено (с использованием методов регистрации вызванных потенциалов), что при некоторых формах наркоза кора мозга работает практически так же, как в нормальном состоянии. Кора также обрабатывает сенсорную информацию, но никаких ощущений, при этом, не возникает.

Мы вполне можем представить себе некое существо, которое внешне выглядит как человек и ведет себя тоже как человек, но которое, при этом, напроць лишено какого-либо «внутреннего мира». (В современной англоязычной литературе такое существо получило название «философский зомби» (см, например, [37])). «Зомби» ведет себя так, как будто бы он что-то чувствует, видит, слышит, о чем-то мыслит, что-то понимает, что-то эмоционально переживает и т. д., тогда как на самом деле он лишь имитирует наличие ощущений, образов, мышления, понимания и эмоциональных переживаний, не имея никакого «приватного внутреннего мира» или «личной феноменальной реальности».

Если мы допускаем существование «зомби», то «внутренний мир» превращается в эпифеномен — некий бессильный и бесполезный придаток нервных процессов. Субъективные феномены в этом случае, никакой полезной функцией не обладают и, следовательно, смысл их существования совершенно не понятен. Кроме того, совершенно не понятно каким образом в этом случае мы вообще способны с достоверностью судить о наличии в нас этого самого «внутреннего мира». Ведь сам факт наличия в нас каких-либо «переживаний» — никак тогда «функционально» себя не обнаруживает. Если вдруг мой «внутренний мир» в какой-то момент исчезнет, а потом — вновь возникнет, я этого даже не должен заметить, — если при этом останутся неизменными нейронные процессы в моем мозге. Ведь если нервные процессы не изменились, то не может измениться и мой самоотчет, детерминированный этими нервными процессами. Следовательно, я и не могу сообщить кому-либо что «все мои переживания исчезли или как-то изменились». Но я и сам не смогу дать себе отчет в этом событии (хотя и являюсь этим самым исчезнувшим «внутренним миром») и, следовательно, не могу знать о нем — т.к. мое осознанное знание о чем-то всегда предполагает возможность сообщить о его содержании какому-либо другому субъекту.

Получается, что если возможно существование «зомби», то я даже не могу достоверно знать: существую я в данный момент времени (как некое конкретное феноменальное сознание) или же не существую!

Исключить такое парадоксальное положение дел возможно только в том случае, если имеет место сущностная (необходимая) связь между функцией и феноменологией человеческого сознания. Т. е. мы должны постулировать, что психические функции не возможны без соответствующих субъективных «переживаний», а переживания не возможны без соответствующих психических функций. Только в этом случае наличие осознанного, разумного

поведения гарантирует существование соответствующего «внутреннего мира». Отметим, что субъективно существование «внутреннего мира» представляется чем-то совершенно несомненным. Эта интуитивная самоочевидность существования «внутреннего мира» (если она не иллюзорна) — есть прямое указание на сущностную связь функции и феноменологии сознания

Сущностный характер связи феноменологии и функции сознания можно обосновать, также, и другим способом. О существовании внутреннего мира мы знаем лишь через посредство рефлексии (интроспекции). Рефлексия — это вполне определенная психическая функция, обеспечивающая нашу способность описывать свой собственный «внутренний мир». Все это означает, что как-то проявлять себя через посредство рефлексии может себя лишь то, что само по себе также обладает функциональной природой, т. е. то, что способно как-то «действовать» и тем самым влиять на эту рефлексивную функцию. Мы не должны, однако, примысливать к действию также и «действующего» — это операция (как отмечал еще А. Шопенгауэр) не законна, поскольку «действующий» кроме как через действие проявить себя никак не может и, следовательно, знать «действующего» как нечто отличное от его «действия» мы не можем. Поэтому, функциональная, деятельная природа «внутреннего мира», по сути, означает, что «внутренний мир» — это и есть некая «функция» или «действие».

Именно такого рода соображения (см. [3]), указывающие на сущностную связь «феноменального» и «функционального» в сознании, и породили т. н. «функциональный подход» к решению психофизической проблемы, который, как отмечалось, обычно выражают формулой: «сознание есть функция мозга». Эту формулу нужно понимать так: сознание — это ни в коем случае не само «вещество» мозга, а лишь «функция» (действие) этого вещества, причем функция, взятая как бы в «чистом виде», т. е. рассматриваемая совершенно независимо от способа ее физической реализации (безразлично, в каком субстрате она осуществляется, какие виды энергии при этом используются, какие используются алгоритмы исполнения этой функции и т. д.).

Сторонники «функционального подхода» ссылаются, при этом, на так называемый «принцип инвариантности функции по отношению к субстратной основе» [2]: одна и та же функция (т. е. одно и то же функциональное отношение между «входом» и «выходом») может осуществляться самыми различными способами, в самых разных субстратах, с использованием самых разных видов энергии и алгоритмов). Отсюда делается вывод, что, поскольку сознание есть функция мозга как целого, то отдельные составляющие этой функции, а, следовательно, и весь «субстратный» (нейрональный) уровень организации сознания, никак не представлены на уровне субъективных явлений, «полностью элиминированы для субъекта» [2]. Именно по этой причине, якобы, мы и не «ощущаем» наши собственные мозговые процессы. Наши знания о собственном «внутреннем мире» здесь вполне достоверны, поскольку наличие соответствующего поведения (включая самоотчет), само по

себе (за счет сущностного тождества функции и феноменологии) гарантирует существование субъективных явлений.

Это рассуждение кажется вполне убедительным. Однако существуют не менее убедительные аргументы, показывающие, что наличие макрофункции, тождественной функции сознания, отнюдь не гарантирует автоматически возникновение соответствующей этой функции субъективной феноменологии.

Здесь мы можем, прежде всего, использовать изобретенный Дж. Сёрлом аргумент «китайской комнаты» [4]. Этот аргумент использовался автором как аргумент против «сильной» версии искусственного интеллекта, но может также использоваться как аргумент против функционализма. Аргумент заключается в следующем: представим себе человека, который вручную выполняет компьютерную программу, которая, в свою очередь, имитирует некую функцию человеческого интеллекта (в примере Сёрла – это функция понимания китайского языка). Достаточно очевидно, что человек может выполнять данную программу, не имея тех субъективных переживаний, которые соответствуют данной имитируемой психической функции. Например, он может имитировать понимание китайского языка, не понимая этого языка, имитировать процесс распознавания образов – не видя данные образы и т.д. Но то же самое мы должны утверждать и о компьютере, исполняющем подобную программу. Если человек в данной ситуации не имеет переживаний, соответствующих имитируемой психической функции, то подобных переживаний явно не будет иметь и компьютер. Отсюда очевидно следует, что сколь угодно точное воспроизведение отношения вход-выход для любой психической функции отнюдь не гарантирует автоматического возникновения соответствующей данной функции субъективной феноменологии. Таким образом, тезис о тождестве феноменологии субъективного и макрофункции мозга просто ошибочен.

Выше мы отметили связь функционализма с идеей сущностного тождества феноменологии и функции сознания. Поскольку эта идея, безусловно, верна (т.к. только она гарантирует нашу способность достоверно судить о содержимом нашей собственной сферы субъективного), то возникает вопрос: как можно сохранить идею сущностного тождества феноменологии и функции сознания, отрицая, при этом, истинность функционализма? Очевидно, это можно сделать лишь путем «переворачивания» формулы: «феноменология сознание есть функция мозга». Она должна быть преобразована в формулу: «функция сознания есть не что иное, как динамика феноменального содержимого сознания».

Мы должны признать, что действие сознания и соответствующее ему феноменальное переживание – суть одно и то же. Как это возможно? Действие сознания очевидно связано с детерминацией поведенческого выбора. Выбор осуществляется из системы альтернатив, которые, по нашим представлениям, изначально содержатся в составе смыслового поля. Функция сознания в таком случае сводится к селекции альтернатив – выбору тех компонент смыслового

поля, которые соответствуют восприятию тех или иных желаемых нами действий (сам этот выбор, очевидно, зависит от структуры, иерархической упорядоченности элементов самого смыслового поля). Функция сознания в данном случае непосредственно тождественна временной динамике феноменальных (чувственных) переживаний, точнее говоря, той части динамики – которая зависит от наших волевых решений. Т.е., иными словами, деятельность сознания сводится лишь к управлению динамикой собственных чувственных переживаний, и ни каких других действий сознание не осуществляет. При этом сама эта динамика определяется непосредственно содержанием нашей чувственности и смыслового поля и не предполагает какого-либо «внутреннего механизма», отличного от непосредственно данного нам чувственного и свехчувственного содержания нашего сознания. Последнее означает, что сознание не является эпифеноменом, но само (в качестве феноменальной реальности) осуществляет те волевые и интеллектуальные акты, которые мы ему непосредственно приписываем. Это само по себе уже исключает понимание сознания как функции нейрофизиологического субстрата. В данном случае, не мозг порождает сознание, но, напротив, сознание некоторым образом «порождает» мозг в своем собственном восприятии, как некий компактный, сложноорганизованный и сложно функционирующий объект. (В п. 1.3 мы подробно рассмотрим каким образом такого рода связь феноменологии и функции сознания может быть реализована в рамках модели «сознания в квантовом мире»).

Эту идею сущностного тождества функции и феноменологии можно интерпретировать еще и так: есть основание думать (см. п. 2.2) что время (как процесс становления) существует только внутри сознания и, следовательно, вне сознания вообще ничего не происходит. Это означает, что не работа мозга производит сознание, но напротив, движение сознания вдоль временной оси производит эффект видимости работы мозга. Мозг в этой модели, хотя сам по себе пассивен, оказывает модулирующее воздействие на активное сознание. Здесь уместна такая аналогия: можно уподобить сознание лучу света, а мозг - системе светофильтров, через которые этот свет проходит, подвергаясь при этом определенным изменениям. Сознание способно отчасти выбирать свою траекторию прохождения через этот мозг-фильтр - изменяя таким образом его модулирующее воздействие и, следовательно, осуществляя саморегуляцию.

Вернемся к анализу аргумента «китайской комнаты». Сам Дж. Сёрл, анализируя данный аргумент, пришел к выводу, что специфика феноменологии сознания определяется не абстрактной интегральной функцией мозга «в чистом виде», а, напротив, теми биологическими, физическими и химическими процессами, которые обеспечивают специфическую реализацию данной функции. Т.е. субъективная феноменология коррелятивна не макрофункции мозга, но физическому (субстратному) способу ее осуществления. Эта точка зрения неизбежно ведет нас к мысли, что объяснение существования субъективных феноменов нужно искать не на функциональном, а на

физическом (или биологическом – по Сёрлу) уровне описания реальности. Эта концепция известна как панпсихизм, панэкспириентализм или «теория двойного аспекта». (В последнем случае имеется в виду, что физическое и психическое – есть два аспекта («внешний» и «внутренний») единой духовно-материальной реальности – эту концепцию еще в середине 19 века развивал один из основателей экспериментальной психологии Г.Т. Фехнер).

Данная точка зрения представляется более приемлемой, чем функционализм, поскольку, по крайней мере, дается объяснение происхождения субъективных феноменов – они изначально (хотя бы в примитивной форме) существуют как некое «внутреннее» свойство физических элементов, из которых слагается мозг. Действительно, слабость функционализма видится как раз в том, что он не дает объяснения: каким образом при усложнении организации мозга вдруг внезапно возникают субъективные феномены, тогда как отдельные составляющие мозга (элементарные частицы, атомы, молекулы, нейроны и т.п.) ничем подобным не обладают. Панпсихизм же утверждает, что мозг лишь по-новому организует уже имеющиеся в природе «психоидные» элементы, придавая им определенные функциональные свойства. Но и панпсихизм не является приемлемым решением психофизической проблемы, поскольку предполагает наличие жесткого изоморфизма свойств физического и психического. Такого изоморфизма, однако, на самом деле не существует – по крайней мере, в рамках современной физической теории.

Существует ряд аспектов феноменального сознания не имеющих аналога в составе физической реальности.

Во-первых, это качественность, присущая чувственным (сенсорным) субъективным феноменам. Наши ощущения обладают модально специфическими качествами (такими, как цвет, запах, высота звука, ощущение тепла, холода и т.п.) и, таким образом, разницу между ощущениями невозможно свести лишь к количественным различиям. Современное физическое описание материи, напротив, бескачественно. В соответствии с заложенным еще Декартом идеалом – материя физически описывается посредством «пространственно-временной геометрии». Это видно из того факта, что фундаментальные уравнения физики практически не содержат ничего, кроме пространственных и временных координат (x , y , z , t), дифференциальных операторов и числовых коэффициентов, также имеющих в конечном итоге пространственно-временную размерность. Все чувственные «качества», с точки зрения физики, а также физиологии восприятия, – это субъективные интерпретации (кодировки) тех или иных количественно определяемых пространственно-временных свойств материи (цвет – кодирует частоту электромагнитной волны, запах и вкус – геометрическую форму молекул, звук – колебания воздуха различной частоты и амплитуды и т.д.). Но если мозг – не более чем сложная атомно-молекулярная система, то откуда в

сознании могут возникать чувственные качества, если в атомах и молекулах мозга они отсутствуют?

Здесь возможны два ответа – либо качества привносятся извне, не являются продуктом мозга (и тогда мы можем отнести их к проявлению «сверхприродного» начала в человеке), либо качества все же принадлежат изначально самой материи, но физика почему-то их игнорирует (такой точки зрения на природу чувственных качеств придерживался, в частности, Б. Рассел). Во втором случае нужно признать, что физика существенно не полна и дает неадекватное описание предметного мира – что весьма сложно допустить, учитывая очевидные успехи физики в объяснении строения и свойств материи. Но такая возможность, теоретически все же остается, и поэтому мы можем лишь предположить (хотя и с большой долей уверенности), что «качества» – скорее всего, привносятся «извне», есть продукт нематериального духа, а не нейронального механизма.

Во-вторых, физически необъяснимой оказывается наша индивидуальность – уникальность и себестождественность человеческого «Я». Предположим, что мы изобрели способ физического копирования структуры человеческого организма с точностью до расположения отдельных атомов. Легко понять, что такое копирование не приведет к воспроизведению индивидуального «Я» – любая моя копия, сколь бы ни была она точна, будет неизменно восприниматься мною как «не-Я», как иной, отличный от меня субъект. Этот мысленный эксперимент показывает, что человеческое «Я», в силу своей уникальности, неудоимости – не может быть детерминировано атомно-молекулярной структурой моего тела и мозга.

Можно усилить этот аргумент, если предположить, что копия собирается из тех самых атомов, которые изымались из организма человека на протяжении ряда лет в ходе обмена веществ. Тогда двойник будет обладать не только тождественной оригиналу структурой, но и будет состоять из тех же самых атомов, из которых ранее состоял оригинал. Однако и в этом случае: когда не отличаются ни структура тела, ни атомарный состав – мы не сможем воспроизвести индивидуальное «Я» человека. Отсюда наглядно видно, что индивидуальность «Я» и его тождественность себе не имеет телесной природы и, следовательно, нет оснований думать, что «Я» детерминируется физическим устройством нашего организма. (Более подробно этот аргумент мы рассмотрим в следующем разделе работы, который посвящен проблеме бессмертия человеческого «Я»).

В-третьих, какое-либо натуралистическое объяснение не возможно, по-видимому, для творческих способностей человека. Заметим, что вообще любые процессы творчества, т.е. процессы возникновения чего-то принципиально нового в мире, в природе, не имеют естественного (натуралистического) объяснения, т.е. не объяснимы с позиций действия известных нам законов природы. Мы не можем натуралистически объяснить ни возникновение нашей Вселенной, ни зарождение жизни на Земле, ни эволюцию видов животных и

растений. (Дарвинизм не объясняет главного: каким образом возникают новые осмысленные фрагменты генетической информации. Простейшие расчеты показывают, что этот процесс не может осуществляться за обозримое время с помощью естественного отбора случайных удачных модификаций молекул ДНК). Также необъяснимо и человеческое творчество – коррелятом которого является создаваемая человеком культура. Ведь творчество – это созидание чего-то принципиально нового, небывалого. Следовательно, оно не может быть продуктом действия неких программ, алгоритмов. Если мозг – просто нейрональная сеть, в которой происходит обмен нервными импульсами между нейронами и ничего более, то он функционально эквивалентен некой машине Тьюринга, т.е. действует на основе некоего алгоритма, и, следовательно, к подлинному творению нового не способен. Если же творчество существует, то наша психика не является только лишь функцией «нейронального компьютера», а содержит в себе нечто большее

Этот вывод можно связать с так называемым «геделевским аргументом» против искусственного интеллекта, предложенным Дж. Лукасом и Р. Пенроузом [5, 6]. Они полагают, что из теоремы К. Геделя о неполноте формальных систем вытекает принципиальное различие между человеком и машиной, что предполагает алгоритмическую невычислимость функции человеческого сознания. Если признать аргументацию Лукаса и Пенроуза состоятельной, то отсюда ясно следует, что психика не является функцией только лишь нейрональной системы, поскольку функция последней явно алгоритмически вычислима. Сам же аспект невычислимости можно как раз связать с творческими способностями человека: способностью человека не только действовать согласно алгоритму, но и создавать принципиально новые алгоритмы. (См. подробнее [38]).

Заметим также, что поскольку мы не можем натуралистически объяснить эволюцию живого, мы, также, не можем объяснить и возникновение человеческого мозга. Здесь можно предположить действие неизвестного творческого фактора, направляющего биологическую эволюцию. Но этот фактор может действовать и в сформированном мозге, обеспечивая творческие способности человека (см. подробнее п. 1.3).

В-четвертых, невозможно натуралистически объяснить свободу воли человека и целесообразность его поведения исходя лишь из физических представлений. В природе процессы либо жестко детерминированы, либо случайны. Свобода несовместима с детерминизмом, а целесообразность – со случайностью. Отсюда можно сделать вывод, что способ функционирования сознания принципиально отличен от способа функционирования природных объектов.

В-пятых, с точки зрения современной физики невозможно, видимо, в полном объеме объяснить так называемые «паранормальные явления» (телепатия, телекинез, ясновидение, медиумизм и др.). Некоторые из них: проскопия (восприятие будущего), ретроскопия (восприятие прошлого), а

также экстрасенсорное восприятие удаленных объектов – указывают на нелокальность сознания в пространстве и времени, что само по себе указывает на некоторую независимость сознания от мозга. (См. обзор исследований в этой области [39]).

Итак, изложенные аргументы показывают, что сознание нельзя объяснить ни с позиций функционализма – как функцию мозга, ни с позиций панпсихизма – как некий «внутренний аспект» материи мозга. Сознание действительно тесно связано с мозгом, но эта связь, видимо, не является причинно-следственной. Мы не можем объяснить сознание как продукт или «внутренний аспект» мозга (поскольку существуют аспекты сознания, которые невозможно истолковать как корреляты мозговых физических и химических процессов – это, прежде всего, качественность, индивидуальность, способность к творчеству, свобода и целесообразность). Таким образом, приемлемым решением психофизической проблемы является либо дуализм – признание реальности существования несводимых друг к другу духовного и физического миров, либо радикальный идеализм, выводящий материю из сознания. Вместе с тем, и дуализм и идеализм – есть теории, признающие существование нематериальной (не являющейся частью физической реальности) души. Дуалистический подход к решению психофизической проблемы мы рассмотрим в следующем параграфе, а в третьей части работы мы покажем, каким образом дуализм можно «встроить» в концепцию радикального идеализма.

1.3 Дуализм материи и души. Душа и квантовый мир

Дуалистическое решение психофизической проблемы исходит из существования несводимых друг к другу материальной (физической) и духовной субстанций. Исторически существуют две версии дуализма: теория психофизического взаимодействия (интеракционизм) (Р. Декарт) и теория психофизического параллелизма (А. Гейлинкс). Интеракционизм предполагает возможность воздействия как физической субстанции на духовную, так и духовной субстанции на физическую (чем объясняется наша способность волевого управления собственным телом). Параллелизм в лучшем случае допускает лишь воздействие материи на сознание, но не обратное действие духа на материю.

Параллелизм представляется логически весьма сомнительным, т.к. если сознание не воздействует на материю, то наша способность к самоотчету (описанию состояния собственного сознания) оказывается чем-то парадоксальным, в принципе не возможным. Действительно, если дух не влияет на материю, то наши субъективные переживания не способны инициировать соответствующий им речевой самоотчет и т.о. сообщения типа «я чувствую боль» или «я вижу красный цвет» не будут иметь причинно-

следственную зависимость от переживания соответствующих чувственных качеств.

Следовательно, единственно приемлемой формой дуализма оказывается теория психофизического взаимодействия. Но и она сталкивается с серьезными возражениями. Во-первых, необходимо признать, что изначальный вариант интеракционизма, предложенный Декартом, согласно которому все психические функции осуществляются нематериальным сознанием, а мозг выполняет лишь роль «интерфейса», связывающего нематериальное сознание с физическим миром, не соответствует данным современной нейробиологии. Поскольку локальные повреждения мозга не только нарушают связь сознания с внешним миром, но и нарушают само содержание психических процессов, то следует признать, что мозг не только связывает сознание с материальным миром, но и активно участвует в осуществлении психических процессов. Таким образом, более корректная форма интеракционизма должна лишь утверждать, что только некоторая часть психических процессов реализуется некими экстрасоматическими, духовными механизмами, тогда как другая их часть прямо определяется функцией мозга. Т.е., иными словами, работа психики – есть продукт совместной работы души и мозга, а правильным решением психофизической проблемы является некий синтез параллелизма и интеракционизма. К экстрасоматической составляющей психической деятельности естественно отнести те аспекты психики, которые необъяснимы с натуралистической точки зрения. Это, как мы выяснили в предыдущем параграфе, качественность (квалии), способность к творчеству, индивидуальность и свобода воли. Ниже мы покажем, что к чисто духовным (нематериальным) составляющим психической деятельности можно отнести, также и долговременную (эпизодическую и, возможно, семантическую) память.

Во-вторых, стандартным аргументом против интеракционизма является утверждение, что эта теория, допуская воздействие духа на материю, тем самым нарушает принцип каузальной (причинно-следственной) замкнутости физического мира. Этот принцип, непосредственно вытекает из физических законов сохранения (энергии, импульса, момента импульса). Утверждается, что все физические события имеют физические же причины, т.е. все причинно-следственные связи в физическом мире лежат целиком внутри этого физического мира и таким образом не допускается возможность каких-либо воздействий извне на физическую реальность. Используя фундаментальные уравнения механики (Ньютона, Шрёдингера, Эйнштейна) мы можем убедиться, что всякое последующее физическое состояние Вселенной однозначно определяется ее предыдущим состоянием, так что, зная состояние Вселенной в некоторый момент времени, мы можем, используя оператор эволюции, в принципе (при наличии неограниченных вычислительных ресурсов) вычислить состояние Вселенной в любой другой момент прошлого и будущего. Вселенная представляется здесь в виде «жестко запрограммированной» машины, в

которой все будущие состояния однозначно предопределены законом эволюции, а также начальными и граничными условиям. Всякое воздействие на такую систему «извне» со стороны «духа» неизбежно должно было бы привести к физическим аномалиям, в частности, к нарушению законов сохранения.

Конечно, мы не можем полностью исключить физические (каузальные) аномалии, которые, например, могли бы касаться незначительных (а потому трудноуловимых) нарушений законов сохранения, например, во внутримозговых физических процессах. Однако, учитывая фундаментальный статус законов сохранения в физике и их связь с фундаментальными свойствами пространства и времени (установленными теоремой Э. Нётер), было бы желательно найти такую форму «воздействия» духа на материю, которая бы не приводила к нарушению физических законов (и тем самым не требовала бы какой-либо «реформы» современной физики).

Мы полагаем, что такую возможность нам представляет квантовая картина мира – она позволяет постулировать такой характер отношений между духом и материей, который исключает возможность какого либо воздействия духа на физическую реальность, однако, при этом, для самого духа возникает иллюзия возможности его целесообразного воздействия на физическую реальность. Данный подход к решению психофизической проблемы (который, по сути, является формой дуализма материи и духа), уже описан в ряде наших публикаций [7, 8]. Здесь мы вкратце изложим основные идеи этого подхода.

В основе нашей концепции «сознания в квантовом мире» лежит эвереттовская интерпретация квантовой механики (Предложенная Хью Эвереттом в 1957 г. [9]), а также тезис М. Менского, о том, что функционально сознание проявляет себя как процесс селекции квантовой альтернативы, т.е., иными словами, как процесс редукции вектора состояния [10].

Особенность эвереттовской интерпретации квантовой механики заключается в отрицании физической реальности процесса редукции волновой функции (вектора состояния) в процессе измерения. Тезис редукции вводится для объяснения единственности полученного в измерительном эксперименте результата, а также взаимной согласованности последовательных измерений, производимых над одним и тем же квантовым объектом. Если квантовая система изначально находится в суперпозиционном состоянии относительно измеряемой наблюдаемой (т.е. данная наблюдаемая величина в исходном состоянии не имеет определенного значения), то после измерения эта система скачкообразно переходит в одно из собственных состояний оператора измеряемой величины (т.е. в какое-то конкретное состояние, в котором данная величина имеет определенное значение, полученное в результате измерения). Математически это означает, что после измерения мы должны вычеркнуть все те компоненты исходной суперпозиции, которые не соответствуют полученному нами результату измерения. Это вычеркивание и есть редукция вектора состояния. Реальность редукции доказывается последующими

измерениями, которые показывают, что квантовая система после первого измерения действительно перешла в состояние, в котором измеренная величина имеет вполне определенное значение.

Отрицание Х. Эвереттом реальности редукции вектора состояния обосновывается тем, что процесс редукции невозможно представить в качестве следствия шредингеровской эволюции квантового состояния. Как показал И. фон Нейман [11], взаимодействие квантовой системы и измерительного прибора, описанное с помощью уравнения Шрёдингера, само по себе не приводит к редукции волновой функции. Напротив, прибор (который в данном случае описывается как макроскопическая квантовая система) в процессе взаимодействия с микрообъектом также переходит в состояние суперпозиции, каждая из компонент которой соответствует одному из возможных результатов измерения. Данный вывод не меняется, если в эту систему: «квантовый объект+прибор» включить человека-наблюдателя, который в данном случае также будет описываться с квантовомеханической точки зрения, т.е. ему приписывается некая многочастичная волновая функция. Если наблюдатель взаимодействует с прибором (для того, чтобы узнать результат измерения), то согласно шредингеровскому описанию этого взаимодействия, он также перейдет в состояние суперпозиции, где каждый элемент будет соответствовать ситуации восприятия наблюдателем того или иного конкретного исхода данного измерительного эксперимента. Иными словами, наблюдая за показаниями прибора, субъект-наблюдатель, а также вместе с ним и его сознание, как бы «расщепляется» на N экземпляров (N – равно числу членов исходной суперпозиции измеряемого квантового объекта), каждый из которых будет воспринимать один из возможных исходов этого измерительного эксперимента.

Если мы вслед за Эвереттом признаем, что физически никакой редукции вектора состояния не происходит, то нам нужно будет также признать, что наблюдаемая редукция – есть лишь субъективная иллюзия, связанная с тем, что каждый «экземпляр» расщепившегося субъекта-наблюдателя будет воспринимать лишь один из исходов данного измерительного эксперимента и не будет воспринимать все другие исходы. В теории Эверетта это «расщепление» касается как субъекта, так и окружающего его физического мира (хотя «расщепление мира» существует здесь лишь относительно с «расщепившемся» субъектом, т.е. является относительным, а не абсолютным). В каждом квантовом измерении, имеющем N исходов, и наблюдатель, и вся Вселенная расщепляются на N экземпляров, и в каждом из этих экземпляров реализуется лишь один конкретный исход данного измерения. Следовательно, все возможные варианты квантового процесса оказываются реализованными и нет необходимости в тезисе редукции волновой функции.

Конечно, трудно поверить, что любое квантовое измерение неким волшебным образом приводит к множественному (в случае непрерывного спектра – к бесконечному) расщеплению как Вселенной, так и наблюдателя.

Однако всех этих расщеплений и даже самой возможности для сознания как то воздействовать на квантовые процессы можно легко избежать. Мы можем исключить «расщепление Вселенной» если учтем жестко детерминированный характер шредингеровской эволюции квантовых систем. Поскольку квантовая механика формально применима к любым физическим системам, мы можем ввести понятие «волновая функция Вселенной» (это понятие, в частности, рассматривал в своих работах основоположник квантовой космологии Б. Девитт [12]). Если «квантовое состояние Вселенной» задано в некоторый начальный момент времени (соответствующий гипотетическому моменту «зарождения Вселенной») то мы можем, действуя на это состояние с помощью оператора эволюции, экстраполировать его на любой более поздний момент времени. Таким образом, мы получим «волновую функцию Вселенной» определенную в каждый момент времени. Если исключить физическую реальность процессов редукции волновой функции Вселенной, то мы получим некий стационарный объект (назовем его «квантовый кристалл») в котором будут в виде потенциалов предсуществовать исходы любых квантовых измерений с любыми квантовыми объектами в пределах этой Вселенной. То есть «квантовый кристалл» будет представлять собой «Универсум физически возможного» или «множество всех физически возможных миров». Рассматривая «квантовый кристалл» как нечто реально существующее, мы можем избежать необходимости какого-либо реального «расщепления Вселенной» при каждом измерении, поскольку в данном случае Вселенная уже заранее, до всякого измерения содержит в себе все возможные исходы всех возможных измерений. Сознание ничего не должно расщеплять, поскольку «все уже расщеплено до нас», все наблюдаемые возможности уже заранее предсуществуют в составе «квантового кристалл». (Заметим, что и Х. Эверетт полагал, что данное «расщепление» носит мнимый характер, тогда как физический мир остается единым объектом, описываемым единой волновой функцией, а видимость расщепления - есть следствие невозможности однозначно разделить субъекта и объект в рамках квантового описания реальности).

Еще проще избежать расщепления субъекта-наблюдателя. Для этого достаточно отказаться от натуралистического тезиса «сознание есть функция мозга» и перейти на позицию дуализма материи и сознания. Если сознание не есть функция мозга и не есть сам мозг (как мы показали в предыдущем разделе), то квантовое «расщепление» мозга отнюдь не влечет такое же «расщепление» сознания. Мы можем в этом случае приписать сознанию одну лишь функцию по отношению к физической реальности – а именно способность к чувственному восприятию этой реальности и исключить всякую возможность реального воздействия сознания на физические процессы. (Последнее необходимо для того, чтобы дуализм материи и сознания не вступал в противоречие с принципом каузальной замкнутости физической реальности). Сознание не может воздействовать на физические процессы, но

способно их чувственно воспринимать. Причем чувственное восприятие устроено таким образом, что для любой наблюдаемой величины оно актуализирует для нашего сознания лишь один из возможных вариантов, соответствующий одному из членов изначальной суперпозиции, но не способно воспринять сразу несколько таких вариантов. Таким образом, если мозг в процессе взаимодействия с прибором и микрообъектом «расщепляется» на N компонент (по числу членов исходной суперпозиции микрообъекта), то сознание при этом отнюдь не расщепляется, но воспринимает лишь одну из этих компонент, и, т.о., видит лишь один вполне определенный результат измерительного эксперимента.

Таким образом, в данном случае функция сознания (в соответствии с гипотезой М. Менского) сводится к селекции квантовых альтернатив – сознание выбирает одну из альтернатив, порождает соответствующий этой альтернативе чувственный образ (например, субъект видит, что прибор показал, что квантовая частица полетела налево, а не направо) и, далее запоминает свой выбор таким образом, чтобы последующие чувственные восприятия были согласованы с предыдущими (если мы видим, что в первом эксперименте частица полетела налево, то и восприятие следующего эксперимента с данной частицей также будет соответствовать этому результату). Назовем этот процесс селективного восприятия квантового состояния сознанием «актуализацией квантовой альтернативы». Эта актуализация (тождественная чувственному восприятию данной альтернативы) никакого воздействия на сами физические процессы не оказывает. Все компоненты суперпозиции, которые имели место в начале измерительного процесса, никуда не исчезают и далее эволюционируют в соответствии с уравнением Шредингера. Но, однако, восприятие одной из альтернатив необратимо закрывает для сознания доступ к любым другим альтернативам. Сознание, осуществляя выбор, как бы «помечает» («маркирует») одну из ветвей квантового процесса. Эта «маркировка» на сами физические процессы никакого воздействия не оказывает – всё физически происходит так, как если бы никакого выбора, никакой «маркировки» не существовало. Однако сознание способно при этом воздействовать само на себя. «Маркируя» одну из компонент суперпозиции, оно исключает для себя в будущем любой доступ к немаркированным компонентам (а также к любым «потомкам» немаркированных компонент). Это условие можно назвать условием «самосогласованности» селективного процесса, осуществляемого сознанием. Оно заключается в том, что предыдущие восприятия квантовофизической реальности воздействуют на последующие восприятия, ограничивая их возможный спектр, и, т.о., обеспечивая причинно-следственную согласованность последовательных восприятий одного и того же квантового объекта. Собственно, именно это условие самосогласованности и порождает иллюзию «редукции» вектора состояния: поскольку «не маркированные» компоненты суперпозиции никогда не дают «маркированных» «потомков» (ранее не «маркированная» ветвь квантового процесса никогда не

маркируется в последствии), то соответствующие компоненты и их «потомки» никогда не станут объектом восприятия и, следовательно, ими можно попросту пренебречь.

Помимо условия «самосогласованности» мы должны, для того, чтобы получить реалистическую картину квантовых измерений, постулировать также и условие «интерсубъективности». Это условие требует, чтобы результаты восприятий (актуализаций) разных субъектов были взаимно согласованы. Если я в процессе квантового измерения увидел, что частица полетела налево, то это же самое увидит и мой приятель, который наблюдает за моими экспериментами. Таким образом, все актуализации (восприятия) состояний квантовой Вселенной оказываются взаимно согласованными, что создает общий для всех, интерсубъективный «видимый мир» (мир, данный в чувственном восприятии различных субъектов-наблюдателей).

Наша концепция существенным образом отличается от теории Эверетта, а также ее модификации М. Менским [10]. Во-первых, в нашей модели ничего не расщепляется: ни Вселенная, ни наблюдатель. Вселенная не расщепляется потому, что все альтернативы уже предсуществуют в составе волновой функции, описывающей полное состояние Вселенной во все моменты времени, а сознание лишь выбирает (воспринимает) одну из этих альтернатив и при этом оно никакого воздействия на физическую реальность не оказывает. Субъект же не расщепляется потому, что сознание не является продуктом мозговой деятельности и мозг выступает для сознания лишь как объект восприятия, через посредство которого оно воспринимает и весь остальной мир. Если мозг находится в состоянии суперпозиции, компоненты которой соответствуют различным восприятиям исхода эксперимента с квантовыми объектами, то сознание воспринимает лишь одну из этих компонент, игнорируя другие, что и обеспечивает единственность и однозначность восприятия, а также целостность самого субъекта.

Во-вторых, в концепции Эверетта-Менского каждое наблюдение «выделяет» (актуализирует) некую «классическую альтернативу», описывающую состояние Вселенной в целом. В нашей модели, поскольку актуализация совпадает с чувственным восприятием, достаточно лишь перехода в «актуальный план бытия» («маркирования») физического состояния той части мозга, которая отвечает за сенсорное восприятие («сенсориума»). Следовательно, каждое измерение фиксирует не «состояние Вселенной», а лишь частное, привязанное к определенному субъекту, «состояние восприятия Вселенной», отраженное в «сенсориуме». «Классические альтернативы» есть, в таком случае, лишь альтернативные состояния «сенсориума», тогда как остальной мир как был квантовым до его восприятия, так таковым и остается. (Хотя при этом, конечно, «маркируются» и сопряженные с квантовым состоянием «сенсориума» элементы суперпозиции, относимые к внешнему миру – но только в том их аспекте, который так или иначе отображается в текущем состоянии «сенсориума»). Таким образом, неверно будет

отождествлять понятие «квантовый кристалл» с понятием «Мультиверс», которое предполагает реальное существование множества параллельных классических вселенных. Существует не множество параллельных «классических вселенных», а множество возможных классических восприятий единой квантовой Вселенной, т.е. любая классическая картина мира существует только в нашем интересубъективном восприятии.

Важная особенность рассмотренной модели «сознания в квантовом мире» (позволяющая сделать на основе этой модели экспериментально проверяемые предсказания) заключается в том, что здесь сознанию (душе) приписывается фундаментальная способность к запоминанию сделанных ранее выборов. Необратимая редукция вектора состояния, с этой точки зрения, имеет место именно потому, что сознания обладают некой общей для них («интерсубъективной») неограниченной во времени памятью. Эта память не является «физической», т.е. не сохраняется в виде записи на некоем материальном субстрате и, т.о., существует как некая чисто «духовная», нематериальная, «экстрасоматическая память». Она никак не зависит от способности мозга записывать и сохранять в себе некую информацию.

Эта память, в силу условия «интерсубъективности» (выборы, сделанные одним субъектом–наблюдателем однозначно определяют выборы все других наблюдателей) – есть коллективная память всей совокупности обладающих сознанием субъектов и в таком качестве, конечно, не может служить основой индивидуальной, личностной памяти. (Сделанные «пометки», выделяющие селективно выбранную ветвь квантового процесса, значимы для всех субъектов и нет возможности отличить «мои» личные «пометки», от «пометок» любого другого субъекта-наблюдателя). При этом не следует думать, что возможность выбора некоего «варианта реальности» наделяет сознания некой магической способностью управлять реальностью по своему произволу. Для того чтобы наша концепция «редукции вектора состояния только в восприятии наблюдателя» соответствовала предсказаниям квантовой механики, мы должны постулировать, что селективный выбор того или иного члена квантовой суперпозиции, по крайней мере в отношении удаленных от наблюдателя квантовых объектов, осуществляется чисто случайным образом (однако, с учетом комплексных коэффициентов, приписываемых членам суперпозиции, и отражающим вероятность того или иного исхода измерительного эксперимента). Следовательно, этот выбор не зависит от воли субъекта-наблюдателя.

Если бы этот выбор был не случайным, а управлялся бы волевым решением наблюдателя, то условие интересубъективности вошло бы в противоречие с принципами теории относительности. Если имеется множество разнесенных в пространстве субъектов-наблюдателей, которые совместно воспринимают исход некоторого квантового эксперимента, предполагающего селективный выбор одной из квантовых альтернатив, то, естественно, возникает вопрос: выбор какого конкретно наблюдателя определяет характер

восприятия результата данного эксперимента всеми другими наблюдателями? Естественно было бы ответить на этот вопрос так: выбор определяет тот наблюдатель, который первым увидел конкретный результат данного эксперимента. Однако с точки зрения теории относительности временной порядок событий относителен и зависит от выбранной инерциальной системы отсчета. В разных системах отсчета разные наблюдатели могут рассматриваться в качестве «первых наблюдателей» и если их волевые выборы будут не соответствовать друг другу, то условие интерсубъективности будет нарушено, и каждый субъект будет существовать в своей собственной «приватной» реальности, отличной от реальности других субъектов. Однако, если выбор воспринимаемого члена суперпозиции чисто случаен, то не имеет значения какой именно наблюдатель увидел данное событие первым. Так как в данном случае воли субъектов никак не могут войти в противоречие друг с другом, этот случайный выбор может быть совершенно одинаковым для всей совокупности наблюдателей.

Возможен ли, в таком случае, все же, целесообразный выбор квантовой альтернативы, зависящий от воли субъекта-наблюдателя? Он возможен, но при строго определенных условиях, а именно – когда расстояние между наблюдателем и наблюдаемым событием в точности равно нулю (т.е. наблюдатель находится в той же области пространства, в которой происходит данное событие). Ясно, что такой наблюдатель будет «первым наблюдателем» во всех возможных системах отсчета (нулевое расстояние будет равно нулю во всех системах отсчета) и, т.о. условие интерсубъективности не будет нарушено. Значит, для «локального» наблюдателя, который расположен в пространстве там же, где и наблюдаемое событие (разумеется «локализация» события (квантового объекта) и здесь существует лишь в интерсубъективном восприятии и определяется предшествующими актами редукции квантового состояния), появляется возможность «управлять» с помощью усилия воли процессом селекции квантовых альтернатив, что, безусловно, имеет огромное значение для нашей концепции «сознания в квантовом мире».

Однако прежде чем приступить к изучению этой возможности целесообразно управлять квантовыми вероятностями, мы должны выяснить какую «пользу» может принести сознанию способность к случайной (не управляемой волей) селекции квантовых альтернатив. Как уже отмечалось, необратимость процесса редукции вектора состояния, предполагает существование некой общей для всех сознаний «коллективной» памяти, в которой сохраняются сведения о ранее сделанных случайных выборах. Ясно, что такого рода «коллективная память» сознаний весьма «полезна» для живых существ, поскольку создает общий для них «интерсубъективный мир» (существующий, однако, лишь в «интерсубъективном восприятии» этих сознаний), обладающий устойчивостью, преемственностью, непрерывностью причинно-следственных цепочек событий. Только в таком устойчивом мире и могли бы существовать живые организмы. Однако и сами эти организмы, их

тела, нервная система и вообще все пространственно компактные и сложно организованные материальные объекты, с этой точки зрения, существуют лишь в этом самом «интерсубъективном восприятии» и не существуют за пределами восприятия. Для такого вывода нам достаточно вспомнить, что при описании физической реальности мы ограничились лишь шредингеровской эволюцией вектора состояния Вселенной и исключили какие-либо «объективные» (физические) процессы редукции вектора состояния. Поскольку большая часть частиц, составляющих наши тела и окружающие нас предметы, появилась, видимо, в момент зарождения Вселенной, то, очевидно, за время существования Вселенной (по современным оценкам ~13,73 млрд. лет) соответствующие этим частицам волновые функции должны быть существенным образом делокализованы (за счет процесса расплывания волновых пакетов) и будут описываться квантовомеханически в виде неких «туманных облаков», «размазанных» если не по всей Вселенной, то, по крайней мере, в очень больших объемах пространства. Сама Вселенная также, с этой точки зрения, должна описываться как диффузное облако «квантового газа» (это конечно метафорическое выражение), лишенное каких-либо компактных, сложно структурированных объектов. И только бесчисленные акты селективного осознанного восприятия (которые, вероятно, происходили не только до нашего рождения, но и вообще до зарождения жизни на Земле) постепенно «вылепили» из этих «квантовых облаков» компактные и сложноорганизованные тела, включая тела растений, животных, наше собственное тело и нервную систему. Все эти сложные объекты существуют лишь в интересубъективном восприятии и не обладают каким-либо «бытием в себе».

Таким образом, осуществляемая сознаниями «коллективная» случайная селекция альтернатив не просто «полезна» для живых организмов, т.к. создает в их восприятии стабильный, преемственный интересубъективный мир, в котором они могут выживать (это обстоятельство отмечал М. Менский [10]), но и сами эти организмы и вся их сложно организованная окружающая среда существуют лишь в их собственном интересубъективном восприятии благодаря именно этой самой «коллективной» селекции квантовых альтернатив.

Однако если мы допускаем только случайную (в соответствии с принципами квантовой механики) селекцию альтернатив в осознанном восприятии, то функция сознания будет сводиться лишь к функции восприятия внешнего мира (включая и тело самого носителя этих восприятий). Но, однако, интуитивно кажется очевидным, что сознание не только воспринимает чувственные образы, но также мыслит, понимает, принимает поведенческие решения и осуществляет эти решения, иницируя волевые акты. Здесь мы уже не можем обойтись только функцией случайной селекции квантовых альтернатив. Необходимо предположить, что в тех случаях, когда речь идет о восприятии собственных действий, селекция альтернатив уже не является чисто случайным процессом, а зависит от осмысленного, целесообразного

выбора самого субъекта. Как мы показали выше, всякая отличная от случайной, в том числе, целесообразная селекция альтернатив, в принципе, возможна в том случае, если наблюдаемый квантовый процесс находится в той же области пространства, что и сам субъект-наблюдатель. При этом, очевидно, будут происходить изменения вероятностей исходов квантового процесса, не связанные с какими-либо физическими причинами, т.е. возможны физические аномалии. Однако принцип каузальной замкнутости физической Вселенной не будет нарушен, т.к. будут в каждом случае реализованы, хотя и редкие, но вполне возможные исходы квантового процесса и, поскольку принципы сохранения энергии, импульса и т.п. в квантовой теории выполняются в каждом отдельном индивидуальном случае (а не только статистически), принципы сохранения также не пострадают. Кроме того, все эти «смещения вероятностей» будет иметь место лишь в интересующем восприятии и никакого отношения к самим физическим процессам как таковым иметь не будет (напомним, что в нашей модели всякое воздействие сознания на физическую реальность исключается и сознанию приписывается лишь способность селективно воспринимать квантовую реальность).

Для того чтобы сознание было способно целесообразно управлять восприятием наших собственных действий, оно, очевидно, должно быть непосредственно локализовано там, где эти действия инициируются, т.е. в мозге. Это означает, что целесообразная селекция альтернатив должна непосредственно касаться выбора элемента квантовой суперпозиции состояний командных нейронов, запускающих тот или иной поведенческий процесс. Фактически, для того, чтобы сознание было способно управлять поведением человека через некие квантовые механизмы, локализованные в мозге, нам даже не нужна гипотеза о целесообразной селекции альтернатив. Достаточно лишь предположить, что в некоторых нервных клетках, относящимся к командным нейронам или нейронам, модулирующим поведение командных нейронов, происходят какие-то когерентные квантовые процессы, сопряженные с механизмом генерации потенциала действия. Т.е., необходимо предположить, что генерация потенциала действия в некоторых нейронах зависит от того, каким образом (в фазе или противофазе) интерферируют некие квантовые волны, например, на нейронной мембране, а также предположить, что сознание способно «концентрировать внимание» на подобных процессах в отдельных нервных клетках и таким образом воспринимать эти процессы. Ясно, что такое восприятие, за счет даже случайной селекции одной из квантовых альтернатив, необратимо разрушит квантовую когерентность и этого может быть достаточно для того, чтобы инициировать или же, напротив, затормозить, генерацию потенциала действия. Т.е., сознание может запускать или тормозить поведенческие акты, лишь обладая способностью случайной селекции альтернатив, а также способностью целенаправленно перемещать внимание с одного командного (или модулирующего) нейрона на другой. (Хотя конечно, для того, чтобы воспринимаемый нами мир имел наблюдаемую сложную

организацию, необходима и способность сознания к неслучайной, целесообразной селекции альтернатив). Заметим, что опыты с обратной биологической связью показывают, что испытуемые могут управлять усилием воли импульсными разрядами даже одной конкретной нервной клетки, т.е. сознание действительно способно концентрировать внимание на отдельных нейронах.

Таким образом, если допустить способность сознания к целесообразной селекции альтернатив или же хотя бы способность целесообразно перемещать «фокус внимания» с одного квантового нейронного процесса на другой, то мы вполне можем признать, что сознание не только воспринимает, но и мыслит, принимает решения, осуществляет целесообразные волевые действия. Все эти целесообразные действия, однако, будут существовать только в интерсубъективном восприятии и не предполагают какого-либо реального «воздействия сознания на материю» (интеракции). Сознание никак не воздействует ни на наше тело, ни на наш мозг. Просто оно воспринимает наше тело и мозг, которые, как квантовые системы, находятся в суперпозиционном состоянии относительно возможного спектра осуществляемых поведенческих актов (движений тела). Осуществляя целесообразную селекцию квантовой альтернативы, сознание выбирает (путем восприятия) ту компоненту суперпозиции, в которой содержится вариант поведения, соответствующий принятому субъектом решению. Т.е., в этом акте восприятия сознание прямо или косвенно выбирает в качестве воспринимаемого именно то состояние мозга и тела, которое соответствует принятому нами решению и игнорирует все остальные (необратимо закрывая к ним доступ для себя и для других субъектов). Например, я захотел поднять руку. Для того чтобы реализовать это желание сознание выбирает из суперпозиции состояний командных нейронов именно то состояние, которое инициирует действие поднятия руки и делает это состояние воспринимаемым. В силу принципа самосогласованности я воспринимаю и последствия этого выбора, т.е. вижу, что я поднял руку, а в силу условия интерсубъективности, то же самое мое действие видят и другие наблюдатели. Выбор осуществляется из того, что уже предсуществует в составе «квантового кристалла», т.е. сознание целесообразно выбирает и воспринимает тот уже изначально предсуществующий вариант развития событий, который кажется ему наиболее желательным, разумным и целесообразным, не оказывая, при этом, никакого воздействия на реальные физические процессы.

Приписывание сознанию функции целесообразного выбора (на уровне мышления, принятия решения) открывает новые возможности для объяснения механизма индивидуальной долговременной памяти. Мышление обладает иными гносеологическими свойствами, чем восприятие. Чувственное восприятие характеризуется качественностью, пространственностью и временностью, оно отвечает на вопросы: что?, где? и когда? Мышление имеет дело со смысловой реальностью, которая сама по себе свехчувственна: бескачественна, внепространственна и (как мы увидим в следующей главе)

вневременна. В рамках нашей квантовой модели реальности, это означает, что сознание в акте восприятия всегда имеет дело с одной, локализованной во времени и в пространстве компонентой квантовой суперпозиции, которую оно воспринимает не прямо, а опосредованно (поскольку физическая реальность сама по себе бескачественна и лишена чувственной пространственности и временности – об этом подробнее ниже). Восприятие физической реальности здесь следует уподобить прочтению компьютером некоего машинного кода, содержащего ряд двоичных чисел, таким образом, что в результате этого прочтения компьютер формирует на мониторе некое цветное, двигающееся, звучащее изображение, хотя в самом этом коде не было ни цвета, ни звука, ни движения, ни даже геометрических форм. Мышление же может иметь дело с физической реальностью «в подлиннике», т.е. как с неким сверхчувственным объектом и оно, в отличие от восприятия, не ограничено одной компонентой суперпозиции (мы можем мыслить весь спектр возможностей, а не только ту, которая дана нам в восприятии) и не ограничено только восприятием «настоящего», т.е. мышлению доступно и прошлое, и будущее и настоящее, причем они доступны в системе альтернатив, т.е. потенциально доступен весь «квантовый кристалл» и даже, вероятно, структуры за его пределами (мыслимые возможные миры, в которых действуют иные физические законы).

Принимая решения о целесообразном выборе, мышление должно использовать личностную память. Поскольку мышление не ограничено пространственными временными рамками «сейчас», оно, очевидно, может черпать информацию отовсюду, в том числе, непосредственно из прошлого. В нашей «квантовой» модели, для реализации такой возможности достаточно лишь допустить, что мышление, в отличие от восприятия, способно различать свои «метки» (связанные с выбором квантовой альтернативы, как случайной, так и целесообразной, в которой непосредственно участвовало данное сознание), от «чужих» (выбор альтернативы, в которых оно непосредственно не участвовало, т.к. находилось в удалении от области пространства, где происходил процесс селекции альтернативы). Поскольку сознание непосредственно занято только селекцией квантовых альтернативных состояний мозга (случайных и целесообразных), то способность различать свои «метки», по сути, будет означать, что сознание на уровне мышления (т.е. сверхчувственно) способно считывать информацию непосредственно из прошлых состояний собственного мозга и учитывать ее в процессе выработки стратегии поведения. Таким образом, мы здесь постулируем существование еще одного, сопряженного с квантовой моделью, механизма памяти, который в данном случае уже является механизмом личностной памяти (т.е. памятью на события личной жизни, а также, возможно, семантической памятью), а не безличной коллективной памятью, связанной с процессом интерсубъективного восприятия физической реальности. Эта память, связанная с мышлением, не совсем «экстрасоматична», т.к. информация здесь извлекается из прошлых состояний самого мозга, хотя, поскольку она «размазана во времени», то ее

можно считать «экстрасоматической» по отношению к актуальному, локализованному во времени состоянию мозга, т.к. она не хранится в нем в виде какой-либо актуально существующей физической энграммы. И функционирует эта память по механизму «прямого доступа к прошлому», обеспечивая, таким образом, временную нелокальность сознания – свойство, как мы увидим далее, важное для обоснования нашей способности иметь достоверные суждения о тождестве собственного «Я» во времени.

Итак, мы выяснили, как может работать «экстрасоматическая» память исходя, при этом, из разработанной нами концепции «сознания в квантовом мире». Конкретно этот механизм для эпизодической и семантической памяти может работать различным образом. Семантическая (смысловая) память не требует какого-либо «оживления» следов памяти. Выбор альтернативы, в котором учитывается семантическая информация, здесь может осуществляться на основе прямого соотнесения актуальной ситуации выбора с прошлым, без восстановления этого прошлого в настоящем. Эпизодическая память (воспоминания) напротив, предполагает воспроизведение в настоящем «картин» прошлого (с той или иной полнотой). Механизм «воспоминаний» можно представить как двухэтапный процесс. На первом этапе некая нейрональная «сенсорная матрица» (соответствующая модальности воспоминания) переводится в состояние суперпозиции всех возможных состояний сенсорного входа (для этой матрицы). На втором этапе осуществляется целесообразный выбор одной из компонент суперпозиции, соответствующей нужному воспоминанию. Информация о нужном выборе считывается из прошлого и, следовательно, также не требует формирования каких-либо постоянных «записей» в мозге.

Может сложиться ошибочное впечатление, что наша концепция отрицает значимость мозга для осуществления психических процессов и, таким образом, противоречит известным данным нейропсихологии. Это не так. Хотя мозг, с точки зрения концепции «сознания в квантовом мире», как компактный и сложноструктурированный объект существует лишь в интерсубъективном восприятии (и, т.о., правильнее было бы сказать, что «сознание порождает мозг», а не что «мозг порождает сознание»), тем не менее, мозг в значительной мере определяет функциональные возможности сознания, так что без помощи мозга сознание не может выполнять присущие ему функции. Функция сознания сводится в нашей модели к случайной и целесообразной селекции квантовой альтернативы (первая характерна для восприятия внешнего «квантового мира», а вторая – для восприятия собственных действий в этом мире). Вместе с тем, непосредственным объектом восприятия для сознания является лишь мозг, его квантовые состояния. Сознание осуществляет лишь селекцию альтернативных квантовых состояний мозга, соответствующим различным вариантам восприятия внешнего мира и вариантам восприятия собственных действий в этом мире. Мозг служит для сознания как бы «оптическим инструментом», через который оно способно воспринимать окружающий мир в характерных

для нас макромасштабах и, вместе с тем, служит инструментом, с помощью которого сознание способно «воздействовать» (иллюзорным образом, конечно, – через процесс восприятия нужной квантовой компоненты состояния той системы мозга, которая инициирует поведение) на окружающую действительность. (Вместе с тем, и само сознание можно уподобить «оптическому инструменту» направленному на мозг, как на некое «зеркало», в котором в определенном масштабе отражается окружающий мир. Связь сознания с мозгом, с этой точки зрения, подобна связи «телескопа» с той «звездой», на которую он направлен, т.е. сознание оказывается сопряженным с определенным мозгом просто потому, что оно каким-то образом «направлено» на этот мозг, как на объект восприятия). Мозг преобразует сигналы из внешнего мира в адекватную для осознанного восприятия форму, а также переводит сделанные сознанием целесообразные выборы (осуществляемые на уровне инициации того или иного поведенческого акта) в форму реальных предметных действий и, вероятно, автоматически контролирует правильность осуществления этих действий. Но этим значимость мозга не ограничивается.

Ясно, что те квантовые альтернативы, из которых способно выбирать сознание, создаются именно мозгом. Если мозг генерирует лишь один вариант возможных действий (суперпозиция состоит из одного члена), то сознанию ничего не остается, как «утвердить» его актом восприятия. Даже если есть ситуация выбора, на результат этого выбора, вероятно, влияют весовые коэффициенты, приписанные каждому члену суперпозиции. Далее, и сам целесообразный выбор зависит от содержимого индивидуальной памяти, а последняя «запечатлена», согласно нашей модели, в прошлых состояниях мозга, т.е. опять зависит от организации мозга и его функции. Таким образом, мы должны признать, что психические функции – есть продукт совместной деятельности мозга и сознания.

Поскольку многие достаточно сложные формы поведения могут быть реализованы практически без участия сознания (т.н. поведенческие автоматизмы), то можно предположить, что даже полное «выключение» функции целесообразной селекции альтернатив и замена ее на случайный выбор, не сделает наше поведение абсолютно хаотическим и бессмысленным. Мозг сам по себе, в силу своего «устройства» (выработанного за миллионы лет огромным количеством целесообразных интересосубъективных восприятий различных сознаний) способен генерировать достаточно сложные, целесообразные и разумные поведенческие решения. Осознание абсолютно необходимо лишь в тех случаях, когда мозг не имеет врожденных или приобретенных (заранее выученных) поведенческих программ, позволяющих ему адекватно реагировать в сложившейся ситуации. Т.е., иными словами, осознание связано с любыми элементами творчества в нашем поведении. Там где творчество не является необходимым, осознание (как механизм целесообразной селекции альтернатив) не играет особой роли (хотя конечно оно необходимо для того, чтобы и мозг, и внешний мир существовали в

восприятию в качестве вполне определенных, «классических», сложно организованных объектов).

Можно сказать, что осознание особым образом «модулирует» работу мозга (хотя эта модуляция существует лишь на уровне интересубъективного восприятия), придавая функции мозга большую пластичность и творческое начало. С другой стороны и мозг (точнее «индивидуально маркированная» часть состояний «квантового мозга» - что соответствует образу мозга в интересубъективном восприятии) определенным образом «управляет» функцией осознания, поскольку, как мы отмечали, для сознания имеют значение «индивидуально маркированные» элементы квантовых суперпозиций.

Рассматривая отношение мозга и сознания можно использовать «компьютерную метафору». Можно уподобить сознание компьютеру (как техническому устройству), а мозг (а также и тело) – некой «программе» (типа «операционной системы»), загруженной в этот компьютер. (Внешний мир, в таком случае, есть аналог «данных», которые данный «компьютер-сознание» обрабатывает с помощью «мозга-программы»). Также как компьютер не может работать без операционной системы, так и сознание не может нормально функционировать без мозга (хотя сам факт существования сознания никак не зависит от факта существования мозга). Отсюда понятна огромная зависимость психических функций от нормального функционирования мозга и понятно, почему поражения мозга («ошибки в программе») могут так сильно изменять характер психических функций. Но, с другой стороны, также как программа существует в качестве некоего осмысленного текста лишь в силу того, что компьютер способен ее адекватно прочитать и интерпретировать, так и мозг существует как сложный, структурированный, обладающий сложными функциями объект лишь постольку, поскольку таковым его (интерсубъективно) воспринимает сознание. Вне осознанного восприятия, мозг – это лишь размазанное в пространстве диффузное «квантовое облако», лишенное какой-либо внутренней структуры и сложной функции.

Для усиления аналогии, представим себе, что текст программы (операционной системы) – которую мы сопоставили с мозгом, содержит 99% случайным образом вставленных туда символов, и лишь один процент символов составляет осмысленный текст. Все это превращает данную программу в мешанину символов, лишенную всякого смысла (аналог квантовой суперпозиции без учета каких-либо актов редукции вектора состояния). Однако компьютер (аналог сознания) имеет встроенную программу (аналог множества интересубъективных восприятий, «редуцирующих» квантовую суперпозицию, и, таким образом, «формирующих» мозг как сложноорганизованный интересубъективный объект), способную игнорировать «мусорные» символы и выявлять «истинный текст» данной программы. Сознание редуцирует квантовое состояние мозга как бы «отфильтровывая» из него «осмысленную» компоненту, но эта функция «фильтрации» определяется не столько

индивидуальными выборами данного сознания, сколько предшествующими intersубъективными выборами множества каких-то иных сознаний.

Мы получаем весьма своеобразное «дуалистическое» решение психофизической проблемы. С одной стороны мозг и сознание (душа) существуют независимо друг от друга как две совершенно разные формы реальности. Сознание не может воздействовать на мозг, но может воспринимать его состояния (как некий «код»), переводя их в собственные чувственные восприятия. Но, в силу того, что мозг есть квантовый объект, существующий в виде ветвящегося набора связанных друг с другом альтернатив, сознание, во-первых (за счет предыдущих intersубъективных актов селекции альтернатив), с необходимостью воспринимает мозг как классический, компактный, сложноорганизованный объект, обладающий сложными функциями, а, во-вторых, за счет собственной способности к целесообразной селекции альтернативных квантовых состояний мозга, сознание также способно в определенных пределах «управлять» функциями мозга, осуществляя через его посредство те или иные формы разумного осознанного поведения (которые также существуют лишь в intersубъективном восприятии, и, т.о., не предполагают какой-либо способности сознания воздействовать на физическую реальность). При этом мозг, как объект, селективно воспринимаемый сознанием, способен воздействовать на функцию сознания, по сути, во многом определяя характер его функционирования, что объясняет эмпирический факт существенной зависимости работы сознания от структуры и функции мозга (хотя, при этом, мозг отнюдь не «производит» сознание, сам не является сознанием, но, напротив, как сложный, структурированный объект, существует лишь в intersубъективном осознанном восприятии).

Важное преимущество нашей концепции «сознания в квантовом мире» заключается в том, что она позволяет не только эффективно решить психофизическую проблему (с дуалистической точки зрения, но так, что при этом не нарушается принцип каузальной замкнутости физической Вселенной), но, как мы показали в работе [7], она также позволяет, опираясь на те же самые концептуальные основания, решить проблему происхождения сознания, а также прояснить механизмы зарождения и эволюции жизни на Земле. Под «происхождением сознания» мы имеем в виду, конечно, не сам факт его появления (сознание в рамках дуализма мыслится как фундаментальная реальность и, как таковая, не имеет причин вне самого себя), а ту его конкретную форму, которую оно принимает, сопрягаясь с человеческим телом, т.е. форму «человеческого сознания», локализованного в этом теле.

Если, как мы уже отмечали, наше тело, мозг и все окружающие нас предметы, существуют как компактные, сложноорганизованные и сложно функционирующие объекты лишь в intersубъективном восприятии, то, отсюда следует, что само появление на Земле нашего тела, мозга, а значит и остальных живых существ – также есть результат огромного количества актов

осознанной случайной и целесообразной селекции квантовых альтернатив. Это означает, что процессы целесообразной селекции, происходили и происходят не только в нашем мозге, но за его пределами – по сути, в той или иной форме, видимо, в любой живой и одушевленной природе. Именно эти акты целесообразной селекции постепенно «вылепили» из «квантового газа» все живые организмы, начиная с простейших бактерий и кончая человеком.

Таким образом, мы должны предположить, что помимо функции целесообразной селекции поведенческих альтернатив, сознания также участвуют в процессах селекции форм и структур биологических тел, их морфологии, функции, а поскольку все эти формы и структуры есть продукт эволюции, то мы должны, прежде всего, постулировать участие сознаний в целесообразной селекции альтернативных ветвей биологической эволюции живого. Здесь мы можем снова обратиться к религиозной антропологии и вспомнить идею сотворенности человека Богом. Если мы не хотим вступать в противоречие с наукой, то мы должны признать, что человек есть продукт эволюции живого. Религиозно-философская интерпретация этого тезиса предполагает, что эволюция не есть целиком и полностью природный процесс, управляемый лишь законами физики и химии. В ней проявляется трансцендентное духовное начало, оказывающее направляющее воздействие на эволюцию.

Выше мы отмечали, что функция осознания (в виде целесообразной селекции альтернативы) необходима в тех случаях, когда для решения стоящих перед субъектом задач не существует врожденных или выученных алгоритмов, т.е. когда необходимо творческое озарение (инсайт). Таким образом, способность к творчеству, созиданию нового, небывалого – есть объективный функциональный признак наличия сознания (души). Исходя из этого, можно предположить, что везде, где проявляется творчество – действует тот или иной процесс осознанной целесообразной селекции квантовых альтернатив. Продуктом творчества являются любые объекты, порождение которых невозможно объяснить чисто натуралистически, т.е. как результат действия только известных нам законов физики. Продуктом человеческого творчества является культура (совокупность материальных и духовных артефактов). Но и сам человек – тоже, видимо, есть продукт творчества, проявляющегося в самой природе. Человек – продукт творческой эволюции живого. Но и сама жизнь, видимо, – продукт химической эволюции. Оба эти вида эволюции, как нам представляется, невозможно до конца объяснить чисто натуралистически.

Биологическую эволюцию, как мы полагаем, невозможно полностью объяснить с позиций «синтетической теории эволюции», сводящей ее механизм к случайным мутациям и естественному отбору, прежде всего, в виду недавно обнаруженного факта возможности очень быстрых эволюционных изменений (возникновения новых видов), происходящих, по сути, у нас на глазах (за 20 и менее лет) [13], что не согласуется с низкой априорной вероятностью

возникновения осмысленных фрагментов ДНК в результате случайных мутаций. Еще менее вероятным представляется самозарождение живого из неживой материи. Следовательно, в обоих случаях можно предположить участие творческого осознания (в виде целесообразной селекции квантовых альтернатив). Представляется весьма вероятным, что осознание (с помощью целесообразной селекции квантовых альтернатив) творчески управляет вначале химической эволюцией, «порождая» жизнь, а затем направляет биологическую эволюцию – «порождая» в конечном итоге разумных существ. (Конечно, слово «порождение» здесь не совсем подходит, поскольку, согласно нашей концепции, осознание ничего не создает и ничего не меняет в физическом мире, а лишь выделяет («маркирует»), т.е. делает интерсубъективно воспринимаемой ту часть «Квантового кристалла», в которой уже изначально в качестве потенции содержится живое и разумное).

Таким образом, мы можем предположить, что одна и та же «творческая духовная энергия осознания» вначале «творит» жизнь, затем направляет биологическую эволюция, «созидая» разумных существ, а затем концентрируется в индивидуальном человеческом сознании, «созидая» культуру. В человеке «творческая энергия осознания» предельно концентрируется в пространстве и во времени и индивидуализируется. При этом многократно ускоряются темпы эволюции.

Можно предположить, что это «ускорение» связано с тем, каким образом сознание управляет целесообразными выборами. Выше мы отмечали, что возможен некий «упрощенный» механизм управления сознанием выбором поведенческой альтернативы, который не предполагает какого-либо воздействия сознания на вероятности исходов квантовых процессов. Достаточно лишь способности сознания целесообразно перемещать «фокус внимания» с одного командного нейрона на другой, а также выполнения условия зависимости процессов генерации потенциала действия в этих нейронах от каких-либо когерентных квантовых процессов. Поскольку наблюдение (через случайную селекцию компоненты вектора состояния) необратимо разрушает суперпозицию, то простое сосредоточение внимание на определенном нейроне будет воздействовать на биохимические процессы и либо тормозить, либо активировать процесс генерации потенциала действия, тем самым тормозя или запуская определенные поведенческие реакции. Этот механизм, очевидно, может работать очень быстро, и, т.о., может управлять поведением в реальном масштабе времени. В то же время, можно предположить, что воздействие сознания непосредственно на квантовые вероятности (целесообразная селекция альтернативы) – это достаточно «медленный» процесс, т.к. в данном случае лишь несколько повышаются вероятности наиболее предпочтительного для сознания исхода. Т.е. управление процессами здесь осуществляется лишь статистически, через воздействие на вероятности актуализации различных элементов квантовой суперпозиции. Такой метод подходит для управления эволюцией (поскольку это достаточно

медленный процесс), возможно даже для управления морфогенезом, но не подходит для быстрого целесообразного управления текущим поведением в реальном масштабе времени. Поэтому у высших животных (высших приматов, китообразных, врановых птиц – тех животных, которые проявляют способность к «инсайту» - т.е. способность сходу решать экстренно возникающие задачи, для решения которых не существует врожденного или выученного алгоритма) появляется описанный механизм «быстрой регуляции», через разрушение суперпозиций путем случайного селективного отбора, а у человека этот механизм впервые становится главным и основным регулятором поведения. Наряду с этим, вероятно у нас и у животных существует и другой, «медленный» механизм воздействия сознания на поведение – через посредство воздействия на морфогенез, т.е. путем постепенных изменений морфологии нервных связей [7]. У низших животных, психофизическое взаимодействие, видимо, может осуществляться только через посредство этого «медленного» механизма, что лишает их способности к творческому решению поведенческих задач.

Мы пока не знаем, существуют ли какие-либо существенно квантовые (связанные с явлением квантовой когерентности) звенья процесса генерации потенциала действия. Однако в литературе уже отмечалась роль квантовой когерентности в процессах фотосинтеза [14], так что гипотеза существования «квантовых звеньев» нервного процесса кажется вполне правдоподобной.

Итак, подводя итог сказанному, мы должны признать, что «дуализм» материи и сознания, а, следовательно, и признание существования нематериальной души – есть вполне правдоподобная гипотеза, имеющая существенные преимущества перед натуралистическими концепциями (функционализм и панпсихизм) – отрицающими существование нематериальной души. В третьей главе мы покажем, каким образом этот дуализм может быть преобразован в идеалистический монизм (при сохранении, однако, дуализма на функциональном уровне).

2. Бессмертие души

2.1 Смысл бессмертия. Проблема детерминации «Я»

Бессмертие души – одна из центральных идей религиозной антропологии. Собственно и сама идея души – как независимой от тела нематериальной сущности – вероятно, возникла как следствие более фундаментальной философско-религиозной идеи посмертного выживания человеческого «Я». Если духовное «Я» человека способно пережить смерть тела, то это может означать, что душа – носитель «Я» не имеет телесной природы, но есть неосязаемая нематериальная субстанция, способная к более-менее независимому от тела существованию.

Анимизм – вера в существование бестелесных «духов» - одно из древнейших религиозно-мифологических воззрений. Трудно представить, что это воззрение возникло на пустом месте. Есть основания думать, что эстатические шаманские культы – практики непосредственного «вхождения» в духовный мир и общения с его «обитателями» - были известны уже на заре человеческой цивилизации [35]. Именно эти практики, по всей видимости, и породил идею нематериальной души, способной самостоятельно существовать после смерти тела. Исследования такого явления как медиумизм, которые особенно активно проводились в конце XIX - первой трети XX века (в этих исследованиях участвовали такие известные ученые, как Джемс, Ходжсон, Крукс, Лодж, Бутлеров, Аксаков, Менделеев и др.), подтвердили реальность феномена «общения с духами умерших», хотя истинный смысл этого явления до сих пор остается предметом научных дискуссий (см.[15]).

Еще одна религиозно-философская концепция бессмертия души – учение о реинкарнации (душепереселении) - также получила частичное экспериментальное подтверждение в XX веке. Мы имеем в виду такой достаточно изученный в настоящее время феномен, как воспоминания прошлых жизней у детей. Пионером в исследовании этого феномена был американский психиатр Ян Стивенсон (см. [16]), который начал изучать воспоминания прошлых жизней у детей еще в 60-е годы прошлого века. За более чем сорокалетний период исследований (Стивенсон умер в 2007 г.) он тщательно исследовал и описал более двух тысяч подобных случаев (как он их называл) «возможной реинкарнации у детей». В основном исследовались дети в возрасте от трех до семи лет. По данным Стивенсона, дети в некоторых случаях могли описать до 400 проверяемых событий, которые они относили к собственной прошлой жизни в другом теле. Они узнавали своих бывших родственников, правильно называли на фотографиях имена людей, знакомых «по прошлой жизни», показывали места, где они «жили в прошлой жизни» и т.п.

Таким образом, следует признать, что тема «бессмертия души» вполне может быть предметом научного исследования и имеются весьма обширные исследования, в той или иной степени подтверждающие возможность как автономного существования души после смерти тела, так и возможности повторного телесного воплощения одной и той же духовной сущности.

Не углубляясь далее в анализ данных эмпирических феноменов, мы рассмотрим далее философские основания веры в бессмертие души человека. Подчеркнем, прежде всего, что мы, конечно, не претендуем на какое-либо философское «доказательство» бессмертия души. Доказать что-либо за пределами чистой математики видимо вообще ничего не возможно. (Причем, некоторые методологи науки полагают, что даже в математике доказательства (всеобщие, необходимые, общезначимые истины) не возможны, и наличие доказательств там – есть лишь субъективная иллюзия). Возможна лишь более-менее правдоподобная, более-менее убедительная аргументация в пользу той

или иной точки зрения. Мы хотим лишь показать, что аргументация в пользу бессмертия души может быть, по меньшей мере, столь же убедительна, как и аргументация в пользу ее смертности. Действительно, идея умирания психического субъекта вместе с гибелью тела – это на самом деле есть лишь гипотеза, основанная, по сути, на натуралистическом представлении о сознании как функции или «внутреннем аспекте» мозга, как физической системы. В предыдущей главе мы показали несостоятельность натуралистических подходов к решению психофизической проблемы, что уже само по себе есть аргумент в пользу возможности посмертного выживания человеческого «Я», как субъекта психической деятельности. В данном разделе мы рассмотрим и другие аргументы в пользу бессмертия души, не связанные непосредственно с решением психофизической проблемы.

Заметим, что в религиозной философии можно выделить два различных подхода к пониманию бессмертия души. В христианстве, исламе, отчасти в иудаизме душа мыслится преимущественно тварной, имеющей начало во времени, а потому потенциально смертной (то, что имеет начало во времени, может также иметь и конец существования, т. к. небытие в данном случае не мыслится как что-то невозможное). Бессмертие души, в таком случае, есть дар Бога, это бессмертие не «по природе», а «по благодати». Другая точка зрения характерная для индуизма и неоплатонизма. Здесь бессмертие души мыслится как синоним ее вечности. Душа не имеет ни начала, ни конца во времени, т.к. она по большей части пребывает вообще вне временного становления – пребывает в Вечности, т.е. иными словами, обладает сверхвременной природой. Здесь уже бессмертие души не зависит от воли Бога – душа просто не может исчезнуть, перестать существовать в силу своей собственной вневременной природы. Если она существует сейчас, то, в силу своей вечности, она также существует всегда и т.о. не является даже и творением Бога, но, по сути, совечна Ему. Эта последняя точка зрения, безусловно, философски более привлекательна и на ней мы сосредоточим основное наше внимание. Т.о. наша задача – найти философские аргументы в пользу вечности, сверхвременности человеческой души.

Перейдем теперь к рассмотрению конкретных аргументов, которые позволили бы нам утверждать бессмертие души, по крайней мере, как нечто весьма вероятное и правдоподобное. Уже проведенной выше анализ психофизической проблемы, как уже отмечалось, дает нам существенный аргумент в пользу бессмертия. Мы показали несостоятельность натуралистических подходов к решению данной проблемы (функционализма и двухаспектной теории). Отсюда следует, что приемлемой концепцией является либо дуализм физического и психического, либо радикальный идеализм, признающий реальным существование лишь одной духовной субстанции. В обоих случаях у нас нет оснований думать, что разрушение тела неизбежно приведет к уничтожению духовного мира человека.

Возможны, однако, и другие линии философской аргументации в пользу бессмертия души, связанные с анализом природы человеческого «Я» и его себестождественности. Эти аргументы мы и рассмотрим в данном и следующем параграфах.

Заметим, прежде всего, что бессмертие человека следует понимать не как неограниченное продление его биологического существования, а как неограниченное по времени существование конкретного индивидуального «Я», конкретной личности. Подчеркнем, что речь идет не о сохранении психической жизни, как таковой - она будет существовать до тех пор, пока существует человеческий род, а именно об индивидуальной психической жизни, о конкретном «Я». Умирает ведь не родовая сущность души, не психическая жизнь вообще - а конкретная психическая индивидуальность, конкретное «Я». Всякие мероприятия, направленные на продление жизни должны, поэтому, гарантировать, прежде всего, сохранение тождественного себе «Я» - иначе они лишены всякого смысла.

Отсюда следует, что центральным вопросом «философии бессмертия души» является вопрос о природе и критериях себестождественности индивидуального «Я». Что такое «Я»? Каким образом это «Я» соотносится с содержанием нашего внутреннего мира? Как «Я» сопряжено с деятельностью моего мозга? Чем определяется тот факт, что «Я» - это «Я», а не кто-либо иной? По каким признакам, наконец, мы можем установить, что мы имеем дело с одним и тем же «Я»? Все эти вопросы имеют не только теоретическое, но и практическое значение. По мере того, как человечество будет все более основательно вмешиваться в собственную биологическую организацию, пытаясь улучшить то, что сделано природой, пытаясь, в частности, оградить себя от смерти, продлить свою жизнь - тем более актуально будут звучать поставленные нами вопросы.

Например, уже сейчас в литературе обсуждается принципиальная возможность замены нейронов мозга некими искусственными «нейрочипами». По мнению некоторых авторов, путем постепенной замены естественных нейронов искусственными можно постепенно «перенести» индивидуальную психику на новый искусственный субстрат, а затем, периодически повторяя эту процедуру, обеспечить неограниченное продление жизни конкретной личности [17]. Однако не ясно будет ли такой «перенос» гарантировать сохранение тождественного «Я». Если такой гарантии нет, то всякие усилия в этом направлении не имеют никакого смысла. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо ясно представлять, что же детерминирует наше «Я», что обеспечивает его себестождественность.

Прежде всего, рассмотрим вопрос: как соотносятся психическое «Я» и наше физическое тело? Не являются ли проблемы сохранения тождественного «Я» и сохранения определенной телесной организации тождественными проблемами - как бы двумя сторонами одной и той же проблемы?

Поскольку психическое, внутренний мир определенным образом зависит от телесной организации и функции тела, а именно, непосредственно связан с функциями мозга, вполне оправдана постановка вопроса о телесных (физических) детерминантах нашего «Я». Какие свойства моего тела и мозга определяют тот факт, что я - это я, а, скажем, не Сократ и не Петр Первый? Какие физические, физиологические, биологические процессы в моем организме обуславливают индивидуальность и тождественность моего «Я»?

Достаточно очевидно, что тождество моего «Я» не может непосредственно определяться тождественностью атомов или элементарных частиц, составляющих мое тело и мозг. Во-первых, обмен веществ в организме приводит к тому, что в течение ряда лет (обычно называют цифру – 7 лет) атомный состав моего тела практически полностью обновляется. Это, однако, по всей видимости, не ведет к потере тождества моего «Я».

Во-вторых, современная физика утверждает, что частицы, а также атомы одного сорта, абсолютно тождественны, лишены всяких различий, и в ситуации, когда нет никакой возможности отличить одну частицу от другой даже по пространственному положению, - они полностью утрачивают всякую индивидуальность. Таким образом замена атомов моего тела тождественными атомами того же сорта не может привести к каким-либо наблюдаемым следствиям, которые могли бы быть ассоциированы с потерей тождества «Я».

Таким образом, говорить: я - это я, поскольку состою именно из этих, а не каких-то других атомов - бессмысленно как с точки зрения биологии, так и с точки зрения физики.

Если в физическом мире индивидуальность отсутствует, то как же она может возникнуть в мире психическом? Не указывает ли это обстоятельство на «внефизическую» природу человеческой психики?

Те сложности, которые возникают при попытке найти объективные, «материальные» основания нашей индивидуальности, можно попытаться обойти, предположив, что хотя материя сама по себе действительно лишена всякой индивидуальности, но, тем не менее, индивидуальность возникает на определенном уровне организации как «системное свойство» (т.е. свойство, «эмерджентно» возникающее как «эффект» сложной организации материи). Поскольку атомно-молекулярная материя сама по себе, как мы видели, лишена индивидуальности, то, очевидно, источником индивидуальности в этом случае может служить лишь форма организации материи, точнее говоря, ее структурно-функциональная организация.

Можно рассуждать следующим образом: поскольку атомы, входящие в состав моего тела, непрерывно обновляются, то единственное, что остается в определенных пределах неизменным - это структурная и функциональная организация моего тела и мозга. Последняя, в конечном итоге, задается расположением и состоянием отдельных атомов и молекул внутри моего тела. Можно предположить, что индивидуальные особенности этой структурно-функциональной организации и обеспечивают индивидуальность моего «Я», а

относительная стабильность этой организации - обеспечивает тождество «Я» во времени.

Однако легко усомниться в истинности данного предположения. В самом деле, всякая конечная атомно-молекулярная структура, в принципе, может быть скопирована, воспроизведена в нескольких экземплярах. Если наше «Я» целиком определяется структурной организацией нашего тела, т.е., в конечном итоге, тем порядком, в котором атомы расположены внутри тела, то, скопировав эту структуру, мы тем самым, смогли бы воспроизвести и «уникальное» индивидуальное «Я» того психического субъекта, которому принадлежит данное тело. Но последнее представляется абсурдным, так как противоречит самой сущности «Я» как единичной индивидуальности.

Проиллюстрируем сказанное с помощью мысленного эксперимента. (Идея эксперимента заимствована у С. Лема [18]). Еще в 50-х годах Н. Винер предложил способ «путешествия по телеграфу» [19]. Он рассуждал следующим образом: поскольку атомный состав нашего тела непостоянен, наша личность, «Я» всецело определяется структурной организацией нашего тела, которая, в свою очередь, целиком и полностью определяется расположением атомов внутри тела. Но в таком случае, вместо того, чтобы перемещать с места на место материальное тело, мы могли бы передавать (например, с помощью телеграфа или радио) информацию, описывающую с большой точностью расположение атомов внутри тела. Используя эту информацию, далее, можно в точке приема сообщения «собрать» копию исходного индивидуума из тождественных атомов и тем самым как бы «перенести» данного индивида (со скоростью света) в любую удаленную точку пространства.

Вместе с тем, ясно, что оборудование, используемое для «путешествия по телеграфу», можно использовать и для других целей, помимо дальних путешествий со скоростью света. Например, это оборудование можно использовать для «размножения» нашего путешественника. Для этого достаточно лишь многократно повторить операцию копирования на «выходе» устройства для телепортации или же осуществить копирование, сохранив, при этом, оригинал. Если индивидуальное «Я» целиком определяется структурой тела, то каждая копия (также как и оригинал) должна обладать «одним и тем же» тождественным «Я».

Предположим, что я являюсь копируемым субъектом. Предположим, также, что я нахожусь в комнате, в которой расположен копирующий аппарат. В какой-то момент открывается дверка аппарата и в комнату входит мой двойник. Могу ли я, глядя на него, утверждать, что он и я - это один и тот же субъект, одно и то же «Я»? Очевидно, нет. В самом деле - если моего двойника ударят - я не почувствую боли. Если его через некоторое время застрелят - я буду продолжать жить, возможно, даже не подозревая о том, что у меня был двойник. Наоборот, если меня поведут на расстрел, то существование двойника вряд ли будет служить для меня утешением. Вполне возможно, что в данный момент во Вселенной существуют сотни тысяч моих двойников - это не в коей

мере не снизит трагизм моей собственной смерти - ведь умру именно я - единственный и неповторимый.

Абсурдность ситуации «размножения» «Я» заставляет нас сделать вывод, что наше «Я» есть нечто в абсолютном смысле единичное и неповторимое. Следует признать, что никакое «размножение» или «удвоение» «Я» в принципе невозможно. Не могут существовать два или более физически независимых друг от друга индивидов, обладающих одним и тем же «Я». (Последнее утверждение мы будем далее для краткости называть «принцип неудоимости Я»).

Отсюда следует, что тождество «Я» ни в коей мере не определяется структурной организацией тела, по крайней мере, в том случае, если мы докажем, что данная структура в принципе может быть скопирована. Таким образом, получается, что индивидуальность и самоидентичность нашего «Я» не определяется ни «индивидуальностью» атомов, входящих в состав тела (поскольку атомы не обладают какой-либо индивидуальностью и, кроме того, непрерывно обновляются), ни структурной организацией нашего тела, т.е. получается, что индивидуальность вообще не определяется чем-либо «материальным», доступным для физического исследования.

Отметим далее, что «неудоимость» «Я» уже сама по себе исключает возможность какой-либо внешней детерминации индивидуальности. В самом деле, если бы существовали какие-то внешние (т.е. отличные от самого «Я») факторы, способные при их сочетании породить конкретное «Я», то, очевидно, принцип «неудоимости Я» был бы нарушен. Если эти факторы способны породить данное «Я» в одной точке пространства, то что, спрашивается, может помешать этим же факторам породить то же самое «Я» и в любой другой удаленной пространственной точке? Но в таком случае мы опять сталкиваемся с парадоксом «удвоенного Я».

Отсюда можно сделать вывод, что единственной причиной, способной породить конкретное «Я» может быть лишь само это «Я». То есть, «Я» - есть причина себя (*causa sui*). «Я», таким образом, есть нечто субстанциональное - оно само себя порождает и само поддерживает свое собственное существование во времени. (Следует отметить, что субстанциональность «Я» принимали уже неоплатоники. У Плотина душа человека - это «единичный логос Ума», т.е. идея данной конкретной индивидуальности, изначально присутствующей в Божественном Уме. Таким образом, «Я» не есть нечто тварное, напротив, «Я» - совечно Богу. Прокл также утверждал, что «каждая душа жива сама от себя» [40]).

Субстанциональность, самодетерминированность «Я» очевидным образом исключает возможность возникновения, формирования или становления единичной индивидуальности. Если причиной моего существования могу быть лишь я сам, то это указывает на существование моего «Я» (по крайней мере, в какой-то латентной форме) до моего рождения. Если я существую сейчас, то это значит, что я существую от начала времен.

Фактически здесь мы уже имеем весомый аргумент в пользу «бессмертия души»: если конкретное «Я» может возникнуть лишь само от себя, то, очевидно, оно уже в какой-то форме существовало до моего телесного рождения. Но в таком случае есть все основания надеяться, что это «Я» переживет и мою телесную смерть. Поскольку смерть не способна изменить те обстоятельства, которые сделали возможными само мое рождение, она не может уничтожить то «латентное» «Я», которое явилось причиной «рождения» моего «явного», телесно воплощенного «Я».

В связи с этим, следует различать «эмпирическое» «Я», непосредственно проявляющее себя в виде моей актуальной душевной жизни, и «метафизическое» «Я», являющееся глубинной «латентной» основой «эмпирического» «Я». Это метафизическое «Я», очевидно, нельзя отождествить с потоком актуальных переживаний в моей душе.

Непосредственная очевидность существования «метафизического» «Я» проистекает из того факта, что поток сознания может прерываться, временно «уничтожая» «эмпирическое» «Я», а затем восстанавливаться без потери себестоимости «Я». Мы имеем здесь в виду состояния обратимой комы, наркоза или сна без сновидений. В этих состояниях «эмпирическое» «Я» - в виде «потока сознания» - отсутствует, но нельзя утверждать, что данное конкретное «Я» вообще перестало существовать. Ведь если бы «Я» полностью исчезло вместе с исчезновением «потока переживаний», то каким образом оно могло бы возродиться как «то же самое Я» после выхода из состояния субъективного небытия?

Поскольку, как мы установили выше, причиной существования «Я» может быть лишь само это «Я», то, очевидно, что «Я» в какой-то «скрытой», неявной форме продолжает существовать и в состояниях, когда наша актуальная духовная жизнь полностью угасает.

Субстанциональность «Я» делает бессмысленными проекты достижения индивидуального бессмертия путем «переселения» личности в компьютер или перенесения ее в виде некоторой информации на какой-то иной, искусственно созданный субстрат. Если наше «Я» - это что-то вроде компьютерной программы, то, очевидно, такую программу можно одновременно установить и запустить в действие сразу на нескольких компьютерах - но в таком случае мы снова сталкиваемся с парадоксом «удвоенного Я».

Неудвоимость «Я» исключает, также, возможность истолковать «Я» как совокупность «индивидуальных особенностей» психической организации конкретной личности, при условии, что эти особенности задаются конечным числом признаков и, следовательно, принципиально воспроизводимы, могут существовать в нескольких экземплярах.

По той же причине «Я» не может быть тождественно какой-либо конечной совокупности информации - ведь всякая конечная информация принципиально воспроизводима и размножима. (Отсюда вытекает ошибочность так называемого «информационного подхода» к решению психофизической

проблемы [2]), сторонники которого отождествляют индивидуальную психику (субъективную реальность) с конечной информацией, запечатленной в нейродинамическом субстрате).

Не означает ли все сказанное, что наше «Я» вообще не имеет никакой качественной и количественной определенности, представляет собой нечто полностью бессодержательное? Заметим, что такого рода представления о «Я» особенно характерны для восточной религиозной философской антропологии. Здесь «Я» представляется как своего рода «чистый взор», перед которым последовательно развертываются конкретные содержания внутреннего мира, и который сам по себе лишен какого-либо собственного содержания, абсолютно бескачественен, не присутствует в составе феноменов субъективной реальности.

Нам представляется, что данная теория порождает массу негативных следствий и, по существу, внутренне противоречива. Прежде всего, возникает вопрос: чем один «чистый взор» может отличаться от другого «чистого взора»? Не следует ли признать, что в этом случае существует лишь одно единственное мировое «Я», которое воспринимает, переживает, мыслить во всех вселенских субъектах одновременно? В таком случае всякое приватное, индивидуализированное «Я» - не более чем иллюзия. Просто единое мировое «Я», по каким-то неизвестным причинам, не способно осознать свою собственную универсальную природу, и впадает в заблуждение, отождествляя себя с каждым отдельным частным «Я». Именно к этому выводу и приходит в конечном итоге восточная (индийская) философия.

Подобная точка зрения представляется нам неприемлемой. Совершенно очевидно, что я, по крайней мере, в сфере чувственных переживаний, обладаю приватным, недоступным другим субъектам опытом. Я не способен ощутить, что в данный момент чувствует мой сосед, но и мой актуальный внутренний мир также непроницаем для окружающих. Отдельное, приватное бытие «Я» - это эмпирический факт, с которым необходимо считаться независимо от каких-либо теоретических соображений.

Можно, конечно, допустить, что все эти неразличимые «чистые взоры» все же не тождественны друг другу, хотя и не имеют каких-либо отличительных признаков (также как, например, не тождественны неразличимые точки пространства). Но и в этом случае мы так же сталкиваемся с серьезными проблемами.

Поскольку один «чистый взор» ничем не отличается от другого «чистого взора», то замена одного «Я» другим «Я», очевидно, не должна приводить к каким-либо наблюдаемым последствиям (поскольку «Я» лишено в этом случае каких-либо наблюдаемых отличительных свойств). Но если потеря тождества «Я» ненаблюдаема, то где гарантия, что эта потеря тождества не происходит каждую минуту?

Таким образом, если «Я» бескачественно, лишено какого-либо содержания (есть субъект, лишенный всяких предикатов), то наша вера в

тождество собственного «Я» не может иметь какого-либо подтверждения ни со стороны субъективного опыта, ни с точки зрения научного, объективного подхода. Эта вера, таким образом, полностью иррациональна.

Еще большие сложности возникают в том случае, когда мы задаемся вопросом: каким образом мы вообще способны знать, что существует какое-то индивидуальное «Я»? Если «Я» есть нечто созерцающее, но, ни в коем случае не созерцаемое, то ясно, что знание об этом «Я» не может быть получено из опыта. Еще Д. Юм говорил: «вижу стену, но не вижу «Я», взирающее на эту стену» и на этом основании отрицал реальность существования «Я».

Могут возразить, указывая (в духе Канта), что «Я», хотя и не присутствует в составе опыта, но, тем не менее, должно быть постулировано как необходимое условие существования этого опыта (условие «трансцендентального единства апперцепции»). Недостаток этого хода мысли в том, что здесь предполагается, что мышление способно вывести нас за пределы возможного опыта. Это можно принять, только если ограничить опыт чувственно данным. Мышление, так или иначе, должно иметь в виду некоторый предмет, на который оно направлено и, следовательно, этот предмет должен в какой-либо, хотя бы в «сверхчувственной», форме присутствовать в составе опыта. Иначе мысль лишается всякого предметного содержания.

Следовательно, если я способен содержательно помыслить собственное «Я», то это «Я» каким-то образом должно присутствовать в моем опыте, иначе я вообще не имею никакой подлинной мысли о «Я» - мысли достигающей «созерцания» мыслимого предмета, владеющей этим предметом.

Вместе с тем, в подходе Канта содержится нечто позитивное, позволяющее установить содержание опыта, на котором основана идея собственного себестождественного «Я». «Трансцендентальное единство апперцепции», по Канту, - это условие, делающее познание вообще возможным. По существу - это условие единства элементов опыта, дающих в совокупности осмысленное знание. Действительно, для того, чтобы познавать, необходимо последовательно синтезировать, соотносить друг с другом поступающие в различные моменты времени единицы информации. «Я» или субъект - это и есть фактор, осуществляющий подобного рода синтез. Это то, что соединяет отдельные информационные единицы в осмысленное целое (осмысленность - это и есть, по существу, соотносительность информационных единиц, восприятие их в контексте целого). Действительно, я способен понимать обращенную ко мне речь потому, что одно и то же мое «Я» воспринимает и начало, и середину, и конец этой речи - делая возможным смысловое соотношение элементов данной речи друг с другом.

У Канта фактор, осуществляющий синтез единиц опыта в единое целое, остается трансцендентным сознанию, не присутствует в опыте как «феномен» и лишь домысливается в ходе «трансцендентального исследования» - как условие, без которого осмысленное познание было бы невозможным.

Здесь возникает вопрос: действительно ли феноменальный мир требует существования какого-либо внешнего по отношению к нему фактора, синтезирующего разновременные (а также и одновременные) содержания? Почему бы ни допустить, что сфера субъективного обладает имманентно присущей ей целостностью, и способна сама синтезировать собственные содержания. В этом случае «Я» непосредственно присутствует в составе опыта как имманентно присущее нашей душе внутреннее единство.

Каким образом непосредственно переживается это имманентное единство нашей души - мы подробно рассмотрим в следующих разделах работы. Пока лишь отметим, что представление о внеположности «Я» феноменальному миру проистекает из представления о субъективных феноменах как о временном потоке переживаний. Ясно, что такой «поток» требует некой «внешней скрепы» для того, чтобы обеспечивалось единство и преемственность опыта - и такого рода скрепой, по сути, и является «трансцендентное Я». Это «трансцендентное Я», находясь вне течения времени, способно непосредственно схватывать связь временных элементов потока переживаний и, таким образом, создавать феномен осмысленности переживаемого.

Как нам представляется, нет никаких оснований утверждать, что в составе самой феноменально данной реальности отсутствует сверхвременное начало. Если же такое сверхвременное начало имеется, то отпадает и необходимость постулировать «трансцендентное Я».

Заметим также, что если существование «Я» выводимо лишь с помощью умозаключения, косвенно, а не путем прямого усмотрения «Я» в составе опыта, то знание об этом «выводном» «Я» никогда не может быть полностью достоверным. Всякий вывод основан на предпосылках, которые могут быть истинными, а могут быть и ложными. Вообще, если знание содержит в себе какой-либо элемент опосредования, оно в принципе не может быть абсолютно достоверным (т.е. необходимо истинным) - поскольку всегда можно допустить влияние неконтролируемых факторов, искажающих передачу информации от объекта к субъекту через опосредующие инстанции. (Кроме того, нужно отметить, что теория, утверждающая, что всякое познание опосредованно внутренне противоречиво, поскольку предполагает непосредственное знание о самом опосредовании). Абсолютно достоверным может быть лишь абсолютно непосредственное знание. Но абсолютно непосредственным может быть лишь знание знания о самом себе. Только в этом случае познающее, познаваемое и само знание непосредственно совпадают и, таким образом, между ними нет никаких опосредующих звеньев.

Знание собственного «Я» представляется абсолютно достоверным. Вряд ли кто-то может искренне усомниться в том, что он - именно он, а не кто-либо другой. Мы никогда не путаем себя с другими людьми. Сама возможность сомневаться в собственном существовании представляется абсурдной - хотя бы потому, что всегда можно задать вопрос: а кто, собственно, сомневается? То есть, сама возможность сомнения предполагает существование

сомневающегося субъекта - существование которого, таким образом, «безвопросно».

Если гарантией достоверности знания является тождество познающего, познаваемого и самого знания познающего о познаваемом, то, в таком случае, достоверное знание о себе самом с необходимостью должно быть знанием знания о самом себе. Это означает, что «Я» и «знание Я» - совпадают. Это возможно, очевидно, только если само «Я» имеет природу знания, есть некая информация.

Но если это так - то «Я» не есть «чистый взор» - не есть нечто бессодержательное, бескачественное, беспредикатное.

Может показаться, что мы пришли здесь к противоречию. Ранее мы утверждали, что «Я» не тождественно какой-либо конечной информации и не может однозначно определяться конечным набором каких-то характерных признаков - поскольку любая конечная информация и любые конечные наборы признаки принципиально могут быть воспроизведены, скопированы - что ведет нас к парадоксу «удвоенного Я». Теперь же мы пришли к выводу, что «Я» есть нечто содержательное, есть некая информация, понимаемая как «знание знающее себя».

Есть, по-видимому, лишь один способ разрешения этого противоречия: если «Я» есть информация (знание) и, одновременно, «Я» не может быть скопировано, то остается предположить, что эта информация, тождественная «Я», - бесконечна по объему. Только бесконечную информацию невозможно скопировать. (Отсюда автоматически следует, что «информация», тождественная нашему «Я» не может быть воплощена в каком-либо «материальном носителе», поскольку любой такой носитель способен обладать лишь конечным объемом информации). Таким образом, мы приходим к выводу, что «Я» - это бесконечное знание, знающее само себя, которое существует «само по себе», без какого-либо материального носителя. Отметим также, что для каждого конкретного «Я» эта информация должна быть уникальной и неповторимой.

Итак, «Я» - есть начало вполне содержательное, а значит и характеризуемое определенным набором признаков. Однако, набор этих признаков бесконечен. Содержательность «Я» позволяет мыслить его вполне познаваемым (хотя процесс познания бесконечного содержания, тоже, очевидно, бесконечен). Бесконечность содержания «Я» гарантирует, с другой стороны, его уникальность, неудоимость.

До сих пор мы рассуждали о свойствах «Я», условиях его тождества, о возможных физических коррелятах «Я» - по сути, не раскрывая природы самого исследуемого феномена - индивидуального «Я». Исследованием природы «Я» и его отношения к другим духовным явлениям мы займемся в следующем параграфе, учитывая при этом проведенный выше анализ феноменального строения сферы субъективного человека.

2.2. Природа «Я»

Чем же конкретно является наше уникальное, себетождественное «Я»? Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим: что представляет собой наше «Я» по отношению к описанным прочим явлениям нашей душевной жизни? Что означают фразы: «я вижу это», «я думаю об этом» и т.п.? Очевидно, это означает, что данный образ или идея входят в круг явлений, который я обозначаю как «круг моих субъективных переживаний». Принадлежность к «Я» ничего не прибавляет к ощущению, образу или идее, а лишь обозначает принадлежность к определенной целостной системе переживаний. Отсюда можно сделать вывод, что «Я» следует понимать как фактор, создающий единство нашей душевной жизни. Объяснить, что такое «Я», с этой точки зрения, - это то же самое что и объяснить, что и каким образом соединяет различные субъективные переживания в единое целое.

Различие «Я» и «не-Я» можно, в таком случае, истолковать как различие формы отношений, с одной стороны, элементов (переживаний) внутри единого «Я», а с другой, отношений этих же элементов к внеположному данному «Я» «внешнему миру». Т.е. отношение между «моими» переживаниями – переживаниями которое реализуется «внутри» моего «Я», существенным образом отличается от отношения между «моими» переживанием и объектами, относимыми к внешнему миру.

Итак, пред нами стоит вопрос: что же соединяет субъективные феномены в единое целое и, таким образом, создает феномен «индивидуального Я»? Очевидно, что фактор, создающий «душевное единство», может быть либо трансцендентным по отношению к самим душевным явлениям, т.е. может соединять субъективные феномены «извне» - не входя, при этом, в состав феноменально данного, либо данный фактор имманентен душе - есть нечто непосредственно переживаемое, данное в составе субъективного опыта.

Первая, «трансцендентальная» концепция «Я» - это и есть отвергнутое нами ранее понимание «Я» как «чистого взора», «невидимого наблюдателя», взирающего извне на поток событий моего внутреннего мира. В этом случае синтез субъективных феноменов в единое целое осуществляется чисто внешним образом - за счет некой абстрактной принадлежности переживаний конкретному «трансцендентному Я». Неприемлемость понимания «Я» как «трансцендентной сущности» уже в достаточной мере обоснована нами ранее. Отметим лишь, что в этом случае мы имеем весьма характерную для философских теорий внутреннюю несогласованность онтологии и теории познания. Если «Я» - есть нечто пребывающее за пределами данного в опыте - то, очевидно, никакое подлинное знание или содержательное понятие об этом «Я» в принципе не возможно.

Если «Я» - это не пустое слово, то это слово должно указывать на нечто присутствующее в составе опыта. Таким образом, единственным приемлемым решением проблемы природы «Я» - является «имманентная» теория. Вместе с

тем, было бы напрасным занятием искать какое-то особое, выделенное переживание - соответствующее «чувству» собственного «Я». Здесь Юм был абсолютно прав: я вижу стену, но не вижу какого-либо «Я», взирающего на эту стену. «Я» - не существует как нечто отдельное и обособленное от других переживаний. По существу, любое мое переживание, чувственное или сверхчувственное, именно в силу того, что это мое переживание, есть переживание моего собственного «Я».

Отсюда следует, что «Я» и душа (феноменальное сознание) - суть одно и то же. «Я» - это и есть совокупность всех «моих» душевных явлений, взятых с точки зрения их единства и взаимосвязи. То, что соединяет внутренний мир субъекта в единое целое - это сами субъективные феномены. Душа сама создает свое собственное единство, или, точнее, единство - это изначальное, неотъемлемое свойство душевных явлений.

Далее, нам необходимо выяснить, каким образом осуществляется это единство явлений душевной жизни.

В чувственной сфере единство души проявляется как феномен существования единого полимодального «перцептивного поля» актуально переживаемого. Отдельные ощущения переживаются нами не изолированно друг от друга, а, напротив, даны нам соотносительно друг с другом (правильнее сказать, что они сопереживаются). Иными словами, переживаются не только отдельные чувственные качества, но и многообразные отношения между ними. Как результат, чувственный образ - не есть простая сумма отдельных ощущений. Он, в частности, не тождественен пространственному и временному распределению модально специфических чувственных качеств. Именно поэтому возможен феномен «двойственных изображений» - когда одно и то же пространственное распределение цветов способно породить несколько различных по своему предметному содержанию чувственных образов: в одной и той же картине мы можем увидеть вазу или профили, «жену» или «тещу» и т.д.

Синтез ощущений в единую целостную структуру - «гештальт» - осуществляется не только внутри каждой отдельной сенсорной модальности. Существуют и межмодальные синтезы. Реальный чувственный образ обладает полимодальной природой: зрительная картина мира согласована с тактильной, кинестетической и звуковой «картинами» мира: звук, исходящий от предмета, локализован субъективно в том же месте, где и зрительный образ данного предмета и в этой же области субъективного пространства я обнаруживаю данный предмет осязательно.

В целом форму единства чувственных переживаний можно характеризовать как сочетание единства и множественности: это множество отдельных чувственных переживаний дано нам в единстве. Элементарные ощущения не просто переживаются, но сопереживаются, то есть, как бы постоянно апеллируют друг к другу, соотносятся друг с другом, даны всегда на фоне каких-то других чувственных переживаний и сами воздействуют на

восприятие этого фона. Это единство чувственно переживаемого можно рассматривать как непосредственное проявление единства «Я» в сфере чувственности.

Более радикальная форма единства и взаимосвязи наблюдается в сфере «смыслов». Если ощущения и чувственные образы можно, хотя бы искусственно, отделить друг от друга (например, путем ограничения поля зрения), то смыслы вообще не могут существовать изолированно друг от друга. Как уже отмечалось выше, любой смысл обладает какой-либо содержательной определенностью лишь в силу того, что он находится в определенном соотношении со всеми другими смыслами, раскрывающими его содержание. Смысл - это «чистое знание». Но всякое конкретное знание что-то значит лишь в силу того, что оно может быть определенным образом интерпретировано, объяснено, т.е. в силу того, что оно находится в определенном потенциальном отношении со всем «массивом» знаний субъекта - в конечном итоге, со всей информацией, содержащейся в его памяти.

Выше мы определили совокупное знание субъекта как «смысловое поле». Мы можем утверждать, что любой единичный смысл обретает определенность лишь в составе единого смыслового поля - в силу того, что он, образно говоря, «занимает определенное место» в составе этого поля.

Под «единичным смыслом» мы обычно понимаем смысл какого-либо определенного, чувственно переживаемого феномена - ощущения, образа или представления. Смысл рождается, когда осмысляемый чувственный элемент соотносится с целостным «смысловым полем». То есть, «единичный смысл» - это то же самое единое «смысловое поле», но взятое в определенной «чувственной перспективе» - когда осмысляемый чувственный элемент выбирается как бы в качестве начальной «точки отсчета» - «точки» начала потенциально возможных разверток системы смысловых связей между отдельными информационными единицами, хранящимися в памяти.

Смысл - как потенция - есть возможность перехода от одного (наличного) чувственного переживания к другому (возможному). Но это возможное переживание также обладает возможностями перехода к другим возможным переживаниям. Иными словами, смысл - это не только переживание возможностей, заключенных в действительных (чувственных, актуальных) переживаниях, но также есть и переживание возможностей, заключенных в возможных переживаниях (есть переживание «возможностей самих возможностей»). То действительное (чувственное) переживание, с которого берут начало цепочки взаимосвязанных, раскрывающих друг друга возможностей - и есть актуальный предмет осмысления - предмет, на который в данный момент «направлен» смысл.

Можно сказать, что в зависимости от содержания актуальных чувственных переживаний, различные «возможные чувственные переживания» обретают различную «готовность к актуализации» и этим самым создается определенная временная структура «смыслового поля», которая и определяет

«текущее смысловое состояние» сознания субъекта. Это «текущее смысловое состояние» существует соотносительно с текущим состоянием «перцептивного поля» и, таким образом, меняется во времени. Но отсюда не следует, что смысл - это нечто динамичное, что в сознании существует некий «поток смыслов». Смысл существует как единая система отношений между действительными и возможными переживаниями, и не на какие «единицы» не делится. Поэтому не существует и какого-либо «потока» сменяющих друг друга констелляций смыслов. Меняется лишь отношение «смыслового поля» как целого к сфере чувственных переживаний: в зависимости от того, что мы чувствуем, меняется готовность к актуализации различных частей «смыслового поля», без изменения самого этого «смыслового поля».

Итак, мы видим, что в сфере «чистых смыслов» в полной мере реализуется принцип «все во всем»: в каждом отдельном смысле потенциально содержатся все другие смыслы, единство здесь абсолютно доминирует над множественностью и «единичный» смысл можно выделить лишь как некую абстракцию, имеющую значение лишь в соотношении с определенным текущим чувственным содержанием души.

В аффективно-волевой сфере единство «Я» проявляется как единственность выбора поведенческих интенций, которые должны быть реализованы. Единство «Я» здесь - необходимое условие осуществления каких-либо определенных поведенческих актов.

Все эти три сферы душевных явлений: чувственность, смыслы и аффективно-волевые явления также тесно взаимосвязаны. Чувственность и смыслы связаны как актуальное и потенциальное, а воля и аффекты имеют непосредственное отношение к механизму актуализации (превращению смысла в чувственный феномен).

До сих пор мы рассматривали, так сказать, «одномоментную» форму единства и взаимосвязи душевных явлений. Однако более интересна для нас форма временного единства души - являющаяся основой тождества «Я» во времени.

Единство во времени имеет место уже на уровне чувственных феноменов - наше «перцептивное поле» синтезирует не только одновременные, но, в определенных пределах, и последовательные во времени ощущения. Это единство во времени непосредственно переживается нами как конечная, ненулевая протяженность нашего чувственного «сейчас».

Максимальная протяженность чувственного «сейчас» составляет, по всей видимости, около одной секунды (точнее от 0,7 до 1,1 сек. - по данным Б.И. Цуканова [33]). Это та временная протяженность, внутри которой последовательные во времени события могут быть «схвачены» в едином акте восприятия или представления. Благодаря такого рода «временной нелокальности», «размазанности» во времени субъективного «сейчас» - мы способны непосредственно воспринимать окружающий мир в динамике, как непосредственно длящийся, движущийся. В противном случае мы

воспринимали бы мир как серию сменяющих друг друга статичных «кадров». В самом деле, чтобы увидеть движение именно как движение, необходимо в едином акте восприятия совместить настоящее, ближайшее прошлое и ближайшее будущее движущегося объекта, а это возможно лишь в силу конечной (ненулевой) временной протяженности нашего чувственного «сейчас».

Отметим, что временная протяженность чувственного «сейчас» не остается постоянной и неизменной величиной. Она меняется в зависимости от рассматриваемой сенсорной модальности (в слуховой модальности она больше, чем в зрительной - что позволяет нам воспринимать речь и музыку), а также меняется в зависимости от состояния организма. Сама скорость течения субъективного времени также не остается постоянной: чувственное время может ускоряться и замедляться в экстремальных условиях, а также в случаях патологии мозга [20].

Однако, рассматриваемая «временная нелокальность» чувственных переживаний всегда ограничена небольшими временными интервалами (хотя границы чувственного настоящего нечетко выражены и плавно переходят в ближайшее чувственное прошлое и будущее) и таким образом эта форма «временной нелокальности» не может служить основанием единства «Я» на больших временных интервалах - порядка недель, месяцев или десятилетий.

Вместе с тем, если мы отрицаем существование «трансцендентного Я», то фактор, соединяющий последовательные во времени «состояния души» в единое целое, должен непосредственно обнаруживаться в составе «субъективного опыта», т.е. должен совпадать с какой-либо компонентой душевной жизни. По сути, мы должны указать такой элемент нашего внутреннего мира, который обладал бы неограниченной временной протяженностью, не был бы ограничен рамками чувственно переживаемого «настоящего», а был бы причастен в равной мере и к настоящему, и к прошлому, и к будущему.

Ясно, что ни чувственные феномены, ни волевые явления, ни аффекты на роль такого «нелокального» во времени содержания души не подходят. Все эти феномены явно локализованы в пределах чувственного «сейчас», хотя эта локализация и не является абсолютно точной и, кроме того, в чувственном «сейчас» присутствует не только настоящее, но и ближайшие прошлое и будущее. Очевидно, что единственным подлинно нелокальным во времени содержанием души может быть лишь смысл.

Временная нелокальность смысла проявляется уже в нашей способности «схватывать» смысл событий, временная протяженность которых далеко выходит за пределы чувственно переживаемого «настоящего». Например, нам непосредственно понятен сюжет протяженного во времени фильма или содержание толстой книги. Это означает, что, осмысливая разнесенные во времени события фильма или книги именно как временную

последовательность, мы тем самым уже выходим за пределы чувственно заданного «настоящего».

Временную нелокальность смысла можно, также, связать с отмеченной ранее целостностью «смыслового поля». Если чувственные феномены, а также воления и аффекты образуют «поток сознания», в котором одни сочетания переживаний сменяются другими, то, как уже отмечалось, никакого «потока смыслов» не существует. Это так хотя бы просто потому, что не существует никаких «отдельных смыслов». Мы всегда «все мыслим сразу», всегда имеем в виду все «смысловое поле», как целое. Вместо смены последовательных «смысловых переживаний» мы имеем переструктурирование единого «смыслового поля», которое осуществляется в соответствии с текущим содержанием наших перцепций и представлений. Мы можем представить «смысловое поле» как некую неизменную во времени структуру, наподобие кристалла, которая лишь как бы поворачивается различными своими гранями к сфере чувственных переживаний, сама по себе, при этом, не претерпевая никаких изменений.

Рассмотрим теперь, каким образом взаимосвязаны сверхвременность нашей души и тождество «Я» во времени.

Идея временной тождественности «Я» представляется чем-то естественным и интуитивно очевидным. В конечном итоге все наше поведение строится на очевидности временного тождества нашего «Я» - в противном случае, если бы мы реально сомневались в себестождественности, то всякая деятельность, направленная на получение результата в будущем, была бы парализована.

Однако, что же конкретно означает данная идея? Всякая идея, как уже отмечалось, должна указывать на нечто реально существующее - иначе она лишена всякого смысла. Иначе говоря, всякая осмысленная идея должна иметь «онтологическое основание». Онтологическим основанием идеи тождества «Я» во времени может быть лишь реальное временное тождество «Я». Но каким образом я могу быть уверен, что мое настоящее «Я» («Я» в данный момент времени) есть то же самое «Я», которое существовало год или десять лет назад? Можно ответить: я уверен в собственной самотождественности постольку, поскольку помню собственное прошлое - именно как прошлое существование того же самого тождественного «Я». Однако, если память, как полагают некоторые физиологи, - это лишь способность сохранения мозгом следов прошлого, которые, как таковые, существуют не в прошлом, а в настоящем, то наличие воспоминаний не является подлинной гарантией сохранения тождества «Я». Ведь «следы памяти» в этом случае прямого отношения к прошлому не имеют и ничего относительно прошлого, как такового, доказать не могут.

Единственный мыслимый способ убедиться в том, что настоящее «Я» и прошлое «Я» - есть одно и то же «Я» в разные моменты времени - это перенестись в прошлое и сравнить настоящее и прошлое «Я». Если прошедшее абсолютно закрыто для нас, или, тем более, если оно в абсолютном смысле «не

существует», то не существует и никакой возможности доказать временное тождество «Я», а следовательно, нет и никакого онтологического основания идеи тождества «Я» во времени. То есть, если прошлое нам абсолютно недоступно, то, говоря о «тождестве «Я» во времени, мы имеем в виду что-то другое, отличное от реального тождества, о котором мы, в таком случае, не можем иметь какого-либо представления.

Это означает, что если временное тождество «Я» - не пустое слово, если оно что-то означает, то должна существовать возможность прямого доступа к прошлым состояниям собственной души. С этой точки зрения память - это не сохранение следов прошлого в настоящем, а скорее нечто вроде способности путешествовать во времени в собственное прошлое, способность владения прошлым «в подлиннике». Но если в прошлое можно путешествовать - это означает, что оно никуда не исчезает, оно столь же реально, как и настоящее, просто доступно нам несколько в иной форме, чем настоящее.

Однако, если реально прошлое, то должно быть реально и будущее. Разделение на настоящее, прошлое и будущее, с этой точки зрения, - существует лишь субъективно, точнее говоря, существует лишь на уровне чувственного восприятия - мы как бы смотрим на мир через «временную щель», последовательно воспринимая лишь какие-то фрагменты единого, лишённого в себе всякого становления «временного континуума».

Здесь мы можем непосредственно перейти к основной проблеме данного раздела - проблеме бессмертия души. Действительно, наличие в нашей душе сверхвременной составляющей (а это, предположительно, смысловая составляющая) по существу равнозначно признанию бессмертия души. Смерть - это событие во времени. То, что вне времени, объёмлет собой время, - не может умереть.

Конкретно, мы можем доказать следующее утверждение: либо вообще никого «Я» не существует, либо «Я» есть нечто сверхвременное и, следовательно, бессмертное. Действительно, если наше «Я» не содержит в себе ничего сверхвременного и доступ к прошлому полностью закрыт, то, очевидно, не возможна и осмысленная, онтологически обоснованная идея тождественного себе во времени «Я». Ей, этой идее, просто неоткуда взяться - ведь единственный возможный «опыт», способный породить эту идею, - это опыт прямой коммуникации настоящего и прошлого «Я» и если этот опыт не возможен, то не возможна и содержательная идея тождества «Я». Но идея собственного «Я» для нас - это всегда идея тождественного себе во времени «Я». Следовательно, если наша душа не обладает свойством сверхвременности, то у нас нет не только идеи тождественного себе во времени «Я» - у нас вообще нет и не может быть никакой идеи «Я». Но в таком случае у нас вообще нет оснований утверждать, что существует какое-либо реальное «Я».

Если же идея «Я» не пустое слово, то она должна обладать онтологическим основанием в виде временной нелокальности сферы субъективного, что равносильно наличию в нашей душе вечного,

неистребимого начала. Итак, либо «Я» - это фикция, либо наша душа, по крайней мере, частично, «погружена в Вечность», существует за пределами чувственно переживаемого «сейчас», а значит - бессмертна. По существу, мы бессмертны в обоих случаях. Если мое «Я» фиктивно, то это означает, что я, по сути, не существую вовсе и, следовательно, как нечто «несуществующее», не могу умереть. Во втором же случае я бессмертен в силу сверхвременной природы моего «Я». Смерть лишь прекращает движение из прошлого через настоящее в будущее, но она не способна уничтожить прошлое. Если прошлое существует реально и никуда не исчезает, то я, умирая, продолжаю существовать, по крайней мере, в прошлом.

Вернемся теперь к вопросу о природе сверхвременной составляющей нашей души. Как уже отмечалось, единственным реальным кандидатом на роль сверхвременной компоненты душевной жизни является смысл, точнее «смысловое поле». Если это так, то смысл - это и есть то, что соединяет в единое целое последовательные во времени чувственные состояния нашей души. Тогда «Я» - это и есть моя душа, взятая в аспекте ее сверхвременного смыслового единства.

Этот единый смысл, объемлющий собой все последовательные во времени чувственные состояния, можно мыслить как некую единую идею - идею нашего собственного себестождественного «Я». Действительно, ранее мы пришли к выводу, что достоверное знание возможно лишь в том случае, если имеется знание «знающее само себя», т.е. если совпадают субъект, объект и знание субъекта об объекте. Следовательно, мы имеем достоверное знание собственного «Я» только в том случае, если это «знание» тождественно реальному «Я». Это означает, что реальное «Я» - также есть некая идея, тождественная, вместе с тем, нашей душе как целому. Следовательно, душа - есть идея нашего собственного «Я». Очевидно, что эта идея, тождественная нашему «Я» («Я»-идея) - есть дорефлексивная идея, отличная от рефлексивного знания «о» собственном «Я». Совершенно разные вещи: знать что-либо и знать «о» чем-либо. (Можно, например, знать родной язык, но ничего не знать «о» данном языке). Поэтому не следует думать, что «Я» возникает в тот момент, когда ребенок осознает себя как отдельную индивидуальность, сознательно начинает выделять себя из окружающего мира. Поскольку «Я-идея» обладает сверхвременным статусом, она вообще лишена всякого становления, она не может «появляться» и «исчезать», но всегда существует как неизменный фон любых наших чувственных переживаний.

Вместе с тем, эту идею нашего собственного «Я» можно рассматривать как реальную, присутствующую в составе бытия, личность. Получается, в таком случае, что личность и душа - это по существу одно и то же. Оба эти термина обозначают определенное, индивидуальное, протяженное во времени «духовное существо», которое обладает преимущественно смысловой природой и включает в себя все последовательные настоящие, прошлые и будущие чувственные душевные состояния. «Я» - это все это протяженное во времени

духовное существо в целом, а не какая-то отдельная его часть, соответствующая состоянию моей души «в данный момент времени». Я, таким образом, существую преимущественно в мире «чистых потенциалов», которые есть, также «чистые смыслы», и лишь малой своей частью прибываю в действительном, пространственном и временном, чувственном мире.

Мою «эмпирическую» жизнь можно образно представить в виде некой «светящейся точки», перемещающейся вдоль вытянутой во времени «линии» - символизирующей мое реальное, протяженное во времени «Я», мою «реальную личность». Поскольку, однако, в сфере «чистых смыслов» в полной мере выполняется принцип «все во всем», вся эта протяженная во времени «духовная личность» целиком присутствует в каждой своей локальной «временной» части.

С этой точки зрения смысл - это есть система сверхвременных коммуникаций между настоящим, прошлым и будущим внутри души. Эффект осмысленности возникает за счет того, что прошлое и будущее в каждый момент времени целиком присутствуют в настоящем, создавая «смысловый горизонт» или «смысловый фон» актуальных чувственных переживаний.

Недостаток предложенной «сверхвременной» модели души можно усмотреть в том, что она отрицает свободу воли и рассматривает жизнь конкретного индивида как нечто уже изначально предопределенное. Кроме того, если будущее на равных правах с прошлым представлено в составе смыслового поля, то непонятно почему все мы не обладаем даром ясновидения, почему будущее не дано нам столь же ясно и отчетливо как прошлое. Можно избежать всех этих негативных выводов, если предположить, что «Я-идея» содержит в себе не только мою реальную, эмпирическую личность - отражающую мой конкретный жизненный путь, но некоторым образом потенциально содержит в себе и все те возможные, «виртуальные» личности, которые могли бы возникнуть на основе того же самого «Я» при иных обстоятельствах.

В таком случае подлинное реальное «Я» (будем далее называть его «метафизическое Я» или «метафизическая личность») - это бесконечная ветвящаяся структура, состоящая из всех возможных допустимых модификаций моего «Я» - «пучок» «виртуальных личностей». Подчеркнем, что данная структура должна включать в себя бесконечное число вариаций моего «эмпирического Я», учитывающих бесконечное многообразие возможных «жизненных обстоятельств». Причем, вероятно, следует учитывать не только возможные обстоятельства «реального мира» - той Вселенной, в которой мы живем, но и возможные обстоятельства бесконечного множества возможных миров. Только в этом случае свобода воли действительно ничем не ограничена. Эмпирическое «Я», в таком случае, - это одна из бесконечного множества «ветвей» метафизического «Я», выделенная из этого множества благодаря сложившимся случайным образом обстоятельствам моей жизни. Эта «выделенность» касается лишь распределения «готовностей» различных

потенций, составляющих мое «Я», к актуализации, но она никак не влияет на саму структуру моего «метафизического» «Я».

Такое разделение «эмпирического» и «метафизического» «Я» позволяет совместить идеи содержательности «Я» («Я» - есть некое, вполне определенное знание, бесконечная информация), тождества «Я» («Я» есть тождественная себе и, следовательно, неизменная во времени информация) и факт реальной изменчивости человеческой личности. Меняется лишь «эмпирическое Я», тогда как подлинное, себестождественное «метафизическое» «Я» остается неизменным (сохраняя, при этом, свойство быть некоторым конкретным содержанием). (Отметим, что различие «эмпирического» и «метафизического» «Я» проводилось многими философами, включая Канта, Шопенгауэра, Вл. Соловьева, хотя этим понятиям придавался, при этом, несколько иной смысл).

Поскольку каждая виртуальная «ветвь» «метафизической личности» - есть смысловая структура, все это «дерево» в целом - также есть некий глобальный смысл или идея - некая бесконечная по объему информация. Напомним, что ранее, исходя из других соображений, мы также пришли к выводу, что «Я» - это некая бесконечная по объему информация (поскольку в противном случае эта информация могла бы быть скопирована и размножена и мы столкнулись бы с парадоксом «удвоенного» «Я»).

Далее, возникает вопрос: если «метафизическое» «Я» есть бесконечная информация, которую можно в структурной форме представить как «пучок виртуальных личностей», то, спрашивается, чем одно метафизическое «Я» отличается от другого «метафизического» «Я»? Не означает ли данная теория, что мы пришли к отрицанию реальности существования индивидуальной души - не получается ли так, что все наблюдаемые эмпирические личности - есть различные «модификации» (а правильнее сказать, «единичные проявления») одного и того же «метафизического» «Я»? Для того чтобы исключить такой вывод, необходимо предположить, что соответствующее каждому «метафизическому» «Я» «дерево» «виртуальных личностей» обладает уникальной структурой.

Поскольку каждое метафизическое «Я» включает в себя все возможные вариации «внешнего мира», то, очевидно, различия между метафизическими «Я» могут проистекать лишь из глубины самого «Я» и проявляться эти различия могут, очевидно, лишь в недетерминированных какими-либо внешними обстоятельствами спонтанных выборах, которые мог и должен был бы делать данный субъект в ситуациях, когда такие выборы становятся возможными и необходимыми. Бесконечная совокупность таких спонтанных, исключительно только внутренне детерминированных выборов будет определять уникальную в каждом случае структуру «пучка виртуальных личностей», определяющую состав и структуру моего «метафизического» «Я». (Мы здесь отнюдь не настаиваем на том, что всякий волевой выбор, который мы осуществляем, является спонтанным и проистекает из природы нашего «Я». Всякий реальный поведенческий выбор определяется целой совокупностью

факторов, среди которых может присутствовать и «спонтанный импульс», исходящей от нашей собственной уникальной индивидуальности, нашей «самости»).

То, что в данном случае спонтанный, обусловленный «самостью» выбор существует «от вечности», отнюдь не устраняет свободу воли. Во-первых, свобода - это не полный произвол, а скорее «самозаконность» - способность устанавливать закон самому себе. Наши действия свободны, если они проистекают из самой природы нашего существа, а не определяются целиком какими-либо «внешними» факторами. Во-вторых, какие именно действия будут реализованы - мы заранее знать не можем, поскольку не можем заранее знать, какие конкретно обстоятельства сложатся в будущем. Мы можем лишь предвидеть наши собственные выборы в тех или иных ситуациях, хотя обычно эти возможные будущие выборы недостаточно рефлексированы субъектом. Будущее, таким образом, открыто, хотя все возможные его варианты уже существуют и, более того, изначально присутствуют в составе нашей души, содержатся в ее иррефлексивных глубинах. Иногда эти варианты, по всей видимости, сходятся к небольшому числу значимых для субъекта альтернатив, и тогда возникает феномен «ясновидения» (проскопии) - предвидения своей судьбы.

Здесь читатель может обвинить автора в чрезмерном увлечении метафизическими конструкциями и полном отрыве от реальности. Действительно, где доказательства сказанного? Не противоречит ли предложенная концепция души всему тому, что мы эмпирически знаем об устройстве человеческой психики? По нашему глубокому убеждению - не противоречит.

Рассмотрим вначале весьма фантастический, на первый взгляд, вывод, согласно которому наша память - есть нечто вроде «путешествия на машине времени» в собственное прошлое, а отнюдь не сохранение следов прошлого в настоящем. (Надо заметить, что подобный взгляд более ста лет назад отстаивал А. Бергсон в своей знаменитой книге «Материя и память» [21]).

Как нам представляется, существуют факты, указывающие на то, что память человека - это что-то весьма отличное от механической фиксации информации в биологическом субстрате, осуществляемой, например, посредством синтеза новых макромолекул или изменений синаптической проводимости. Во-первых, на это указывает тот факт, что в нашей памяти, по всей видимости, фиксируется абсолютно вся информация, которую мы получаем в течение жизни через посредство органов чувств. Еще в 50-х годах У. Пенфилд [22] и его сотрудники обнаружили, что стимуляция электрическим током определенных точек средневисочной извилины левого полушария у больных эпилепсией, которая проводилась во время нейрохирургических операций, вызывала у пациентов так называемые «вспышки пережитого». У больных возникало как бы своеобразное «раздвоение сознания». Осознавая себя на операционном столе, больной в то же время заново, со всеми

мельчайшими подробностями, переживал определенный промежуток своей прошлой жизни. Пенфилд отмечал, что «вспышки пережитого» напоминают демонстрацию киноленты, на которой запечатлено абсолютно все, что человек некогда воспринимал. Причем события в этом «фильме» всегда происходят в той же последовательности, что и в реальной жизни без всяких перескоков из одного момента в другой.

Эти наблюдения говорят о том, что наш мозг, вероятно, работает наподобие телекамеры, запечатлевая в неизменной форме всю поступающую в течение жизни информация, поступающую от органов чувств. Но в таком случае мозг должен обладать колоссальной информационной емкостью. По оценке Д. Вулдриджа суммарное количество сенсорной информации, получаемое человеком за 60 лет, составляет величину порядка 10^{17} бит [23]. В этом случае на один нейрон приходится порядка тысячи бит информации. Способен ли мозг, используя биохимические и нейрофизиологические механизмы реально зафиксировать такой огромный объем информации? На этот вопрос пока трудно ответить однозначно, поскольку мы весьма мало еще знаем о нейронных механизмах памяти.

Наиболее популярной среди нейробиологов в настоящее время является так называемая «коннекторная» гипотеза, согласно которой долгосрочное запоминание осуществляется путем изменения взаимосвязей между нейронами за счет образования новых синапсов, а также за счет изменения эффективности уже имеющихся синапсов. Однако общего количества синапсов (около 10^{14}) явно не достаточно для того, чтобы сохранять в течение десятилетий столь большой объем информации.

Психологи и нейропсихологи обычно выделяют несколько разновидностей памяти, причем каждая из этих разновидностей, вероятно, обеспечивается различными мозговыми механизмами. Выделяют, например, семантическую и эпизодическую, декларативную и процедурную память. Все эти виды памяти обладают весьма различными функциональными свойствами.

Как уже отмечалось, еще в конце прошлого века А. Бергсон предлагал различать «память духа» и «память тела», - из которых только последняя, по его мнению, может быть объяснена в терминах нейрофизиологии, тогда как первая была истолкована им как «прямой доступ к прошлому» [21].

Можно предположить, вслед за Бергсоном, что человеческий мозг использует различные механизмы фиксации и сохранения информации, включая и упомянутый «коннекторный» механизм, который можно связать с процедурной памятью, ответственной за образование моторных и иных навыков. В то же время декларативная эпизодическая и, вероятно, также, семантическая память, в силу их огромной емкости, чрезвычайной эффективности использования, а также отсутствия, в случае эпизодической памяти, необходимости в повторении для фиксации информации, весьма вероятно обеспечиваются совершенно иными механизмами, связанными, как

нам представляется, со свойством временной нелокальности смысловой составляющей человеческого сознания.

Сам весьма вероятный факт фиксации в памяти абсолютно всей поступающей в мозг сенсорной информации, большая часть которой никаким образом не используется и явно избыточна с точки зрения биологической целесообразности, - говорит о том, что природа здесь изобрела особый, предельно емкий механизм запоминания, так что у нее не возникает никаких проблем - где хранить вновь поступившие порции информации. Таким предельно емким механизмом сохранения информации мог бы быть механизм «прямого доступа к прошлому» - поскольку этот механизм вообще не требует создания какой-либо материальной «записи» информации. Данные в этом случае «хранятся» непосредственно в прошлом и, поэтому, не занимают никакого места «в настоящем».

Другой важный факт, косвенным образом указывающий на использования нашим мозгом свойства временной нелокальности, - это обнаруженная в различных исследованиях строгая хронологическая упорядоченность хранящихся в мозге информационных единиц. Такая упорядоченность имеет место, как уже отмечалось, в случаях «вспышки пережитого». Пенфилд специально подчеркивал, что события прошлой жизни всегда воспроизводятся строго в той же последовательности, что и в реальной жизни, без всяких остановок или перескоков в другие временные периоды.

На жесткую временную упорядоченность памяти указывает, также, феномен «хронологической регрессии» [24]. В этом случае наблюдается скачкообразное временное перемещение личности «в собственное прошлое», так что человек начинает оценивать окружающее с позиции более раннего возраста. (Хронологическая регрессия может являться следствием гипнотического внушения или же наблюдаться как последствие одностороннего электрошока [24]). В этом случае мы имеем дело не с воспроизведением каких-то фрагментов прошлого в настоящем, а с возвратом всей личности в целом в собственное прошлое состояние.

Феномен ретроградной амнезии также указывает на строгую временную упорядоченность памяти. Обратимая, как правило, потеря памяти (касающаяся, в основном «эпизодической памяти» - т.е. памяти на события личной жизни), возникающая в результате травмы мозга, охватывает более или менее продолжительный и всегда ограниченный период времени, предшествующий моменту получения травмы. Восстановление памяти также происходит по временному принципу - вначале больной вспоминает более ранние события и в последнюю очередь - события непосредственно предшествующие травмирующей ситуации.

Не ясно, какую биологическую ценность может иметь такого рода строгая временная упорядоченность памяти - учитывая, что на практике мы обладаем весьма ограниченной способностью к точной временной локализации событий собственной жизни. Но данный феномен временной упорядоченности

памяти легко может быть объяснен с точки зрения понимания памяти как прямого доступа к прошлому. В этом случае память и время неразрывно связаны - поскольку память здесь - это и есть прошлое, в силу временной нелокальности души непосредственно присутствующее в настоящем, но не утрачивающее, при этом, модуса «прошедшего». Память с этой точки зрения не является «записью», хранимой в мозге и, т.о. обладает экстрасоматической природой. (Гипотезу об экстрасоматической природе памяти и ее возможных механизмах – в контексте модели «сознания в квантовом мире» – мы уже подробно рассматривали в п. 1.3 (см. также [25]).

Обратимся к концепции «виртуальных личностей». Существуют ли какие-либо факты, которые могли бы хотя бы косвенно подтвердить эту концепцию? Нам представляется, что и такие факты имеются. Напомним, что суть концепции в том, что помимо «эмпирической» личности, неразрывно связанной с биографией субъекта, в нашей душе виртуально присутствуют также и «возможные» личности, связанные с возможными биографиями. Можно предположить, что при определенных условиях эти «возможные» личности могут частично или полностью актуализироваться и даже вытеснить на какое-то время «эмпирическую» личность. И действительно, подобные явления иногда наблюдаются. В психиатрической литературе подробно описано явление «множественного расщепления личности»: факты попеременного существования двух или более весьма существенно отличающихся друг от друга личностей в одном и том же теле [26]. Интересно, что появление новой личности нередко происходит внезапно, без сколь-нибудь длительного периода ее формирования и при этом «альтернативная личность» может быть совершенно не похожа на исходную личность.

Можно, также, предположить, что какие-то фрагменты «виртуальных биографий» актуализируются в сновидениях - чем объясняется их причудливый и, вместе с тем, нередко внутренне связанный, по-своему логичный характер. Не исключено, также, что именно «виртуальные личности» являются источником творческой фантазии художников, поэтов, писателей, музыкантов. Исходя из концепции «виртуальных личностей» можно объяснить, в частности, случаи «спонтанного» творчества - когда произведение рождается сразу, без всякого усилия со стороны автора. Сюда можно отнести, также случаи, когда акт творчества происходит во время сна и совершенно не зависит от волевого усилия и намерения автора. Эта концепция, также, объясняет отмеченное еще Платоном парадоксальное отчуждение творца от своего произведения - поэты, художники, композиторы творят нередко в состоянии особого «исступления», как бы выходя за пределы самого себя, за пределы собственной личности. Им кажется, что ими движет как бы некая «высшая сила», нечто надындивидуальное но, вместе с тем, именно в таких «вдохновенных» произведениях чаще всего наиболее полно проявляется индивидуальность творца, его неповторимый художественный стиль.

В связи с концепцией «виртуальных личностей» можно вспомнить, также, идею «коллективного бессознательного» К. Юнга, а также исследования в области «трансперсональной психологии» С. Грофа и его последователей. В исследованиях этих авторов сфера бессознательного предстает как чрезвычайно емкий или даже бесконечный по объему «резервуар» скрытого знания, большая часть которого никак не связана с обыденным жизненным опытом человека. Все эти удивительные «трансперсональные» феномены (включая говорение на неизвестных «иностранных» языках, «медиумизм», «архетипические» видения, случаи «реинкарнации» и т.п.) можно вполне объяснить с позиций концепции «виртуальных личностей», изначально присутствующих в составе индивидуального «Я».

Итак, мы видим, что идея временной нелокальности души и концепция «Я» как бесконечного «пучка виртуальных личностей» не противоречит данным психологии. Напротив - отрицание этих идей влечет предельное «уплощение», тривиализацию картины духовной жизни человека. Душа в этом случае лишается всякой глубины, внутреннего, имманентно присущего ей уникального содержания. Более того, утрачивается само представление о личности, как о чем-то реально существующем - как о живом «духовном организме». Ведь очевидно, что такого рода «духовный организм» может существовать лишь в сверхвременном плане - личность не есть что-то существующее «здесь и сейчас», она не мгновенна, но, напротив, протяженна во времени. Наконец, отрицание временной нелокальности души влечет, как мы видели, отрицание осмысленности идеи самотождественного «Я», что, по существу, равнозначно полному отрицанию реальности нашего «Я».

Проведенный анализ феномена «Я» позволяет дать общую философскую оценку перспектив бессмертия.

Прежде всего, мы можем с большой степенью уверенности утверждать, что наша душа, наше «Я» - в своей глубинной основе обладает сверхвременной природой и, следовательно, бессмертно. Бессмертие «Я» вытекает уже из самой возможности помыслить «Я» как тождественную себе во времени сущность. Как было показано выше, идея тождественного во времени «Я» осмысленна лишь в том случае, если это «Я» обладает сверхвременной природой. Если же «Я» локально во времени, т.е. если мы существуем только «здесь и сейчас», то не существует никакого мыслимого способа удостовериться в собственной себестождественности в различные моменты времени. Идея тождества «Я», в таком случае, - это нечто фиктивное, некий фантом, - нечто, не имеющее под собой какого-либо онтологического основания.

Смысл любой идее придает, в конечном итоге, бытие, на которое она «указывает». То есть для любой осмысленной мысли непременно должен существовать «предмет мысли» - то, что мыслится в данной мысли. Если идея тождества «Я» во времени осмысленна, то она должна указывать на реальное явление временного тождества «Я». Но если «Я» локально во времени - то такое указание невыполнимо. Следовательно, в этом случае никаким

подлинным смыслом «себетождественности» мы, по существу, не владеем. Ведь этот смысл мог возникнуть лишь из непосредственного опыта себетождественного бытия, а последний с необходимостью требует совмещения в едином акте познания настоящего и прошлого существования данного «Я». Если нет подлинного временного тождества «Я», то идея временной себетождественности «Я» осмысленна не более чем идея «круглого квадрата» или «не цветной красноты».

Заметим, что уже сама возможность помыслить прошлое и будущее - как нечто отличное от настоящего, уже указывает на сверхвременную природу нашей души. Если бы для нас существовало только настоящее («сейчас»), то прошлое и будущее также были бы доступны нам лишь в модусе настоящего. Но в таком случае и сама идея о каком-то ином времени, за пределами «настоящего», была бы невозможна. Мы знали бы, в таком случае, только одно настоящее, а из элементов настоящего сконструировать прошлое и будущее, очевидно, не возможно.

По существу, тождество «Я» невозможно мыслить иначе, как сверхвременность души. В самом деле, моя душа, понимаемая, например, как реальная, «эмпирическая» личность, - это отнюдь не то, что имеет место «сейчас», в данный момент - некое мгновенное состояние переживаний, а это и мое прошлое, и мое возможное будущее - вся последовательность уже прожитых и только предполагаемых моментов моей жизни, взятая в единстве. Более того, как мы видели, душа, понимаемая как уникальное, всегда тождественное себе содержание с необходимостью «виртуально» включает в себя не только «действительное», но и «возможное» прошлое и будущее данного субъекта. Только с этих позиций мы можем мыслить «Я» как нечто одновременно самотождественное и содержательное - как некое дорефлективное «знание знающее себя». Отказ же от содержательности «Я» - немедленно влечет переход на позиции «трансцендентной» теории «Я» и делает какую-либо содержательную, осмысленную идею «Я» в принципе невозможной. Таким образом, сохранить «Я» как нечто реальное и себетождественное можно лишь признав его сверхвременную природу - помыслив «Я» как сверхвременное содержание, единый смысл, пронзающий (или, вернее сказать, объемлющий) время.

Сверхвременность - это синоним бессмертия. Смерть - является событием во времени. То, что объемлет время, не захвачено потоком времени - не может умереть.

Выше мы также установили субстанциональность «Я» - показали, что «Я» не может иметь иных причин существования, кроме самого себя. Это означает, что наше «метафизическое «Я» не только переживает смерть тела, но и предсуществует по отношению к моменту нашего телесного рождения. Поскольку «Я» не может быть создано, оно совечно Вселенной и, более того, оно также совечно Богу, т.е. тому началу, которое определяет сам факт существования, а также форму существования нашей Вселенной. С этой точки

зрения «Я» можно мыслить, учитывая его «смысловую» природу, как вечную идею в «Божественном уме».

Далее, однако, возникает вопрос: что же представляет собой это вечное посмертное существование нашего «метафизического» и «эмпирического» «Я»? (Которое, в случае «метафизического» «Я», очевидно, также совпадает с «пренатальным» его существованием). Очевидно, что это чисто смысловая, а значит потенциальная форма бытия. «Я» существует в этом состоянии как «чистая возможность». Возможность чего? Очевидно, возможность нового воплощения, новой актуализации в виде временной последовательности чувственных переживаний. (Вообще говоря, потенции существуют не сами по себе, но соотносительно - как потенции какого-то актуального содержания. Если актуализация невозможна, то нет и потенции).

«Потенциальное» бессмертие - существование в форме «чистой возможности» само по себе выглядит мало привлекательно. В подобном состоянии «чистой потенциальности» мы находимся, к примеру, когда пребываем в состоянии глубокой комы, наркоза или сна без сновидений. Эти состояния весьма напоминают небытие, отсутствие всякого существования. Однако это все же не есть полное небытие. Это небытие «чреватое» бытием, содержащее в себе онтологически наличные возможности актуального, действительного (чувственного) бытия - т.е., по существу, возможности нашего возвращения к полноценной чувственной жизни.

Смерть, очевидно, не может уничтожить эту возможность - возможность нашего возрождения как чувствующего существа. Как отмечал А. Шопенгауэр: «...смерть не может уничтожить большего, чем дано было рождением, - следовательно, не может она уничтожить того, благодаря чему только и стало возможным самое рождение» [27, с.117].

По крайней мере, ясно, что физическая смерть сама по себе не уничтожает возможность родиться заново (в том числе и возможности родиться в «ином», «потустороннем» или «параллельном» мире) - ведь эта возможность не зависит от моей эмпирической жизни - она существовала и до ее начала, и, следовательно, не может исчезнуть в силу прекращения этой жизни. Выяснение конкретной формы посмертного существования – это уже задача не философского, но эмпирического исследования. Мы уже отмечали перспективность исследований таких феноменов как «медиумизм» и «воспоминания о прошлых жизнях». Будем надеяться, что будущие исследования в этой области окончательно прояснят нам перспективу посмертного существования нашей бессмертной по своей природе души.

3. Душа и Абсолют

3.1 Понятие о Боге как Абсолюте

Специфика религиозно-философского понимания природы человека связана не только с идеями существования нематериальной души и ее бессмертия, но также и с идеей сотворенности человека высшим духовным началом – Богом. Эта идея, с нашей точки зрения, не противоречит эволюционизму, если признать, что эволюция не может быть исчерпывающим образом объяснена натуралистически (как следствие действия мутаций и естественного отбора, т.е., в конечном итоге, как результат действия законов физики и химии), но предполагает целесообразное воздействие некой духовной сущности (или сущностей) на эволюционный процесс (этот вопрос мы уже обсуждали в п. 1.3).

Идея сотворенности человека часто также сочетается в религиозной антропологии с идеей сущностной, глубинной связи души человека с Богом. Душа человека не только «происходит» от Бога, но и, будучи относительно автономной, сохраняет неразрывную связь со своим первоисточником. Идея имманентности души («Я») и Бога (которую можно выразить формулой: «Бог пребывает во мне и я пребываю в Боге») в той или иной форме присутствует практически во всех достаточно философски развитых религиозных учениях. В наиболее четкой и последовательной форме идея укорененности души в Боге представлена в неоплатонизме и религиозно-философских концепциях индуизма (философия Упанишад и Бхагават Гиты). Одна из базовых идей неоплатонизма – это идея всеединства, резюмируемая формулой «все во всем». Как писал Плотин: «каждая сущность и в себе самой, и в каждой другой имеет перед собой и видит все прочее. Каждая из них везде, каждая есть все, и все заключается в каждой. Все здесь велико, потому что и малое тут велико. ... каждая часть составляется из совокупности всех, так, что каждая, будучи частью целого, есть вместе с тем и все целое» [28 с. 196]. Применительно к душе человека эта идея означает, что не только человек и его душа – есть часть единой Вселенной, часть Бытия и Абсолюта, но и Вселенная, Бытие, Абсолют целокупно пребывают в составе человеческой души и т.о. душа есть некая форма «участнического» самопроявления (саморазвертки) всецелого Абсолютного Бытия. В Упанишадах идея укорененности «Я» (Атмана) в Абсолюте (Брахмане) доведена до полного их отождествления. Формула проходящая рефреном в Упанишадах: «Тат твам аси - ты есть то» - означает «Я есть Абсолют», «Я в Абсолюте» и «Абсолют во мне». Так в Кайвалия Упанишаде мы читаем: «Из меня возникает Вселенная, и только мною поддерживается она; во мне она переходит. Это — безвременный Брахман, и это есть я сам. Я меньше самого малого, и я — огромен. Я — сверкающая

красками вселенная, я — древний, я — дух, я — владыка богов, я драгоценен и блажен» [Кайвалия, 19—20]

Хотя в христианской теологии Бог мыслится абсолютно запредельным (трансцендентным) по отношению к тварному миру (частью которой является и тварная же душа), тем не менее, идея имманентности Бога душе человека присутствует уже в новозаветных апокрифах (евангелие от Фомы: «Иисус сказал: Я - свет, который на всех. Я - все: все вышло из меня и все вернулось ко мне. Разруби дерево, я - там; подними камень, и ты найдешь Меня там» [42 с. 257]), оно возникает в учениях христианских мистиков (Майстер Экхарт: «Глаз, которым я вижу Бога, есть тот же глаз, которым Бог видит меня») и некоторых христианских богословов и философов (Иринея Лионский, Августин, Н. Кузанский, М. Фичино, Вл. Соловьев и др.). Например, в учении св. Иринея Лионского (2 в.) Святой Дух мыслится принадлежащим одновременно и Богу и Человеку и т.о. «богоподобие» человека – понимается им не в терминах «картинки» или «отражения», но как форма непосредственного участия человека в жизни Бога [36]. Августин, хотя и мыслил Бога трансцендентным тварному миру, но, тем не менее, полагал, что, в силу всеприсутствия, Бог целокупно присутствует также и в человеческой душе. Причем Августин конкретно указывал: где именно в душе прибывает Бог – он прибывает, по его мнению, в памяти. Этим присутствием Бога в душе далее объясняется наша способность обладать общими понятиями (универсалиями), которые не выводятся из чувственного опыта, но как бы «подсматриваются» нами в Божественном Уме. Сходные идеи существуют также и в суфизме (Ибн Араби: «Все бытие едино, и в мире нет ничего, кроме высшего Единого, или Единого, проявляющегося во многом») и еврейской каббале («Гимн единства»: «Всё в Тебе и Ты во всём; Ты заполняешь всё; когда всё было сотворено, Ты был во всём; до того, как всё было сотворено, Ты был всем» [29 с. 156]).

Заметим, что укорененность души в Боге уже вытекает из обоснованной выше идеи вечности (сверхвременности) души. Если душа хотя бы отчасти (своей смысловой, сверхчувственной составляющей) пребывает в Вечности, вне временного становления – то она, очевидно, нетварна и совечна Богу. Но существование души, совечной Богу, и, при этом, вне Бога – ограничивает идею Бога, лишает его абсолютности, всеполноты бытия. Т.о. даже из чисто богословских соображений мы должны поместить вечную душу в состав Божественного бытия, например, помыслить ее как некую вечную «идею» в составе Божественного Ума.

Прежде чем мы займемся более детальным прояснением идеи единства Бога и человеческой души, нам необходимо максимально полно разъяснить философский смысл понятия о Боге. При этом мы исходим из того, что философия имеет некую внутреннюю потребность в понятии о Боге, и т.о. Бог в философии не есть лишь концепция, заимствованная целиком из области религиозной мифологии. Здесь можно сослаться на пример Аристотеля,

который, видимо, не был глубоко религиозным человеком, скептически относился к народной религии (ему принадлежит фраза «много лгут поэты» - поэты же в Древней Греции (Гомер, Гесиод) были главным источником религиозных знаний греков), но, вместе с тем, Аристотель по сути был первым рациональным теологом, который пытался доказать существование Бога, а также вывести на основе этого доказательства философское понятие о Боге как о «мыслении, которое мыслит само себя».

Существует ряд исторически сложившихся определений, раскрывающих смысл понятия о Боге. Во-первых, Бог мыслится как то, из чего «происходит» все сущее - как первопричина и предельное основание всякого бытия. Иными словами: Бог - есть творец Вселенной - Вселенной чувственной (материальной) и сверхчувственной (духовной). Это определение Бога следует рассматривать как основное, первичное.

Во-вторых, Бог мыслится как Абсолют, как то, «выше чего невозможно помыслить» (Ансельм Кентерберийский) - как предельная полнота (всеполнота) бытия.

В-третьих, Бог понимается как безусловно необходимое существо - чье существование совпадает с его сущностью.

В-четвертых, Бог представляется как нечто единое, неразделимое. Существует лишь один Бог.

В-пятых, Бог не только творец мироздания, и не только единый в себе - но он есть то, что сообщает единство, целостность и, таким образом, осмысленность всему тварному миру. Бог есть то единое надындивидуальное целое, в котором укоренена каждая индивидуальная вещь, через которую каждая вещь состоит в единстве со всей остальной Вселенной. С этой точки зрения Мир не есть что-то пребывающее вне Бога. Хотя тварный мир отличен от Бога, он там не менее пребывает в Боге, Бог не только творец мирового целого, но и «Вседержитель» - глубинное основание актуального бытия каждого индивидуального существа, каждой человеческой души, каждой вещи во Вселенной.

Наша ближайшая задача - максимально раскрыть смысл этих определений и, в особенности, показать их взаимосвязь, разъяснить внутреннюю логику приписывания Богу указанных предикатов.

Как мы уже отмечали, основным, наиболее существенным определением Бога следует считать первое определение: Бог для нас – это, прежде всего, первоисточник, начало всего, что существует, включая и нас самих.

На вопрос: существует ли Бог - нередко отвечают: конечно же он существует: ведь если Бога нет, то кто же все сотворил, откуда взялся весь этот мир с его атомами, планетами, звездами, животными и нами, людьми? Материалисты, однако, легко парируют этот довод, замечая, что мир, в принципе, может вообще не иметь какого-либо начала во времени, может существовать вечно и, следовательно, не нуждается в творце. Если мир

существовал всегда, не имел начала во времени и не будет иметь конца, то вопрос «откуда все взялось?» не имеет смысла.

Однако вопрос о причине всего сущего можно поставить и иначе. Можно спросить: почему Вселенная вообще существует, хотя могла бы и не существовать вовсе? Почему она не прекращает своего существования - ведь это могло бы, в принципе, произойти в любой, произвольный момент времени? С этими вопросам сопряжен другой вопрос: почему Вселенная существует именно такой, какой она существует в действительности, хотя она могла бы существовать как-то иначе, обладать какими-то иными свойствами, иными формами бытия?

В данном случае, очевидно, спрашивается не о временном происхождении Вселенной, а о том, почему она вообще существует безотносительно ко времени и почему она существует именно такой, какой она нам является, а не каким-либо иным образом. Этот вопрос вполне осмыслен даже в том случае, если Вселенная существует вечно, не имеет ни начала, ни конца во времени.

Ясно, что искать ответы на эти вопросы внутри самой Вселенной бесполезно. Любая часть Вселенной может существовать или не существовать, для ее существования или несуществования нет никаких логических оснований. Поскольку ничто внутри чувственно воспринимаемой Вселенной не дает нам ответа на вопрос: почему мир существует и почему он существует таким, каким он действительно существует, то ответ нужно искать за пределами Вселенной. Попытка ответа на эти вопросы и приводит нас к идее Бога.

Итак, задумываясь о причинах существования Вселенной - мы тем самым «трансцендируем» за пределы самой этой Вселенной, за пределы чувственно воспринимаемого бытия, и даже за пределы всякого бытия вообще - включая и бытие нашей собственной мысли. Бог, таким образом, определяется как сверхбытийное основание бытия.

Но тут снова появляется материалист и заявляет: ваш Бог не решает проблему обоснования существования Вселенной, поскольку относительно него мы также можем поставить вопрос: почему он вообще существует, когда бы мог не существовать вовсе? Также можно спросить: почему Бог именно такой, какой он есть - а не какой-то иной?

Получается, что для обоснования бытия Бога, нам нужен еще один Бог (Бог-2), но и бытие Бога-2 также нуждается в обосновании и, следовательно, нужен еще один Бог (Бог-3) и так далее, до бесконечности. Мы, таким образом, получаем бесконечный ряд обосновывающих друг друга Богов, а поскольку нет конца этого ряда, то бытие Вселенной в конечном итоге так и остается не обоснованным.

Таким образом, если мы хотим найти какой-то смысл в понятии о Боге, как первой основы бытия Вселенной, то это понятие должно быть определено таким образом, чтобы оно полностью исключало всякую необходимость и даже

возможность задаваться относительно Бога вопросом: почему он существует (хотя мог бы не существовать) и почему он таков, каков он есть.

Для того, чтобы Бог был способен выполнять функцию «предельного основания бытия», он должен быть необходимым существом, т.е. должен существовать не случайно, а необходимо. Иными словами его несуществование должно быть логически невозможным. Следовательно, в Боге его сущность должна совпадать с его существованием. Сущность любого предмета - это его идея, т.е. полное и исчерпывающее знание об этой вещи. Тождество сущности и существования означает, что помыслить предмет и признать его реально существующим - это одно и то же.

Как это возможно? Как следует определить основание бытия, чтобы из самой мыслимости этого основания - вытекало его реальное существование?

Единственный способ достичь этого, как нам представляется, - это определить основание бытия (т.е. Бога) как саму возможность бытия. В таком случае на вопрос: почему существует Вселенная - мы отвечаем: потому, что она возможна. Бог, в таком случае, мыслится как сущая возможность («сущая мочь») бытия Вселенной.

Это определение может показаться весьма тривиальным, и, по крайней мере, ясно, что оно не дает полного ответа на вопрос «почему действительно существует Вселенная». Из возможности с необходимостью не вытекает действительность. Из того, что Вселенная возможна, не следует, что она непременно существует в действительности. Отметим, однако, и позитивные стороны такого понимания Бога. Во-первых, Бог здесь оказывается необходимым существом - мы не можем помыслить «возможность существования Вселенной» несуществующей - это не верно фактически (поскольку Вселенная существует) и, кроме того, сама мыслимость какого-либо предмета и есть признание возможности его существования. Ведь мыслить можно лишь возможное. Невозможное - немислимо. Например, нельзя помыслить «круглый квадрат» - можно лишь «замыслить» мысль о круглом квадрате, но реализовать в мышлении идею «круглого квадрата» мы не способны.

Если мы можем непротиворечиво, содержательно помыслить возможность бытия Вселенной - то это означает, что мы уже признали данную возможность существующей. Возможность возможного - это и есть его «действительность» (наличность). Если наша идея Бога - есть идея «чистой возможности», то из мыслимости Бога - уже следует его существование. Т.е. в Боге непосредственно совпадают сущность и существование. В таком случае отрицание существования Бога внутренне противоречиво - т.к. предполагает немислимость того, что отрицается - но в таком случае - что же мы отрицаем?

Отрицать Бога можно, лишь отрицая возможность его помыслить. Можно, например, заявить, что возможность бытия Вселенной - есть нечто немислимое, противоречивое. Но поскольку Вселенная реально существует,

идея возможности ее существования не может быть противоречивой, абсурдной, т.е. некой псевдоидеей, наподобие «круглого квадрата».

Итак, устраняет ли определение Бога как «сущей возможности» вопрос: «почему возможен Бог?» (или, что то же самое: «почему он вообще мыслим?»). Этот вопрос, как мы видим, по существу, тождественен вопросу: «почему возможное возможно?» Ясно, что этот вопрос звучит весьма абсурдно. Ведь сказать «возможное возможно» - это то же самое, что сказать просто «возможно». Если мы говорим, что нечто возможно, то это уже предполагает, что данная возможность возможна, т.е. имеется в наличии. Иными словами, возможность возможности совпадает с ее «действительностью». Следовательно, вопрос «почему возможен Бог» - не имеет смысла. Ведь ответ на него может быть лишь один - потому, что он возможен. Отсюда можно сделать вывод, что если мы определяем Бога как «возможность» (существование Вселенной), то у нас отпадает какая-либо необходимость постулировать существование какой-либо более глубокой, более фундаментальной сущности, фундирующей существование Бога.

Перейдем теперь ко второму вопросу: «почему Бог именно такой, какой он есть, а не какой-либо иной» (почему возможно именно то, что возможно, а не что-либо иное?). Если мы хотим иметь полноценное понятие Бога как единой и единственной предельной мироосновы, мы должны исключить саму возможность постановки такого рода вопросов. Чтобы исключить саму возможность задавать дальнейшие вопросы относительно какого-либо предмета, необходимо дать такое его определение, которое включало бы в себя все те предпосылки, на которых основывается сама возможность спрашивать. Эта возможность спрашивать: почему мир или Бог такой, какой он есть, а не какой-либо иной, - основана, очевидно, на нашей способности помыслить мир (или Бога) иным, не таким, каким мы его непосредственно воспринимаем.

Включить предпосылки самого спрашивания в ответ на вопрос «почему Бог такой, а не иной» - это значит определить Бога как единство всего того, что вообще (в принципе) возможно помыслить, т.е. определить его как «Умопостигаемый универсум» или как «Абсолют». В таком случае все, что только возможно помыслить - уже изначально наличествует в Боге. В этом случае никакие альтернативные, («иные») Боги просто невозможны - поскольку любая альтернатива уже изначально содержится в нашей идее Бога, понимаемого как «Умопостигаемый универсум».

Бог, таким образом, с необходимостью должен мыслиться нами как «Абсолют» - как то, выше чего нельзя помыслить. Однако, поскольку Бог мыслится как «возможность бытия», то фраза «все изначально пребывает в Боге» означает лишь, что в Боге изначально содержатся потенции всех мыслимых вещей или, можно сказать, что Бог изначально содержит в себе потенции «всех возможных миров».

Определяя Бога как «Абсолют» - как то, «выше чего нельзя помыслить», мы опять-таки исключаем тем самым возможность поставить под сомнение

самообоснованность бытия Бога. Любое основание, которое делало бы самого Бога возможным (основание Божественного бытия), должно быть, по крайней мере, мыслимо. Но в таком случае оно уже входит в состав Абсолюта. «Выйти из Бога», помыслить нечто, пребывающее вне «Абсолюта», таким образом, невозможно. Поскольку вне Бога «ничего нет» (Бог - есть всеполнота Бытия), то не может быть и отличного от Бога умопостигаемого «основания бытия Бога».

Могут возразить: мы, конечно, не можем - в силу самого определения Абсолюта - непротиворечиво помыслить некое умопостигаемое «основание» Бога, отличное от самого Бога, но мы, тем не менее, можем предположить некое «немыслимое» (сверхумопостигаемое) основание - фундирующее собой Абсолют. Однако сама возможность такого предположения уже говорит о том, что мы некоторым образом способны помыслить немыслимое - именно в качестве «немыслимого». В идее мыслимости немыслимого - в сущности, нет никакого противоречия. Наше мышление вполне способно фиксировать свои собственные границы - как бы обнаруживая те области бытия, в которое оно не способно проникнуть. Мы не можем, конечно, как-то содержательно помыслить немыслимое, схватить его в виде некой содержательной идеи, но мы можем помыслить «о» немыслимом, т.е. «указать место» немыслимого по отношению к мыслимому и, следовательно, мы можем обладать смыслом этого немыслимого.

Чтобы исключить возможность апелляции к немыслимому, как к основанию Абсолюта, очевидно, необходимо включить в состав Абсолюта наряду со всем мыслимым, также и все немыслимое. Бог - это все мыслимое и немыслимое (мыслимое в качестве немыслимого) взятое в единстве. Вне Бога ничего нет - ни мыслимого, ни немыслимого. В составе Абсолюта - и то, что можно помыслить, и то, «о» чем можно помыслить. Так определяемый Абсолют - есть уже действительно предельное основание бытия.

Итак, Бога мы определили как все, что только можно помыслить, а также все, «о» чем можно помыслить. Мы можем помыслить, в частности, и небытие Бога. Следовательно, в Абсолюте возможность его небытия также должна присутствовать в ряду других возможностей. Таким образом, Абсолют выше различия бытия и небытия - и та и другая возможность уже в нем изначально присутствуют. Поэтому бессмысленно задаваться вопросом - почему Абсолют существует (хотя мог бы не существовать). Будучи чистой возможностью, Абсолют объемлет собой и возможность собственного небытия - она уже некоторым образом «потенциально» в нем реализована. Бог не может в абсолютном смысле не быть, поскольку он уже относительно «не есть». Само небытие - есть уже нечто производное от Абсолюта, существует лишь в силу причастности к Абсолюту. Отсюда, в частности, следует, что Абсолют, по крайней мере, отчасти, должен мыслиться нами как нечто «сверхбытийное», «превышающее Бытие своей силой и достоинством».

Понятие о Боге как Абсолюте с большей или меньшей отчетливостью присутствует в теологических построениях различных религиозных конфессий. В индуизме аналог Абсолюта – это Брахман, который объемлет собой все сущее и вне которого ничего не существует. В неоплатонизме Абсолют – это Первоединое (сверхбытийный источник всякого бытия) и, одновременно, его первая эманация – Мировой Ум (идеальная всеполнота бытия). Весь мир существует в Первоедином и Уме (панентеизм), но и они, в свою очередь, целокупно пребывают в каждой индивидуальной вещи, но, при этом, в некой своеобразной для каждой вещи форме (ср. у Прокла: «Все во всем, но в каждом особенным образом» [30]). Основоположителем христианского понимания Бога как Абсолюта можно считать зачинателя схоластики – Ансельма Кентерберийского, который определял Бога как «абсолютный максимум», и как «то, выше чего нельзя помыслить». Принципиально тот же смысл имеет и определение Бога как «мышления» («Бог – это мышление которое мыслит само себя» - писал Аристотель, подобное же определение мы находим и у Оригена: «Бог – это целокупный Ум», «мысль, которая мыслит себя»). Действительно, Бог как Абсолют есть «Всё», но и мышление, по Аристотелю, «есть некоторым образом всё». Смысл этого утверждения не только в том, что ум потенциально может помыслить все что угодно. Нужно также учитывать, что осуществляя актуально понимание чего-то одного, ум уже потенциально (т.е. в некой неявной, виртуальной, скрытой форме) вынужден мыслить все остальное, т.к. полный смысл каждой вещи (как мы уже отмечали выше) раскрывается лишь через отнесение этой вещи к универсальному контексту, в который входят не только все действительные вещи, но даже и все возможные (умопостигаемые) вещи, т.е. полный смысл вещи открывается через отнесение ее к Абсолюту.

Определение Бога как Абсолюта, как может показаться, вступает в противоречие с характерным для авраамических религий пониманием Бога как личности. Действительно, если Бога мыслить как личность, подобную человеческой личности, то это будет несовместимо с его пониманием как Абсолюта, поскольку личность – предполагает некую специфику, индивидуальность, а потому и ограниченность. С другой стороны, однако, если мы согласились с Аристотелем и определили мышление как «некоторым образом всё», то, очевидно, что, потенциально «некоторым образом всем» является и личность. Чтобы стать актуально «Всем» личность, во-первых, должна отбросить любые ограничения собственной индивидуальности (стать как бы «вселичностью»), а с другой – достичь такого предельного уровня развития, в котором она действительно вбирала бы в себя идеально все сущее, т.е. из личности превратилась бы в «Сверхличность». Т.о. если Божественную личность понимать именно как «Сверхличность» - то эта «Сверхличность» будет также одновременно и Абсолютом.

Нередко определение Бога как Абсолюта отвергается исходя из тезиса непостижимости божественной сущности. Бога, утверждают теологи, можно

постигать лишь апофатически – указывая, чем Он не является, но не возможно дать положительное (катафатическое) определение Бога – сказать, чем Он по своей сущности является. (Катафатические определения Бога в православной теологии характеризуют не Божественную Сущность, но Божественные Энергии – т.е. действия Бога в отношении тварного мира). Отметим, однако, что хотя мы и определяем Абсолют положительно как «все то, что (и о чем) можно помыслить», т.е. как Умопостигаемый универсум, тем не менее, именно постольку, поскольку Абсолют мыслится как «Всё», обычные нормы понятийного мышления к нему, как к целому, не приложимы. Действительно, всякое понятие есть по своей сущности ограничение – оно задает набор признаков, выделяющих тот или иной класс объектов, т.е. отграничивающих эти объекты от всяких прочих объектов. Абсолют – как Всё, о чем можно помыслить, очевидно, не может быть конкретно определен посредством какого-либо частного набора признаков – его невозможно из чего-либо «выделить», от чего-либо отличить – поскольку вне его ничего умопостигаемого не существует. Таким образом, Абсолют, будучи «умопостигаемым» в каждой отдельной своей «части» или «аспекте», в целом же не укладывается в какие-либо понятийные рамки. К нему, как к целому, в частности, неприменим закон противоречия, т.е. его следует мыслить как «единство противоположностей» (такое определение Богу, как известно, давал Николай Кузанский). Т.о. понятие о Боге как Абсолюте вполне согласуется с требованием апофатического богословия определять Бога понятийно лишь «отрицательно» - как нечто принципиально отличное от любых известных нам сущностей тварного мира.

Из всего сказанного никоим образом не следует, что мы уже как-то «доказали» существование Бога как Абсолюта. Из наших рассуждений лишь следует, что если Бог существует, то он должен мыслиться как Абсолют – поскольку какое-либо иное понимание Бога лишено всякого смысла. Доказать чисто понятийно, «на словах» существование Бога, или чего-либо иного, не представляется возможным. Бог должен быть обнаружен нами в собственном опыте как живая сущность, как живой Абсолют. Поиску живого, реального Бога в себе и будут посвящены дальнейшие разделы нашей работы.

Из определения Бога как «сущей возможности бытия Вселенной» следует, что наличие всего мыслимого и немыслимого (в том числе и «небытия») в Абсолюте следует понимать как наличие его в виде реально существующей потенции, а не как актуальное присутствие. В Боге содержится все, но лишь как возможность. Бог - таким образом - это «потенциальное лоно» бытия - невидимая сторона Вселенной, из которой возникают все действительные вещи, и в которую они «уходят» после уничтожения. (С этой точки зрения ничто не рождается из «ничего» - но возникает из своей собственной потенции, изначально пребывающей в Боге, и ничто не исчезает бесследно - но переходит после «смерти» опять в потенциальную форму - существует как возможность своего нового рождения, воскресения).

Итак, Бог, как сущая возможность бытия Вселенной, мыслится как невидимое, «скрытое» основание каждой чувственной вещи. Бог - это как бы некая сверхвременная и сверхпространственная «матрица» по поверхности которой движется вдоль временной оси некое «возмущение», не меняющее, однако, самой этой матрицы. Это «возмущение» - и есть чувственная Вселенная. Мир есть, таким образом, частичное воплощение в форму качественности, пространственности и временности того, что вне всяких форм (как чистое «знание», «чистая идея» или «информация») изначально и вечно присутствует в Боге.

Итак, мы видим, что из первичного определения Бога как предельного основания (сущей возможности) Бытия с логической необходимостью вытекают все его остальные, традиционно усматриваемые предикаты: абсолютная всеполнота его бытия, необходимость его существования, тождество в нем сущности и существования (абсолютность), его единственность (не может быть нескольких Абсолютов), его бескачественность, вневременность и внепространственность (как атрибуты потенциальной формы бытия). Последние свойства - позволяют определить Бога как «Духа», т.е. как духовную сущность, аналогичную по своей природе человеческому уму.

Однако до сих пор мы занимались лишь дефинициями и нисколько не продвинулись в исследовании Бога как такового. Из того, что различные традиционные определения Бога вполне согласуются друг с другом, необходимо предполагают друг друга - отнюдь не следует с необходимостью существование самого определяемого предмета. Понятия задают лишь набор признаков, которым может что-то соответствовать, а может и ничего не соответствовать. Нельзя словесно, только понятийно доказать или опровергнуть существование Бога. Доказательным может быть только опыт. Именно в опыте мы должны найти Абсолют - как непосредственно данную нам реальность, данную, подчеркнем, в подлиннике, а не в какой-либо копии, отображении. Бог познается лишь через непосредственный контакт с ним, который осуществляется в нашей душе. (Иной формы богопознания и быть не может - ведь наш опыт - это опыт жизни нашей души. То, что никак не соприкасается с нашей душой, - не может быть и предметом нашего опыта). Следовательно, нам нужно, снова обратиться к вопросу: что такое наша душа, как она устроена и где она может непосредственно соприкасаться с Богом.

3.2 Бог во мне

Большинство теологов сходятся на том, что Бога нужно искать в глубинах собственной души. «Не иди вовне - писал Блаженный Августин, - иди вовнутрь самого себя, и когда ты внутри обретешь себя ограниченным, перешагни через самого себя» (цит. по [30]). Действительно, всякое знание,

включая и знание о Боге, может быть достоверным, внутренне убедительным только в том случае, если предмет этого знания дан нам абсолютно непосредственно, «в подлиннике». Но последнее возможно лишь в том случае, если предмет самолично присутствует в составе нашей душевной жизни. Ведь только душевные явления даны нам с абсолютной непосредственностью.

Отсюда следует, что я могу достоверно знать, что Бог существует лишь в том случае, если некоторая «составляющая» моей души - и есть сам Бог или, иными словами, есть не что иное, как Абсолют.

Есть ли что-либо в моей душе, что я мог бы назвать Абсолютом? Если «да», то что именно в моей душе является непосредственно «божественным»?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо снова обратиться к анализу феноменологии душевной жизни, поскольку это необходимо для ответа на вопрос: где, в какой именно «части» души, мы можем непосредственно обнаружить присутствие Бога.

При анализе феноменологии душевной жизни мы исходили из традиционного, восходящего еще к Платону и Аристотелю и, по существу, принятого и современной философией и психологией, членения души на три основные (онтологически разнородные) составляющие (сферы): «чувственность», аффективно-волевою сферу и то, что можно назвать «чистым интеллектом» или «сферой чистых смыслов».

Описанные выше свойства чувственных феноменов (качественность, пространственность, временная текучесть) очевидным образом исключают возможность «локализации» Абсолюта в чувственной сфере. Бог - как абсолютная полнота (всеполнота) бытия - не может быть чем-то изменчивым, подвижным, то одним, то другим. В Боге изначально содержится «Всё» - всё, что только может воспринять, почувствовать, помыслить или пережить каким-либо иным образом любой мыслимый субъект. Кроме того, Бог, очевидно, обладает вневещной природой - «никто не видел Бога», он не обладает какими-либо чувственными качествами. Наконец, мы постулировали ранее потенциальную природу Абсолюта. Чувственность же - это и есть «актуальное бытие» - то, что имеет место, происходит, случается, обладает качествами, т.е. отвечает на вопросы: что? где? и когда?

Бог не имеет пространственной локализации и пребывает вне течения времени - он пребывает «в Вечности». Начиная с Платона, Вечность стали понимать не как бесконечную временную протяженность, а как «сверхвременность» - особую, «времяобъемлющую» форму бытия. Для того чтобы понять, что такое платоновская Вечность, нужно заметить, что наша идея времени фактически складывается из двух идей: идеи временной протяженности («временная ось») и идеи движения относительно этой протяженности («поток времени», «становление»). В идее «Вечности» мы сохраняем идею «протяженности», но отбрасываем идею «движения» относительно этой протяженности. Таким образом, «Вечность» - это как бы «застывшее» время («неподвижный прообраз времени» - по Платону), время, лишенное разделения

на настоящее, прошлое и будущее. Вернее сказать - это вечное, охватывающее всю «временную ось» настоящее. Это такая протяженность, в которой на равных правах сосуществуют и настоящее, и прошлое, и будущее.

Очевидно, что если Бог «внечуственен», то его следует искать среди внечуственных составляющих души. Внечуственное в душе - это, с одной стороны, аффективно-волевая сфера, а с другой - сфера «чистых смыслов».

Найти Бога в сфере «чистых смыслов» - это значит обнаружить в этой сфере присутствие того, что мы назвали «Умопостигаемый универсум» - совокупность всего того, что в принципе возможно помыслить. Эта совокупность должна присутствовать в составе души как нечто законченное, включающее в себя все свои бесконечные по количеству элементы - т.е., иными словами, все, что в принципе возможно помыслить - уже должно каким-то образом быть помыслено, должно уже изначально присутствовать в составе душевной жизни как нечто уже ставшее, как «актуальная» бесконечная совокупность всех возможных смыслов, всех возможных идей.

На первый взгляд это противоречит очевидному факту динамичности нашего интеллекта. Мышление нередко рассматривают как процесс - именно как процесс решения задач. С этой точки зрения мышление есть форма деятельности субъекта и как таковая - она подчинена механизму мотивации. Мотивация же - это феномен, относящийся к эмоционально-волевой сфере. Это, однако, не означает, что мышление - это лишь эмоционально-волевой феномен. Помимо желания решить задачу, помимо концентрации воли на ее решении необходимо еще понимание (уразумение) условий задачи, видение связи между условиями задачи и возможными решениями. Эту вторую, чисто интеллектуальную, познавательную составляющую мышления мы и имеем в виду, когда говорим о «чистом интеллекте» или «чистом смысле». Следует, таким образом, говорить о «динамической» составляющей мышления (мышление - как поиск решения, как умозаключение, как переход от одной идеи к другой) и о «статической» его составляющей - об акте «схватывания смысла» (уразумения, постижения структуры связей элементов задачи). В древнегреческом языке эти два аспекта мышления обозначались двумя различными терминами. Динамическая составляющая обозначалась термином «диано́я» (рассуждение), а «статическая» - «ноэ́зис» (уразумение). В современной философии сходный смысл имеют термины «дискурс» и «интеллектуальная интуиция».

Под «чистым интеллектом» мы далее будем понимать именно этот «статический» («ноэтический») аспект мышления - непосредственное симультанное «схватывание» системы отношений: отношений внутри самой мыслимой вещи, а так же и системы отношений (актуальных и потенциальных) данной вещи со всеми прочими действительными и возможными вещами.

Если мы предполагаем прямое присутствие Бога в сфере «чистого интеллекта», то это означает, что должна существовать такая составляющая интеллекта, к которой непосредственно приложимы предикаты «вечности»

(сверхвременности) и всеполноты умопостигаемого содержания. Иными словами, эта составляющая души должна содержать в себе вечным образом все то, что только возможно помыслить - то есть, представлять собой реальный, законченный «Умопостигаемый универсум». Этот Универсум также должен выступать в качестве «потенциального» по отношению к чувственной составляющей нашей души (поскольку Бога мы характеризовали как «чистую возможность» бытия чувственно постигаемого Космоса).

Непосредственный итог мыслительного «схватывания» - это смысл. Таким образом, речь должна идти о природе смысла. Сама природа смысла должна с необходимостью предполагать существование «Умопостигаемого универсума», т.е. смысл должен обладать потенциальной природой и быть причастен к Вечности.

Возвращаясь теперь к анализу природы смысла, мы начнем с такого его предполагаемого свойства, как «потенциальность». Как уже отмечалось, существенная черта смысла, как непосредственно переживаемого субъективного феномена, - это его «сверхчувственный» характер. Иными словами, смысл невозможно описать в категориях качественности, пространственности и временности. Он «неуловим», он как бы одновременно и присутствует и не присутствует в составе непосредственно данного, переживаемого. С одной стороны, смысл того или иного слова или предмета прямо и непосредственно присутствует в нашей душе - иначе мы просто ничего бы не понимали. С другой же стороны, само это присутствие смысла не имеет какой-либо определенной чувственной формы - смысл нельзя увидеть, услышать, представить. Он непредметен, существует в особом непредметном (бескачественном, внепространственном и вневременном) онтологическом модусе.

Вместе с тем, как уже отмечалось, содержательно смысл есть ничто иное, как система соотношений осмысляемого предмета со всей информацией, хранящейся в нашей памяти - всей той информацией, которая имеет хотя бы косвенное отношение к данному предмету. В пределе, смысл - это «место» данной вещи внутри системы мироздания, его отношение ко всем действительным и возможным предметам внутри Вселенной. Такой смысл можно назвать «объективным смыслом». Субъективный же смысл - не может быть ничем иным, как некой «выборкой» из этого «объективного смысла», т.е. является более или менее полным отображением «объективного смысла» в индивидуальной душе. Отметим, что этот «объективный смысл» - уже предполагает существование «Абсолюта» (Умопостигаемого универсума) - ибо все возможные вещи во Вселенной, по отношению к которым определяется объективный смысл, - это, одновременно, и все мыслимые вещи («Умопостигаемый универсум»).

Вместе с тем, как мы уже отмечали, самонаблюдение показывает нам, что никакого явного соотношения осмысляемого предмета с какими-либо

другими предметами или с информацией, хранящейся в памяти, не происходит. Смысл постигается нами прямо и непосредственно.

Для решения этого парадокса, как отмечалось, мы можем воспользоваться понятием о потенциальной форме бытия - как особого бытийного модуса, принципиально отличного по своим свойствам от актуального (чувственно постигаемого) бытия. Потенциальное бытие по отношению к актуальному - это как бы «еще не бытие». Оно еще не оформилось, не состоялось, не определилось - а есть лишь возможность определенного, оформленного, состоявшегося бытия. Потенция принципиально не событийна. Она не случается, не происходит и, следовательно, потенциальное бытие - это бытие вневременное (или, точнее, сверхвременное - поскольку в нем содержится потенция временности). Оно бескачественно и внепространственно - поскольку еще не проявило свою качественную и пространственную определенность.

Определяя смысл как «потенциальное» - мы тем самым проясняем характер присутствия смысла в нашей душе. «Неуловимость» смысла, с этой точки зрения, есть просто следствие его потенциальности (недействительности) - мы не улавливаем смысл как что-то определенное, поскольку он и есть сам по себе нечто еще не определившееся. Мы не фиксируем в себе каких-либо явных процессов соотнесения осмысляемого с совокупным знанием субъекта, с его «внутренней моделью мироздания» - поскольку это соотнесение осуществляется «в потенции», т.е. субъект не производя такого рода соотнесение «явно» (как развернутый во времени, «действительный» процесс), «продельывает» это «в возможности», т.е. «предчувствует» саму возможность такого соотнесения. И переживание этого «предчувствования» - и есть, по существу, переживание смысла.

Таким образом, смысл, также как и Бога, мы можем определить как «сущую возможность». Возможность чего? В случае смысла «актуальным», «действительным» является, очевидно, «чувственное содержание» (ощущения, образы, представления). «Чувственность» - это и есть та актуальность, потенциальностью которой является смысл. Смысл, с одной стороны, всегда принадлежит какому-либо (осмысляемому) актуальному чувственному содержанию (он всегда есть смысл чего-то). С другой же стороны, сам смысл - есть совокупность возможностей перехода от наличного (осмысляемого) чувственного содержания - к каким-либо иным чувственным переживаниям, т.е. он существует как система отношений между действительными и возможными чувственными переживаниями.

Итак, чувственность и смысл соотносятся как актуальное и потенциальное. Если Бог определяется как «потенциальное» («сущая мочь»), то в этом случае «актуальное» - это есть «действительность», т.е. то, что мы называем «физическим Космосом». Предполагаемое присутствие Бога в душе в виде смысла, таким образом, ведет нас к заключению, что «физический Космос» - суть то же самое, что и «чувственность», т.е. что этот «Космос»

реально существует лишь в сознании тех или иных субъектов, в виде конкретных чувственных образов, ощущений, представлений и не имеет никакого «чувственного бытия» вне субъекта, не существует «интерсубъективно» в чувственной форме.

С этой точки зрения и «творение мира» Богом следует понимать как созидание чувственного «внутреннего мира» каждого конкретного индивида - участника мирового целого, а отнюдь не как творение некой «неодушевленной материи» - лишенной всякой жизни, ощущения и смысла.

Вернемся, однако, к вопросу о присутствии Бога в составе смысловой составляющей нашей души. Следующий предикат «божественного», который мы должны исследовать, - это «вечность», «сверхвременность». Сверхвременность Бога исключает его непосредственное присутствие в «динамической» составляющей мышления. Бог может присутствовать лишь в «смысловом поле» - статичной основе нашего мышления.

Но тогда возникает вопрос: можем ли мы в полной мере говорить о сверхвременности смысла? На первый взгляд, смыслы, также как и чувственные феномены, образуют то, что обычно называют «поток сознания» - в разные моменты мы осмысляем то одни, то другие предметы, смысл может «появляться» и «исчезать», само «смысловое поле» - поскольку оно воплощает в себе «внутреннюю картину мира», может меняться, развиваться, обогащаться новыми элементами. Однако, именно в силу того, что «смысловое поле» обладает внутренним единством, превосходящим ту форму единства, которую мы наблюдаем в чувственной сфере, мы можем утверждать, что никакого «потока смыслов», никакой подлинной «смены смысловых состояний» не существует. Смысл, как уже говорилось, - всегда есть смысл чего-то. Он предполагает существование определенного чувственного содержания, на которое «направлен» данный смысл. Осмысление есть соотнесение осмысляемого предмета с интегральной субъективной «картиной мира» - всей системой знаний субъекта о самом себе и об окружающем его предметном мире. Смысл любой вещи - это и есть его «место» в этой «картине мира». Отсюда видно, что никаких «единичных смыслов», никаких «изолированных смысловых единиц» быть не может. Смысл всегда функционирует как единая целостная система знаний - соотносимая как целое с осмысляемым предметом. Ведь любая информационная единица осмысленна лишь в той мере, в какой она соотносится с другими информационными единицами и вне контекста целого никакого содержания не имеет. Чтобы знать одно, нужно знать и все остальное. Осмысляя, мы даем некоторую интерпретацию (раскрытие) осмыляемого. Но понятия, которые мы при этом используем, также нуждаются в интерпретации и т.д. до бесконечности. Еще Прокл утверждал: «каждый ум мыслит все сразу» [30]. Помыслив явным образом одно - мы должны неявно мыслить и все остальное - иначе наша мысль утратит всякое содержание. Ведь помыслить что-то с пониманием - это и значит указать место данной вещи в системе наших знаний о мире, в пределе - ее место в системе мироздания.

Итак, мы видим, что наше знание устроено таким образом, что его невозможно «разорвать», разделить на какие-либо изолированные друг от друга «куска» или «области», имеющие отношение лишь к какой-то отдельной части реальности. Здесь выполняется принцип «все во всем»: каждая единица информации потенциально содержит в себе всю совокупность наших знаний о мире. «Динамика смысла» - это, как уже отмечалось, лишь изменение отношений между целостным «смысловым полем» и текущим содержанием нашей чувственной сферы. Единое «смысловое поле» выступает здесь как бы «в различных смысловых ракурсах». Эффект «возникновения» и «исчезновения» смысла, с этой точки зрения, связан с процессами «поиска места» осмысляемого предмета в единой интегральной «картине мира». Если мы не находим этого «места» - мы ощущаем «отсутствие смысла». Установление же этого «места» - вызывает в нас чувство «рождения смысла». Таким образом, нет никакого «потока смыслов», подобного потоку чувственных переживаний, а есть лишь смена различных «ракурсов» единого и стабильного «смыслового поля». «Смысловое поле» в каждый момент времени присутствует как целое в нашем сознании в виде постоянного «фона» или «универсального контекста», через соотнесение с которым обретают смысл любые наши чувственные переживания.

Итак, мы нашли более-менее стабильную составляющую нашей души - «смысловое поле». Можно ли, однако, утверждать, что «смысловое поле» - это и есть нечто «пребывающее в Вечности» и, следовательно, нечто «богоподобное»?

Возникает, по крайней мере, два возражения. Во-первых, хотя «смысловое поле» в каждом акте осмысления функционирует как единое целое и не обязано меняться в зависимости от того, чему оно придает осмысленность (меняться может, в частности, лишь отношение между «смысловым полем» как целым и переживаемыми чувственными феноменами), но отсюда не следует, что это «поле» абсолютно неизменно. Оно может изменяться как целое, может развиваться - по мере развития и обогащения интегральной «картины мира» данной конкретной личности. Во-вторых, даже если бы «смысловое поле» было неизменным, это еще не означало бы, что оно лишено временного измерения, принадлежит некой «сверхвременной» сфере бытия. Неизменность - не есть синоним вечности. Вечность - это не то, что не меняется во времени, а то, что «объемлет» собой время - то, что в одинаковой мере присутствует и в настоящем, и в прошлом, и в будущем.

Начнем с анализа второго возражения. Какие можно привести аргументы в пользу того, что смысл действительно обладает сверхвременным бытием? Наиболее простой аргумент в пользу сверхвременности смысла, как уже отмечалось, заключается в указании на очевидную способность человеческого сознания «схватывать» смысл событий, временная протяженность которых явно выходит за пределы чувственно переживаемого настоящего. Например, мы «схватываем» как единое целое сюжет кинофильма или книги, способны

умозрительно воспринять и оценить последовательность тех или иных событий именно с точки зрения временного их соотношения (события стремительно сменяют друг друга или, напротив, «тянутся» во времени и т.д.).

Сама способность оценивать длительные временные интервалы, выходящие за пределы непосредственно чувственно переживаемого, говорит о том, что наша душа в той или иной форме имеет доступ не только к настоящему, но и к прошлому, а также, отчасти и к будущему. Иначе было бы не понятно как вообще возможна идея прошлого и идея будущего, а также не понятно, как мы способны воспринимать течение времени. Если бы мы всегда пребывали лишь исключительно только в настоящем, то мы и знали бы только одно настоящее и не могли бы уловить движение собственной души во времени - ведь последнее предполагает возможность каким-то образом соотносить разделенные во времени события, сопоставлять их непосредственно друг с другом. Но осуществить такое сопоставление можно лишь прибывая в некой «надвременной» сфере, из которой возможно было бы созерцать в единстве и взаимосвязи разделенные временным интервалом события.

Прошлое нам доступно лишь постольку, поскольку мы обладаем памятью. Обычно память понимают как некую форму «записи» информации о прошедших событиях - подобную, например, магнитной записи. С этой точки зрения знание о прошлом оказывается опосредованным: мы знаем не прошлое, как таковое, а лишь следы прошлого, существующие в настоящем. Но в таком случае невозможно объяснить, как же мы способны помыслить прошлое именно как прошлое, как возможен в нашем сознании сам временной модус «прошедшего». Ведь не возможно же «сконструировать» само временное измерение «прошлого», используя, при этом, лишь те элементы нашей душевной жизни, которые принадлежат исключительно к настоящему.

Следует, видимо, признать, что прошлое каким-то образом дано нам непосредственно, «в подлиннике» - именно как прошлое, а не как «след» прошлого в настоящем. Ведь если этот «след» существует, то мы вынуждены были бы как-то «проецировать» его в прошлое - и, следовательно, должны иметь какой-то опыт непосредственного присутствия этого прошлого в нашей душе, помимо данного «следа». В таком случае, если прошлое дано нам «в подлиннике», то зачем еще нужен «след»? Все это означает, что мы должны переосмыслить феномен памяти. Мы должны признать, что память - это отнюдь не «след» прошлого в настоящем, а, напротив, - есть форма прямого доступа к индивидуальному прошлому (см. подробнее п. 1.3). Воспоминание, с этой точки зрения, - это нечто вроде «путешествия на машине времени» внутри собственной души, позволяющее нам «в подлиннике» (с той или иной степенью полноты) заново «созерцать» наши прошлые субъективные (чувственные) состояния. (Здесь нужно, однако, заметить, что «чувственный» образ прошлого (представление воспоминания) конечно же присутствует в настоящем - я вспоминаю его «именно сейчас». Но он имеет для меня «смысл прошлого»,

«проецируется» в прошлое - что предполагает, подлинный доступ к прошлому - из которого я «извлекаю» данный образ, «переношу» его в настоящее).

В таком случае смысл, который, как мы помним, возникает в том случае, когда осмысляемый предмет соотносится с содержимым памяти, следует понимать как прямое (сверхвременное) соотнесение настоящего и прошлого. Прошлое никуда не исчезает - оно в полном объеме присутствует в настоящем (не утрачивая, при этом, статуса «прошедшего») и именно это присутствие прошлого в настоящем, т.е. сверхвременное единство нашей души - и создает эффект осмысленности актуально воспринимаемого. Каждая новая единица информации переживается нами на фоне имманентно присутствующего в душе прошлого - не просто пассивно присутствующего, но активно действующего - поэтому эта единица сразу же воспринимается в контексте этого прошлого, сразу же дана нам как нечто осмысленное.

Могут возразить: если прошлое в полном объеме, да еще «в подлиннике» присутствует в нашей душе, то как мы можем что-то забывать, почему мы не обладаем абсолютно совершенной памятью? Здесь нужно учитывать, что воспоминание - это акт рефлексии, предполагающий способность к самоотчету. Простое пребывание информации в нашей душе - не означает, что она автоматически в силу этого может быть отрефлексирована. Есть знание и есть знание «об» этом знании. Поэтому наличие в нашей памяти полной и исчерпывающей информации о прошлом не обязательно предполагает способность по первому требованию предъявить эту информацию. Однако в некоторых специфических условиях это полное и исчерпывающее знание собственного прошлого может быть проявлено. Мы уже упоминали такое известное психологам явление, как «вспышки пережитого» - мгновенное перемещение субъекта в собственное прошлое и переживание им заново того или иного фрагмента собственной прошлой жизни со всеми мыслимыми подробностями. Это явление наблюдал У. Пенфилд со своими сотрудниками во время нейрохирургических операций при электрическом раздражении средней височной извилины левого полушария у больных эпилепсией. Другое сходное явление: «хронологическая регрессия» - перенос личности в целом в ее собственное прошлое. При этом человек начинает воспринимать все окружающее с позиции более раннего возраста.

Все эти феномены показывают, что в нашей памяти потенциально хранится вся сенсорная и иная информация, полученная нами на протяжении жизни. Причем хранится в упорядоченной во времени форме. Следует подчеркнуть, что нам, по существу, не известны те нейрональные механизмы, которые были бы способны зафиксировать в мозге такой колоссальный объем информации (достигающий, по некоторым оценкам величины порядка 10^{17} - 10^{20} бит). С этой точки зрения уже не представляется чем-то невероятным способность нашего мозга иметь «прямой доступ к прошлому», вместо того, чтобы записывать информацию посредством каких-то нейрофизиологических

или нейрохимических процессов. Эта гипотеза одновременно объясняет и колоссальную емкость памяти, и временную упорядоченность воспоминаний.

Кроме того, нужно отметить, что и с физической точки зрения «прямой доступ к прошлому» - не есть что-то абсурдное, физически невозможное. Так, теория относительности рисует нам мир, в котором время с необходимостью мыслится пространственноподобным, т.е. протяженным (поскольку временной континуум неотделим однозначно от пространственного континуума) и, следовательно, с этой точки зрения, прошлое никуда не исчезает - оно столь же реально, как и настоящее.

Идея сверхвременности смысла, как уже отмечалось, позволяет нам помыслить собственную душу как сверхвременное единство - как целостную, протяженную во времени структуру, воплощающую собой весь наш жизненный путь, весь наш опыт, все наше знание о себе и окружающем мире. «Чувственность» с этой точки зрения - это как бы некая «точка роста», расположенная на том «конце» этой протяженной во времени структуры, который устремлен в будущее.

Эту протяженную во времени, постоянно возрастающую сверхвременную структуру - можно назвать «эмпирической личностью» или «эмпирическим Я» человека. Мы уже отмечали, что признание временной нелокальности нашей души - это совершенно необходимое условие осмысленности идеи тождества индивидуального «Я» во времени. Если прошлого не существует или же оно абсолютно нам недоступно - то, очевидно, никакое доказательство тождественности собственного «Я» во времени не возможно. Ведь для того, чтобы достоверно убедиться в том, что «я это я», что я существовал ранее и не возник из ничего несколько мгновений назад, мне необходимо каким-то образом сопоставить свое настоящее и прошлое «Я», а для этого необходимо иметь прямой доступ к своему собственному прошлому. Подчеркнем, что только прямой доступ к прошлому, т.е. непосредственное присутствие прошлого в моей душе способно мне дать достоверное знание о тождестве собственного «Я». Вообще только прямое знание является достоверным, всякое опосредование уже содержит в себе неустранимую возможность искажения истины. По существу, если я не имею доступа к собственному прошлому «в подлиннике», то я не могу обладать даже какой-либо осмысленной идеей тождества собственного «Я». Ведь идея тождественности во времени может иметь своим основанием лишь реальную связь «сквозь» время между различными периодами жизни моей личности, что, в свою очередь, предполагает, реальную сверхвременность души. Поскольку свое «Я» мы всегда представляем как себестождественное во времени (на презумпции себестождественности, по существу, строится все наше поведение), то отрицание реальной сверхвременности души равносильно отрицанию реальности собственного «Я».

Таким образом, если я существую как тождественная себе во времени индивидуальность, то я с необходимостью обладаю сверхвременной природой,

т.е. в моей душе с необходимостью присутствует нелокальное во времени начало, которое, как мы видели, может соответствовать лишь смысловой составляющей нашей души. Смысл - это и есть та сверхвременная «скрепа», которая соединяет нашу душу в единое целое, создает единую, протяженную во времени себетождественную личность.

У нас, однако, осталась еще одна нерешенная проблема. «Смысловое поле», которое тождественно, по сути, «эмпирической личности», хотя и является сверхвременным - в одинаковой мере принадлежит и настоящему и прошлому, но, тем не менее, если это поле мы отождествляем с совокупным индивидуальным знанием о мире, то оно не есть еще Вечность, поскольку смысловое поле может как целое изменяться, обогащаться новым содержанием, т.е. подвержено становлению. Кроме того, «смысловое поле» - понимаемое как эмпирическая личность, есть нечто сугубо индивидуальное, специфическое и потому ограниченное - и с этой точки зрения оно никак не может совпадать с «Умопостижимым универсумом», т.е. с Абсолютом.

Следовательно, если в нашей душе есть Бог, то мы должны искать другой, более глубокий и фундаментальный уровень смысловой реальности, который лежит, видимо, в самом основании эмпирической личности. Чтобы выйти на этот глубинный уровень реальности, необходимо снова обратиться к проблеме тождественности собственного «Я». Мы исходим из того, что наше «Я» - это и есть наша душа, взятая в аспекте ее сверхвременного единства. Иными словами, «Я» имманентно (тождественно) содержанию психической жизни субъекта. (Альтернативную точку зрения мы рассмотрим ниже). В таком случае тождество «Я» предполагает неизменность содержания нашей душевной жизни. В самом деле, если я - это и есть моя душа, то это означает, я тождественен всякому собственному переживанию - ощущению, образу, представлению, смыслу, волею, аффекту. Следовательно, если я вижу стол - это означает, что я и есть в данный момент времени этот видимый мною стол (или, точнее, я есть переживаемый мною «образ стола»). Я есть в буквальном смысле все то, что я вижу, слышу, о чем я думаю и т.д.

Но тогда возникает вопрос: каким образом возможно совместить эти две идеи - тождество нашего «Я» во времени и имманентность «Я» содержанию нашей душевной жизни - с очевидным фактом изменчивости нашей эмпирической личности? Если я - это все совокупное содержание моей душевной жизни - то всякое изменение этого содержания (изменение того «знания» из которого я «состою») - неизбежно приведет к потере себетождественности. Очевидно, что совместить себетождественность «Я» и его имманентность содержанию душевной жизни возможно лишь помыслив душу как нечто совершенно завершенное, уже осуществившееся, неизменное. Но в таком случае «динамика» - развитие моей эмпирической личности - есть нечто вторичное, есть просто частичная развертка неизменной «метафизической» личности, тождественной моему подлинному, себетождественному «Я». Мое подлинное (метафизическое) «Я» - это не то, что

я представляю собой «сейчас» (то, что я чувствую, переживаю в данный момент) и даже не то, что чем я действительно являлся ранее (вся временная последовательность моих переживаний), а есть и мое прошлое, и настоящее, и будущее. Причем не только действительное, но и возможное настоящее, прошлое и будущее. Я могу считать себя неизменным только в том случае, если все те переживания - ощущения, образы, представления, мысли и т.п. - которые я потенциально могу испытать - некоторым неявным образом уже во мне содержатся, изначально включены в состав моей «метафизической» личности. В частности, во мне изначально неявным образом (т.е. как некая сущая потенция) должны содержаться любые идеи - которые я только могу помыслить. Но я могу помыслить все, что угодно. Следовательно, во мне изначально с необходимостью должен в полном объеме присутствовать «Умопостигаемый универсум» - все то, что только в принципе возможно помыслить (включая также и «немыслимое» - поскольку я способен помыслить о неммыслимом). Но «Умопостигаемый универсум» - это содержательно и есть Абсолют или Бог.

Таким образом, мы приходим к выводу, что если я тождественен себе и, одновременно, имманентен собственной душе (я есть моя собственная душевная жизнь, взятая в аспекте ее сверхвременного единства), то в составе моей души неизбежно должен присутствовать Абсолют - «Умопостигаемый универсум». Это и есть Бог, которого мы обнаруживаем в собственной душе.

Эти рассуждения можно попытаться отвергнуть путем отказа от тезиса об имманентности «Я» содержанию нашей душевной жизни. Но в таком случае, нам остается только вынести «Я» за пределы души - рассматривать «Я» как нечто трансцендентное нашим переживанием, т.е. рассматривать «Я» как некий неизменный «чистый взор», извне созерцающий текучее содержание нашего чувственного сознания. Наше «Я», в таком случае, никак не представлено в составе нашего опыта, никак само по себе не переживается, никаким образом не «дано» само себе. Единственная функция такого «Я» заключалась бы в поддержании единства душевной жизни. Всякое переживание соотносилось бы с другим переживанием через абстрактную принадлежность этому «трансцендентному Я». Вместе с тем ясно, что предметом познания может быть лишь то, что так или иначе присутствует в составе нашего опыта, в той или иной форме переживается. Если «Я» за пределами «данного» субъекту, то оно, очевидно, абсолютно непознаваемо. Мы не можем даже установить сам факт существования какого-либо «Я» и не можем, следовательно, иметь осмысленной идеи «Я». Ведь идея осмысленна лишь в том случае, когда ее денотат той или иной форме присутствует в нашем опыте, хотя бы в виде набора мыслимых субъектом признаков, задающих полагаемый в мышлении объект (или класс объектов).

Таким образом, никакой идеи «трансцендентного Я» у нас, по существу, быть не может. Следовательно, ее и не существует. Но в таком случае нам остается лишь постулировать присутствие «Я» в составе нашего опыта. Но

поскольку никакого отдельного переживания, соответствующего «ощущению собственного Я», мы не находим, то мы вынуждены признать, что «Я» тождественно любым переживаниям - я есть все то, что «дано» мне, так или иначе переживается мной. Но я также есть и все то, что я переживал ранее и буду переживать в будущем. Поскольку нет никакого «трансцендентного Я», то субъект всех этих переживаний - это и есть сама сфера субъективного, рассматриваемая в качестве сверхвременного единства. Но если мой жизненный путь не является чем-то изначально predetermined, если я могу воспринимать все, что захочу, думать о чем угодно, т.е. если я свободен в своих мыслях и действиях, то в состав этого сверхвременного единства, составляющего в совокупности мое подлинное «Я», мы должны включить, наряду с моими «действительными» настоящими, прошлыми и будущими переживаниями, также и все переживания, которые я мог бы получить и в любом возможном настоящем, прошлом и будущем. Иными словами, в состав моей «метафизической» личности, мы должны с необходимостью включить в качестве некоего «скрытого», «латентного» содержания все возможные «вариации» моего жизненного пути, все возможные («виртуальные») личности, которые могли бы существовать в различных условиях как альтернативные эмпирические реализации моей себестождественной «метафизической личности».

Это латентное содержание нашего «Я», однако, не следует рассматривать как нечто абсолютно закрытое, недоступное для субъекта, нечто непереживаемое. В нашей душе нет и не может быть чего-то абсолютно скрытого от нас самих - мы не можем «спрятаться» от самих себя. В душе нет никакого «тайного плана», никакой «изнанки». Следовательно, это «латентное» содержание нашей души должно быть явным образом представлено в наших переживаниях, дано нам как некий интегральный «смысл» или «идея». Поскольку в состав этой идеи должно включаться «все, что только возможно помыслить», то, естественно, эта идея может быть лишь идеей «единого мирового целого», «идеей Вселенной». Но эта, одновременно, есть и идея Бога. Ведь Бог, как мы установили в предыдущем параграфе, это есть не что иное, как «возможность» бытия нашего мира, а, следовательно, как положительная, содержательная возможность, - есть также и «идея» бытия мирового целого («идеальное основание» этого мирового целого).

Мы действительно способны помыслить «мир в целом» - включая в эту идею не только то, что существует сейчас или существовало в прошлом, но также и все то, что может или бы могло существовать - то, что можно назвать «Универсумом потенций бытия». Более того, этот Универсум (Абсолют) как целое присутствует в любом нашем акте осмысления - ведь полный смысл любой вещи раскрывается лишь через соотнесение ее с Абсолютом. В самом деле, как мы видели - всякий смысл требует интерпретации, но и то, посредством чего он интерпретируется, также должно быть осмысленным и, следовательно, также нуждается в интерпретации. Мы сталкиваемся, таким

образом, с регрессией в бесконечность. Оборвать эту бесконечность произвольным образом не представляется возможным - так как это привело бы к полному уничтожению смысла. Ведь если последнее звено в цепочке интерпретаций не осмысленно - то не осмысленно и предшествующее звено и, следовательно, лишаются смысла и все прочие звенья этой цепочки. Следовательно, смысл может существовать лишь в форме бесконечной иерархии контекстов, в виде уходящей в бесконечность совокупности встроенных друг в друга смысловых горизонтов.

Способность человека находить в себе, раскрывать для себя новые смыслы - т.е. способность к дискурсивному мышлению, предполагает предсуществование этого нового, раскрываемого смысла - иначе мышление представляло бы собой творение из ничего. Для того чтобы наше познание могло развиваться, двигаться вперед - одно должно уже изначально иметь перед собой сам предмет знания - хотя бы в форме некоего неизвестного «Х», требующего далее раскрытия. (Как это прекрасно показал в свое время С.Л. Франк [31]). Ведь мысль не может двигаться в пустоту - чтобы познавать, нужно предварительно знать то, что мы не знаем - именно в качестве неизвестного, требующего постижения, раскрытия. Следовательно, «мировое целое» (Умопостигаемый универсум) - предшествует любому акту познания в качестве единого и универсального предмета познания - обеспечивающего, таким образом, саму возможность познания.

Присутствие в душе Абсолюта означает, что наша душа, наше «Я» - есть нечто бесконечное, обладающее неизмеримой глубиной, бесконечным, ничем не ограниченным содержанием. Можно сказать, что наше «Я» - есть бесконечный «резервуар» знания, содержит в себе бесконечную по объему информацию. Никакое конечное и, вместе с тем, полное описание содержания нашей души в таком случае не возможно. Отсюда, как уже отмечалось, вытекает принципиальная невозможность компьютерной имитации конкретной человеческой личности. Невозможно «переселить» конкретное «Я» в компьютер - как это некоторые энтузиасты себе воображают. Такой метод «достижения бессмертия души» - абсолютно исключается - именно в силу бесконечности содержания, составляющего наше «Я». В самом деле, если бы это было достижимо, то это привело бы к парадоксальной возможности «размножить» собственное «Я» - например, запустив полное описание собственной личности сразу в несколько компьютеров. Но это абсурдно - ибо противоречит сущностной единичности «Я». Мое «Я» может существовать лишь «в одном экземпляре». Оно не может быть каким-либо образом «скопировано» или «клонировано». Уже отсюда следует бесконечность содержания моего «Я» - ведь только бесконечное содержание не может быть «скопировано», размножено.

Наличие Абсолюта в душе означает, что наша личность, индивидуальность никоим образом не может быть ограничена, втиснута в

какие-то рамки. «Я» всегда больше любого своего частного определения, всегда способно дистанцироваться от любого своего окончательного образа.

Нам могут, однако, справедливо возразить: Бог - это реальный творец мира - реальный источник всякого бытия. Открытый же нами в собственной душе Абсолют - это, в лучшем случае, основание лишь нашей собственной чувственной, интеллектуальной и эмоционально-волевой душевной жизни. Таким образом, нам нужно еще показать, что Абсолют, являющийся глубинным основанием нашей собственной душевной жизни, является также и основанием всякой другой душевной жизни, всякого вообще бытия во Вселенной. Подлинный Абсолют с необходимостью представляет собой нечто обладающее надындивидуальным статусом, есть нечто поистине всеобщее и универсальное. Дойдя до предельных оснований собственной души, мы теперь должны, по совету Блаженного Августина, «перешагнуть через самого себя», выйти за пределы собственного «Я» - чтобы, с одной стороны, «познать Вселенную и богов», а с другой «обрести себя ограниченным» - т.е. увидеть себя не просто Абсолютом, но Абсолютом «участненным» (термин Л.П. Карсавина), обладающим определенной индивидуальностью, и существующим наряду с другими «участненными Абсолютами». Этот дальнейший необходимый шаг нашего исследования мы и осуществим в следующем разделе нашей работы.

3.3 Я в Боге

Итак, нам необходимо показать, что обнаруженный нами внутри собственной души «Умопостигаемый универсум» - совокупность всего того, что только возможно помыслить, представить, пережить - не есть нечто только субъективное, существующее лишь внутри моего «Я», но, напротив, есть единая, всеобщая надындивидуальная основа всякого «Я», есть не только потенция моих собственных чувственных переживаний, но есть также и потенция любых возможных переживаний, любых возможных актуальных содержаний во Вселенной.

По существу, Бог должен мыслиться как единая (надындивидуальная) почва в которой укоренено каждое индивидуальное существо во Вселенной. Именно укорененность в Боге и позволяет нам мыслить мир как нечто существующее объективно, «вне моего сознания», независимо от моего «Я» и, соответственно, позволяет нам осознать, что наша собственная душа есть нечто относительно обособленное от остального мира, приватное, есть конкретное «Я», противопоставленное «не-Я».

Есть все основания полагать, что нам непосредственно дан лишь наш собственный «внутренний мир» - мир наших субъективных переживаний. То, что мы видим, слышим, осязаем, представляем, мыслим - есть лишь наши собственные ощущения, образы представлений, мысли - которые существуют «внутри» нашего «Я», являются лишь модификациями нашей собственной

души. Но, тем не менее, мы обычно полагаем, что «за» этими чувственными образами, «за» нашими мыслями - стоят «сами вещи» - некая объективная реальность, на которую направлена наша познавательная активность. Мы познаем, хотя и в субъективной форме, но, тем не менее, объективные вещи.

Однако, если все, что дано нам в опыте - это лишь наши собственные субъективные состояния, «феномены» - то возникает естественный вопрос: как же мы можем познавать «сами вещи», если они нам непосредственно недоступны? Не ясно даже как мы способны хотя бы догадаться, что вне нас, вне нашей души может существовать еще что-то - какой-то мир «вещей в себе» или «объективная реальность». Заметим, что сама мысль о том, что мы «видим лишь собственные образы», а не «сами вещи», вытекает из общеизвестной физиологической теории восприятия, согласно которой всякое восприятие является опосредованным (мы видим не вещи, а свет отраженный от вещей, но и не сам свет, а результат его воздействия на сетчатку глаза и т.д., то же самое утверждается и в отношении других чувственных модальностей). Но легко понять, что теория, утверждающая исключительно опосредованный характер всякого познания («репрезентационизм») - внутренне противоречива, поскольку неявно предполагает существование непосредственного знания о самом наличии опосредования и о механизмах этого опосредования.

Существуют два подхода к решению этого парадокса: либо мы можем вообще отказаться от субъект-объектной онтологии - от противопоставления «мира субъективного» и «объективной реальности», либо мы должны признать, что наша душа на каком-то уровне «разомкнута» - имеет «прямой доступ» к внеположной ей реальности, прямой доступ к «самим вещам», оставаясь, при этом, на другом уровне замкнутой в себе.

Рассмотрим вначале вкратце первый подход. Устранить противопоставление субъекта и объекта - это означает уничтожить границу между «миром сознания» и «миром вещей в себе». Но тогда мы должны отказаться от различения образа и самой вещи, мысли и мыслимого предмета. Отождествление мысли и предмета мысли многим философам представляется неприемлемым, т.к. помыслить можно все что угодно, даже нечто такое, чего нет на самом деле. Поэтому ограничиваются лишь отождествлением образов и вещей. Нам говорят: то, что мы видим, осязаем - это и есть «сами вещи». Ощущения, в таком случае, превращаются в объективные свойства самих вещей. Никакой иной реальности за пределами того мира, который мы непосредственно чувственно воспринимаем, не существует. Нет двух миров: видимого мира в душе и мира «вещей в себе» за пределами души. Всякий «иной мир» - есть лишь конструкция нашего собственного разума, нечто фиктивное, не имеющее прямого отношения к действительности. Действительность же непосредственно («в подлиннике»), а не репрезентативно, дана нам в восприятии.

Само восприятие в таком случае должно мыслиться не как некое «копирование» или «отражение» внеположной действительности, а как прямое

«схватывание» самой этой внешней нашему «Я» реальности. Сознание здесь не замкнутая сфера переживаний, а совокупность «интенциональных актов» - познавательных действий, направленных на предметы. (Сознание с этой точки зрения подобно «свету», который как бы лишь «освещает» те или иные фрагменты подлинного бытия, а отнюдь не творит в себе «копии» внеположных вещей).

Мы описали так называемую «интуитивистскую теорию восприятия», которая в тех или иных модификациях (интуитивизм, неореализм, феноменология и др.) фактически до сих пор господствует в современной философии. (Основателем этой концепции в современной философии был основатель «интуитивизма» А. Бергсон). С нашей точки зрения эта концепция имеет, по крайней мере, два фундаментальных недостатка. Во-первых, она ведет к отрицанию онтологической значимости научного мировоззрения. Если реальность - это и есть то, что я непосредственно чувственно воспринимаю, то наука (например, физика), которая утверждает о вещах нечто иное, отличное от непосредственной видимости (говорит нам, например, об атомах, электромагнитных волнах и тому подобных «невидимых» вещах, стоящих «за» образами и детерминирующих эти образы), в таком случае говорит нам нечто ложное, не имеющее отношения к «самим вещам». Существование науки оправдывается в таком случае лишь ее практической полезностью, которая, однако, в этом случае никаким образом не может быть объяснена, представляется чем-то загадочным, парадоксальным. В самом деле, каким образом «научная картина мира», заведомо искажающая реальность, может способствовать успешности нашей деятельности в пределах этой реальности? Под сомнение ставится не только онтологическая значимость таких наук как физика, химия, но и также, более специально, ставятся под вопрос физиологические теории восприятия, в частности, теория зрительного восприятия, поскольку последняя, безусловно, предполагает репрезентативный характер познания окружающего мира посредством зрения. Придумать какую-то другую теорию зрения, которая допускала бы «прямое видение» самих вещей не представляется возможным. Для создания такой альтернативной теории просто нет никаких научных оснований. (Попытку создать психологическую теорию «прямого видения» предпринял в свое время Дж. Гибсон [32]. Однако и он не решился утверждать, что мы «видим сами вещи». Непосредственный предмет видения, по Гибсону, - это «световой поток», из которого субъект непосредственно извлекает информацию об объектах восприятия).

Другой недостаток «интуитивизма» - эта теория не позволяет объяснить, откуда же берется это пресловутое «удвоение реальности», почему мы склонны мыслить «за» феноменами какие-то «подлинные вещи», как вообще может возникнуть идея какой-то «запредельной», «трансцендентной», внефеноменальной реальности. Идея «трансцендентного предмета» предполагает, с одной стороны, существование некой «границы» между «Я» и

«не-Я», а с другой стороны, предполагает возможность «трансцендирования» (перехода) через эту границу. Если нет границы, как утверждает интуитивизм, то нет и, в подлинном смысле этого слова, «выхода» за пределы этой границы (за пределы себя) в акте познания. Следовательно, не может быть и какой-либо идеи «трансцендентной реальности». Кроме того, «интуитивизм», противопоставляя «Я» и содержание сознания (которое непосредственно относится к «вещному миру»), ведет к полной бессодержательности «Я» («Я» - с необходимостью мыслится как «ничто») и, следовательно, полной его непознаваемости. С этих позиций невозможно ни обосновать себестождественность «Я», ни понять, чем одно «Я» может отличаться от другого «Я» и, следовательно, невозможно обосновать множественность субъектов.

Чтобы преодолеть все эти недостатки нам, очевидно, придется обратиться к другой объяснительной схеме, сохраняющей субъект-объектную онтологию (так как без нее наука утрачивает свой объективный смысл), но, при этом, допускающей наряду с опосредованным восприятием действительности, также и возможность ее «прямого» (неопосредованного) постижения. Ясно, что опосредованное знание дает нам чувственное восприятие. Тогда «прямой доступ» к вещам мы можем иметь лишь через мышление. Иными словами, хотя мы видим, осязаем, обоняем и т.п. не «сами вещи», но лишь их субъективные «копии» (репрезентации), но мыслим мы в конечном итоге «сами вещи». Таким образом, мы принимаем здесь парменидов принцип «тождества бытия и мышления»: «одно и то же мысль и то, о чем она существует». Теория познания, основанная на идее тождества бытия и мышления восходит к «теории идей» Платона (истинное бытие у Платона – это и есть «мир идей», Умопостигаемый универсум, который существует независимо от эмпирического субъекта и к которому последний способен лишь «приобщаться»), она также развивалась неоплатониками, а в Новейшее время – в немецком абсолютном идеализме начала XIX века (Фихте, Шеллинг, Гегель).

Мышление, с этой точки зрения, - это и есть обнаружение в нас подлинного бытия самих вещей, как они существуют сами по себе, безотносительно к нашему сознанию. Только в этом случае оправдано и само существование мышления, а также существование науки. Если бы восприятие давало нам полное и адекватное знание о вещах, никакое мышление, никакие науки были бы не нужны. То, что мы видим - то и существовало бы «в реальности» и всякого рода внешние объяснения этой видимой реальности, отличные от ее простого описания, были бы, в лучшем случае, просто излишни, в худшем - вводили бы в заблуждение.

Как подчеркивал еще Аристотель, наука есть постижение скрытой сущности («самобытного бытия») вещей. Она необходима и возможна лишь потому, что сущность скрыта от непосредственного восприятия («видимости»). Лишь мышление способно прикинуть сквозь «видимость» к истинной сущности вещей. Если даже и мышление не объективно, не дает нам доступа к

подлинному, внеположному миру, то мы оказываемся абсолютно замкнутыми в собственной субъективности. Мы не можем, в таком случае, даже помыслить «мир вне нас». Ведь невозможно сконструировать «объективность» из элементов, целиком принадлежащих сфере субъективного. Идея «объективного» была бы тогда лишь «субъективной идеей» - и никакого отношения к подлинной объективности, к миру «вне нас» не имела. Но в таком случае и сама «субъективность» лишалась бы статуса отдельного, частного бытия, чего-то ограниченного. Поскольку же я мыслю себя ограниченным, я тем самым мыслю и то «безграничное» («объективное») от которого я отграничен. Следовательно, мышление должно обладать способностью непосредственно указывать за пределы «частного бытия» субъекта, должно каким-то образом «схватывать» «сами вещи».

Отсюда, однако, не следует, что всякое мышление абсолютно объективно и потому безусловно истинно (т.к. полностью совпадает со своим предметом). Мышление объективно (совпадает с предметом) лишь в своей основе. Существует, очевидно, «субъективное» мышление - процесс постепенного рефлексивного раскрытия содержания предмета мысли. Этот процесс субъективен, «частен», протекает в сознании конкретного индивида. Но содержание того, что схватывается в этом процессе мышления - вполне объективно - это и есть «сама реальность» как она существует вне и независимо от субъекта. Но эта реальность в каждом мыслительном акте раскрывается лишь частично, неполно. Эта неполнота - и есть «субъективная» сторона мышления. Именно неполнота есть основание ложного, основание заблуждений. Здесь, однако, нужно более детально рассмотреть природу той реальности, которая, как мы полагаем, «подлинно» (нерепрезентативно) дана нам в мышлении.

Ясно, что мыслить можно лишь собственные мысли (даже если они и есть «сами вещи»). Это положение - простая тавтология, оно не может быть даже оспорено. Следовательно, «надындивидуальная», объективная реальность, открывающаяся «в подлиннике» в мышлении, - есть реальность тождественная по своей природе нашей мысли, реальность «мыслеподобная», вневещная. Это не мир объектов, но «мир идей». Но идея есть не что иное, как смысл. Смысл же можно истолковать, как мы показали выше, как «потенциальное бытие». Следовательно, данная в мышлении «трансцендентная реальность» - есть «мир смыслов» или «мир потенциалов». Смыслы, как отмечалось, не существуют по отдельности. Они существуют как аспекты единого «смыслового поля». Именно «смысловое поле» и составляет основу нашего индивидуального мышления - основу «дианоэи» и «ноэзиса». Утверждать объективную, надындивидуальную основу мышления - это, в таком случае, то же самое, что утверждать надындивидуальный статус «смыслового поля».

«Смысловое поле», как мы установили в предыдущем разделе работы, взятое с учетом всех возможных «виртуальных» личностей, с необходимостью содержит в себе «Умопостигаемый универсум», т.е. Абсолют - все, что в

принципе возможно помыслить. Следовательно, надындивидуальная реальность, являющаяся непосредственным содержанием моего мышления, - это и есть Абсолют. Таким образом, Абсолют, который я обнаруживаю в себе, оказывается не просто основанием моего «Я», моей личности, но обладает надындивидуальным статусом, является одновременно основанием всякого «Я», всякой личности вообще.

В моем опыте надындивидуальный Абсолют непосредственно дан мне в качестве идеи «объективной реальности» как таковой, т.е. в виде идеи Мира, запредельного моему чувственному восприятию. Легко понять, что идея «объективной реальности» сама по себе ведет нас к обнаружению в себе надындивидуального Абсолюта. В самом деле, эта идея, очевидно, по самому своему смыслу должна указывать за пределы моего «Я», указывать на эту самую «объективную реальность», существующую за пределами меня самого. Однако указать я могу лишь на то, что так или иначе присутствует в моем опыте. Следовательно, если указание на «объективную реальность» осуществимо, то она, эта реальность, должна «в подлиннике» присутствовать в моем опыте. Но мое «Я», как мы установили выше, должно непосредственно совпадать с моим действительным и возможным опытом - я есть все то, что мне дано, все то, что я так или иначе переживаю, а также могу пережить. В противном случае «Я» оказывается трансцендентным по отношению к содержанию собственного опыта, и, следовательно, само не представлено в этом опыте. О таком «Я» мы, конечно, ничего знать не можем. Значит и никакой идеи трансцендентного опыта «Я» быть у нас не может. Таким образом, если «объективная реальность» в подлиннике присутствует в моем опыте (иначе я не мог бы на нее указывать), то она есть часть меня самого. Но, по самому смыслу этого понятия, «объективная реальность» - это то, что находится за пределами меня. Следовательно, она должна одновременно пребывать и во мне (как нечто, представленное в моем опыте) и вне меня. Так оно, конечно, и должно быть: идея «трансцендентного», именно как моя идея, должна быть «во мне», но по своему смыслу - она означает нечто, находящееся вне меня. Это как бы идея, отрицающая собственную субъективность, свою причастность только к «внутреннему миру». Эта идея, следовательно, есть нечто «имманентно-трансцендентное».

Эти парадоксы разрешаются, если мы постулируем многослойную онтологическую структуру нашей души - ее замкнутость на уровне чувственности (мы чувственно воспринимаем лишь собственные образы, а не сами вещи) и «разомкнутость» на уровне мышления (мы мыслим «сами вещи»). С этой точки зрения Вселенная одновременно трансцендентна моему «Я» (на уровне чувственности) и имманентна «Я» (на уровне мышления). Иными словами, в сфере чувственного бытия я обнаруживаю себя внутри Мира в качестве его крайне малой и незначительной части. В сфере же мысли - Мир оказывается частью меня самого (как предмет моего мышления), я содержу весь Мир в себе как основу собственного «Я». Следовательно, Мир

одновременно и имманентен и трансцендентен моей душе. Это и позволяет нам иметь осмысленную идею «трансцендентной реальности».

Разомкнутость души именно на уровне мышления – есть, как мы видели, требование, по сути вытекающее из анализа самой природы мышления. Цель мышления – получение истины. Если мы что-либо каким-либо образом аргументируем, то мы тем самым уже принимаем тезис об объективном, надындивидуальном статусе нашей мысли. В противном случае - если мышление чисто субъективно, есть лишь нечто «происходящее у меня в голове», то оно не имеет никакой силы «вне моей головы» - ничего не может ни доказать, ни опровергнуть. Более того, оно не имеет силы даже и в отношении самого мыслящего субъекта. Если я «хозяин собственной мысли» – именно от меня зависит: что есть истина, а что есть ложь. Не я подчинен истине, но истина подчинена мне. Но тогда я не могу что-либо доказательно аргументировать, даже адресуясь к самому себе. Мышление, в таком случае, вообще невозможно: абсурдно прибегать к какой-либо аргументации, если заранее известно, что она не имеет никакой силы утвердить объективную (общезначимую) или хотя бы значимую (обязательную) для самого мыслящего субъекта истину. Но в таком случае и сама концепция «субъективности мышления» - не может быть рационально обоснована – любая такая концепция неизбежно будет опровергать саму себя.

Итак, если мышление вообще что-либо значит, то оно «объективно» (общезначимо), т.е. открывает нам доступ к реальности за пределами нашего индивидуального «Я», за пределами «чувственного слоя» нашей души. Трансцендентный мир непосредственно (в подлиннике) дан мне в виде идеи «Мира в целом», идеи «совокупного бытия всего сущего». Ясно, что данный мне в мышлении «Мир в целом» не тождественен чувственно постигаемому, материальному Космосу. Иначе мы обладали бы абсолютным всезнанием относительно этого материального мира. Поскольку этот «умопостигаемый Мир» тождественен универсальному, надындивидуальному «смысловому полю», его следует истолковать как «потенциальную изнанку» чувственного Космоса или, вернее говоря, как «потенциальное лоно бытия» из которого этот Космос в том или ином смысле «возникает». Действительно, «смысловое поле» есть основание моих ощущений. Чувственность и смыслы соотносятся как актуальное и потенциальное. Надындивидуальное «смысловое поле», таким образом, есть общая, универсальная потенциальная основа любых чувственных переживаний любых субъектов. Вместе с тем, нет никаких оснований думать, что актуальное чувственное бытие обладает какой-либо интересубъективной природой. То, что мне чувственно дано - это лишь мои ощущения, существующие лишь во мне, доступные лишь мне. Пространство и время, в котором мои ощущения локализованы, - это мое собственное внутреннее пространство и время, существующее также лишь приватно, субъективно.

Субъективность чувственной реальности непосредственно отражается в современной неклассической физике. Так, теория относительности отрицает

объективность чувственно постигаемого пространства и времени. Вне нас, объективно существует лишь «пространственно-временной континуум», который в каждом субъекте особым образом распадается на его индивидуальное пространство и время. Квантовая теория также непосредственно указывает, что объективным, надындивидуальным статусом обладают не чувственно воспринимаемые вещи (например, траектории частиц или какие-либо локализованные в пространстве и времени события), но лишь некие «объективные тенденции» или «потенции». Таким образом, и наука также указывает нам на то, что «чувственное» (актуальное), локализованное в пространстве и времени бытие - существуют лишь индивидуально, субъективно. Надындивидуальным же, объективным бытием обладает лишь «мир потенциалов», находящийся вне пространства и времени (но в «пространстве-времени» теории относительности – это «пространство-время» можно понимать как единую потенцию отдельно существующих лишь для отдельных индивидов чувственного пространства и чувственного времени).

Все это не означает, что мы отрицаем актуальное бытие неодушевленных вещей, что мы встали на точку зрения Беркли и мыслим мир как совокупность «духов» и Бога, причем последний и вкладывает в индивидуальные души ощущения. Неодушевленные вещи вполне могут обладать своими собственными «чувственными переживаниями», своим собственным приватным «актуальным бытием». Мы лишь утверждаем, что в сфере актуального, чувственного бытия нет никакой всеобщности, единства. Эта сфера распадается на множество лишь внешним образом действующих друг на друга «монад», которые, однако, связаны друг с другом на сверхчувственном уровне, в сфере потенциального бытия - ибо они укоренены в единой надындивидуальной сверхчувственной основе - в Абсолюте. Абсолют, с этой точки зрения, есть не что иное, как «точка», в которой все единичные «монады», души, вообще любые индивидуальные существа «соприкасаются», сливаются в единое целое. Эта сфера, в которой все единичные (в чувственном плане) вещи единосущны, тождественны в своем бытии.

Напомним, что наша концепция «Я» основана на идее имманентности «Я» и содержания сознания (не существует трансцендентного содержимому сознания «Я»). Вместе с тем, мы пришли к выводу, что смысловое поле, а, следовательно, и любое смысловое содержание нашего сознания, обладает надындивидуальной природой. Совместить эти две идеи: тождество «Я» любому содержанию сознания и надындивидуальность смыслового поля, можно лишь постулируя тождество «Я» именно определенным образом организованной целостной системе всех моих возможных (чувственных и сверхчувственных) переживаний, т.е. моему «метафизическому Я». При этом отдельные «смысловые единицы», сами по себе, лишены индивидуальности, обладают надындивидуальным статусом и обретают принадлежность к некому «Я» лишь, когда включены в целостную систему конкретного «метафизического Я». Т.о. элементы смыслового поля, могут одновременно

быть «частью» различных «Я», в каждом из них обретая специфический индивидуальный «смысловой контекст». (Подобно тому, как одни и те же буквы и слова входят одновременно в состав различных книг, обретая в каждой из них специфическое «индивидуальное» смысловое содержание). Чувственное содержание каждого сознания, напротив, является, с нашей точки зрения, сугубо приватным, принадлежащим конкретному «Я» и не имеющим существования вне этого конкретного «Я».

Как соотносятся в таком случае чувственный Космос («Природа») и Абсолют? Ясно, что Космос - есть лишь временная развертка тех потенциалов, которые изначально, сверхвременным образом присутствуют в Абсолюте. Но Абсолют есть «Умопостигаемый универсум». Следовательно, в нем, наряду с потенциальными того Космоса, в котором мы себя непосредственно обнаруживаем, должны содержаться и потенциалы любых возможных (мыслимых) миров. Это также объясняет тот факт, что обладание Абсолютом в душе не делает нас всезнающими в отношении чувственной действительности, - в отношении, в частности, нашего собственного прошлого и будущего. Зная Абсолют, мы знаем лишь, что вообще возможно и что не возможно. Но мы не знаем, какие именно возможности перейдут в действительность в тот или иной момент времени. Мы, также, не знаем априори, в каком из возможных миров мы находимся - это можно установить только из опыта. Следовательно, наука о Космосе, о чувственной реальности с необходимостью должна базироваться на опыте. Лишь математика чисто априорна, поскольку исследует чистые структуры самого мышления, т.е., в конечном итоге, исследует структуру Абсолюта. Здесь предмет мышления и само мышление полностью совпадают - что и обеспечивает абсолютную достоверность (необходимую истинность) математических результатов. Всеобщность же и общезначимость математики обеспечивается надындивидуальным статусом исследуемого ей «Умопостигаемого универсума». Таким образом, математика есть как бы форма непосредственного богопознания (Отсюда становится понятным мотив обожествления чисел неоплатониками). Физика же исследует проекции «божественного ума» в чувственную реальность, в мир актуального бытия, т.е. имеет дело не с «божественным», но лишь с «богоподобным».

Тождество «Я» и Абсолюта, непосредственное присутствие Абсолюта во мне, - по видимости уравнивает все души, все личности. Если каждый есть Абсолют, причем один и тот же нумерически тождественный Абсолют, то как же мы можем отличаться друг от друга? В чем тогда может заключаться уникальная индивидуальность каждой конкретной личности?

Если я есть Абсолют, но и всякое существо (другое «Я») - также есть Абсолют, то это может означать лишь, что я - это «участнический Абсолют». Однако в чем может заключаться это «участие»? Отнюдь, конечно, не в том, что я есть некоторая «часть» Абсолюта, что мое «Я» содержит в себе лишь какую-то часть содержания, составляющего «Умопостигаемый универсум». Следует признать, что весь «Умопостигаемый универсум» целиком и

полностью присутствует в составе моей (и любой другой) «метафизической личности». В таком случае «участие» может заключаться лишь в определенном порядке «развертки» Абсолюта при переходе от «метафизической» к «эмпирической» личности. Наша «метафизическая личность», таким образом, весьма подобна лейбницевской «монаде» - она также содержит в себе «в свернутом виде» весь Универсум, но этот Универсум представлен в каждой «личности-монаде» «в определенном ракурсе», т.е. каждая личность представляет собой как бы некий «частный взгляд» на целый Универсум. «Индивидуальный ракурс», образующий «самость» (уникальную индивидуальность) каждой «монады», целиком и полностью определяется уникальной «программой развертки» Универсума в данной «монаде» (т.е. предзаданным, существующим «от Вечности» порядком актуализации свернутых содержаний Абсолюта). Индивидуальность каждой «программы развертки», очевидно, зависит от наших свободных выборов и т.о., наша индивидуальность коренится в сфере волеий и аффектов, детерминирующих наше поведение.

Отличие от лейбницевских «монад» лишь в том, что каждая «личность-монада» является не «зеркалом Универсума», не отдельной субстанцией, содержащей в себе точную копию Универсума, но самим Универсумом (Абсолютом), как он существует сам по себе в некой конкретной индивидуальной перспективе собственной саморазвертки.

Бытие, таким образом, в целом представляется трехслойным. В основании бытия лежит Абсолют - сверхиндивидуальное, сверхчувственное основание чувственного Космоса. Второй «слой» - это чувственный Космос, существующий в виде совокупности внешним образом взаимодействующих друг с другом, относительно замкнутых в себе «монад». Между этими двумя «слоями» бытия находится «третий» слой - сам механизм актуализации, переводящий потенции в акт (субъективно данный как воля и аффекты).

Описанная структура бытия не является надуманной - она непосредственно раскрывается посредством анализа содержания собственной души. Наша душа - есть как бы «срез» через все «слои» бытия. Она принадлежит всем трем мирам. Чувственность в ней - это и есть Космос (ведь Космос и существует в виде совокупности чувственных «сознаний» отдельных «монад»). Сфера смыслов - непосредственно обнаруживает в себе Абсолют, как собственное основание. В сфере смысла мы выходим за пределы собственного «Я», постигаем Абсолют как надындивидуальную сущность - в его полноте и отдельности от чувственного Мира. «Механизм актуализации» - открывается нам как аффективно-волевая сфера. Именно в этой сфере, обеспечивающей особенности индивидуальной чувственной развертки Абсолюта, рождается наша индивидуальность, уникальная «самость».

Рефлексивность нашей души, т.е. феномен «сознания», онтологически возможен лишь в силу укорененности нашего «Я» в Абсолюте. Чтобы понять, что «я - это я», я должен понять, что есть некое «не-я» - всеобъемлющее бытие,

от которого я непосредственно отличен. Но отсюда следует, что «не-я» также должно быть каким-то образом включено в состав моего опыта, дано мне и, следовательно, также включено в состав моего «Я». «Трансцендентность, не данная никаким образом в опыте» - это пустое слово. Ведь осмысленность понятиям придает лишь бытие, на которое они, так или иначе, «указывают». Но указывать можно лишь на то, что есть в опыте. Следовательно, мы можем указать «за пределы себя» лишь постольку, поскольку не тождественны сами себе, непосредственно включены в состав надындивидуального целого (Абсолюта). Чтобы акт рефлексии состоялся, я должен увидеть собственное «Я» в его непосредственном соотношении с «не-Я», т.е. я должен «выйти из себя», «встать на точку зрения Бога» - поистине надындивидуальную точку зрения. Выходя из себя, я трансцендирую в Абсолют. Я смотрю на мир с точки зрения Абсолюта, с точки зрения Вечности. Это и есть «объективный» взгляд на Мир, свойственный нашему мышлению.

Вместе с тем, взгляд на Мир «с точки зрения Бога» - это и есть философский взгляд на Мир. Философия по своей сути - это рефлексивная деятельность. Философствуя, мы сходим с чисто объектной установки частных наук, и принимаем во внимание, во-первых, знание субъекта о мире (как нечто отличное от самого этого мира), и, во-вторых, принимаем во внимание самого субъекта познания («Я»). Задача философии - создать целостное мирозерцание, в котором субъект и его знание занимали бы вполне определенное место в Универсуме. Иными словами, основная задача философии - «встроить» субъекта (душу, сознание, «Я») в общую структуру бытия. Но это возможно лишь на основе рефлексивной установки, которая, как мы видели, требует нашей причастности к Абсолюту, трансцендируя к которому мы и можем различать «Я» и «не-Я», и, таким образом, можем задаваться вопросом об их соотношении, т.е. философствовать.

Философия, таким образом, невозможна без Бога (поскольку по своей природе и есть «взирание» на Мир с «божественной» точки зрения). Следовательно, «атеистическая философия» - это нонсенс. Упразднение универсальной надындивидуальной основы бытия - лишает нас и возможности философствовать. С другой стороны, сам факт существования философии - и есть непосредственное доказательство существования Бога.

Задача философии - раскрыть «общий план мироздания» - выполняема лишь в том случае, если само мироздание во всей своей полноте присутствует в нашем опыте, т.е. если мы имеем Бога в своей душе. Мир может быть разгадан лишь в том случае, если мы его сотворцы - непосредственно причастны к началу, творящему бытие. Мир постижим в силу того, что в нас самих заложен принцип, управляющий мирами, поскольку этот принцип - есть и наше собственное основание. Иными словами, Мир может быть понят нами, поскольку мы внутренне с ним соединены в одно целое, есть одно целое с этим Миром. Только внутренне родственный нам мир постижим для нас.

Конечная цель научного познания, как нам представляется - это и есть раскрытие (хотя бы частичное) той трансцендентной реальности, которая стоит «за» чувственным, физическим Космосом и является его основанием. Можно сказать, что наука пытаясь объяснить мир, стремится восстановить «программу», на основе которой этот мир творится и функционирует. Эта «программа» - и есть совокупность «законов природы». Законы природы, очевидно, не есть часть той физической реальности, которая им подчинена. Они относятся к иному, «идеальному» (сверхчувственному, сверхвременному) уровню реальности. Но они существуют вполне объективно, независимо от нас - было бы нелепо думать, что законы природы существуют лишь у нас «в голове». Следовательно, существует особый, надындивидуальный «программный» уровень реальности - который и является предметом научного постижения. Этим и объясняется тот, на первый взгляд странный факт, что научные конструкции не изоморфны той «чувственной» реальности, которую они призваны объяснять (например, «пространственно-временной континуум» теории относительности неизоморфен чувственно постигаемым, вполне абсолютным, существующим независимо друг от друга пространству и времени). Теоретическая наука возможна лишь постольку, поскольку наша душа непосредственно причастна этому «программному» уровню реальности, сама действуют на основе той же самой «Программы», которой подчинен весь остальной мир.

Через посредство Абсолюта мы не только способны постигать «объективную реальность», природу, но и обретаем способность постигать существование «другого» - существование других людей, как самостоятельных, подобных нам существ, наделенных свободой воли. Мы способны мыслить «другие «Я» лишь постольку, поскольку они подлинно присутствуют в составе нашего опыта, в составе нашего собственного «Я» - именно как «другие Я». Абсолют обеспечивает нам и возможность взаимопонимания. Мы понимаем слова и мысли друг друга - лишь постольку, поскольку эти мысли - не есть только нечто «наше собственное», но также и нечто универсальное, всеобщее в своей основе. Если бы каждый мыслил лишь свои собственные индивидуальные мысли, то не было и никакой гарантии, что другие используют ту же систему смыслов, что и я и, таким образом, способны адекватно понимать то, что я им пытаюсь сообщить. Чисто приватный мир несообщим другому (как убедительно доказывал Л. Витгенштейн). Но это не означает, что приватной реальности не существует. Я способен сообщать другому свои приватные мысли, чувства, ощущения - лишь соотносясь с ним через ту общую надындивидуальную почву, в которой мы с ним совместно укоренены. Следовательно, Абсолют, есть основание не только познания природы, но и необходимое основание социальной жизни, морали, нравственных чувств. Собственно и этическая ценность человека, его достоинство, смысл его жизни в конечном итоге определяется укорененностью именно «человеческого в

человеке» в самих основаниях бытия, т.е. в Боге. Нравственная философия, следовательно, также должна опираться на теологию.

Таким образом, философия невозможна без теологии. Последняя, как наука о предельных основаниях бытия, есть необходимый раздел философского знания. Теология, как мы видим, обосновывает саму возможность философии и с этой точки зрения «атеистическая философия» неизбежно упраздняет саму себя, не находя вне Бога оснований для своих мирозерцательных устремлений. В свою очередь философия необходима для понимания смысла научных теорий. Таким образом, теология необходима не только для философии, но и для науки. Подлинное знание - это органический синтез теологии, философии и науки - есть то, что В. Соловьев обозначал как «свободная теософия».

Рассмотренная нами концепция «укорененность» человеческой души («Я») в Абсолюте позволяет нам переосмыслить подход к решению психофизической проблемы. Выше мы в качестве адекватного решения психофизической проблемы рассматривали дуализм физического и психического. Однако, идея укорененности «Я» в Абсолюте заставляет нас рассматривать физический мир как часть мира духовного – как компоненту смысловой реальности. В частности, «квантовый кристалл» о котором мы писали в п. 1.3, оказывается нечем иным, как подсистемой, локализованной внутри «смыслового поля». Мы видели, что свойства физической реальности и свойства смысловой реальности – практически идентичны (бескачественность, вневременность, внепространственность). Бескачественность физической реальности проявляется в том, что любые чувственные качества относятся с т.з. физики лишь к внутренним свойствам чувственного восприятия, т.к. сами физические объекты обладают лишь количественными свойствами, по отношению к которым «качества» выступают как некий произвольный субъективный способ «кодированного обозначения» того или иного количества (например, переживаемый цвет выступает в качестве «кодированного обозначения» определенного интервала длин электромагнитных волн). Чувственным пространству и времени соответствует единое абстрактное пространство-время теории относительности, которое само по себе не является ни пространством, ни временем, а некой абстрактной их комбинацией, лишь в сознании субъекта-наблюдателя разложимой (различным образом для каждого наблюдателя) на качественно различные и раздельно существующие пространство и время.

С другой стороны, анализ проблемы «трансцендентного предмета знания» приводит нас к идее «разомкнутости» нашей души на уровне мышления. Мышление с этой точки зрения – есть как бы род сверхчувственного восприятия. Причем восприятия непосредственного. В мышлении нам даны не репрезентации, а «сами вещи» в подлиннике. Если мы видим не вещи, а образы вещей, то мыслим мы сами вещи. Мышление – это и есть процесс самообнаружения реальности (бытия) в нашем сознании.

Правильнее было бы сказать: не мы мыслим вещи, но вещи мыслят сами себя в нас.

Но и сами вещи, в таком случае, - есть не что иное, как объективированные мысли или идеи, а мир, непосредственно открывающийся нам в мышлении, – есть некое подобие мира платоновских «идей». Именно этот «мир идей», открытый нашему «умному» восприятию, и, вместе с тем, выполняющий функцию «основания» для мира чувственно воспринимаемых феноменов, – и является, с нашей точки зрения, подлинным предметом научного постижения.

Научные теории, с этой точки зрения, раскрывают нам трансцендентную по отношению к «обыденному» (чувственному, жизненному) миру, но вполне объективную, не зависящую от эмпирического субъекта реальность. Все основные понятийные конструкции неклассической науки имеют отношение не к чувственно воспринимаемым вещам, но к некой их «сверхчувственной» основе – которая столь же реальна, как и мир «чувственных» предметов. Этим «многослойным» строением реальности, собственно, и объясняется тот странный факт, что научная картина мира оказывается неизоморфной той картине мира, которую дает нам чувственное восприятие.

Практическая применимость самых абстрактных научных теорий объясняется, в данном случае, тем, что, как уже было сказано, сверхчувственный «умопостигаемый» мир, открываемый наукой, является «основанием» мира чувственного, то есть, он, в некотором смысле, «порождает» этот мир и «управляет» этим миром.

Для пояснения нашей концепции воспользуемся «компьютерной» метафорой. Представим себе «чувственный» (жизненный) мир – как некое подобие изображения на мониторе компьютера. Тогда умопостигаемый мир, который и является, как мы полагаем, непосредственным предметом научного постижения, можно уподобить компьютерной программе, которая порождает данное изображение на мониторе и управляет этим изображением.

Задача научного исследования в таком случае подобна задаче восстановления компьютерной программы по характеру наблюдаемых на мониторе изображений. Эта задача, очевидно, разрешима однозначным образом только в том случае, если мы имеем прямой доступ к «программному» уровню реальности. Т.е., иными словами, если наше познающее «Я» имеет в качестве своей глубинной основы ту же самую «программу», которая порождает данную нашему «Я» чувственную реальность.

Итак, научное исследование можно представить себе как постепенное, но вместе с тем, прямое и непосредственное проникновение человеческого ума в трансцендентную по отношению к чувственной реальности идеальную «мирооснову» – особый сверхчувственный слой бытия, в котором изначально укоренено и наше собственное познающее «Я».

Какие преимущества дает нам эта точка зрения? Какими объяснительными возможностями она обладает?

Во-первых, она сохраняет обычное представление здравого смысла, согласно которому наука действительно познает объективную реальность, раскрывает подлинное устройство мира. При этом научные теории не следует рассматривать как некие «модели», изображающие чисто внешним образом свойства «вещей в себе» (в этом случае «вещи в себе», как убедительно показал Кант, были бы для нас совершенно не известны). Эти теории — и есть сам «природный мир», сама реальность как таковая. В частности, мы должны признать, что за математическими формулами физики не стоит ничего, кроме объективного смысла самих этих формул. Ведь достаточно очевидно, что знать можно лишь свои собственные знания. Если, при этом, мы также знаем и «вещи», то это может означать лишь, что вещи — это и есть знания («идеи»). «Вещь», в таком случае, — это и есть «правильное» (научное) знание о данной вещи. Только в этом случае научное знание — и есть знание самих вещей, есть постижение самой реальности. Таким образом, данная точка зрения разрешает нам прямо использовать полученные научные результаты для построения онтологической картины мира.

Во-вторых, эта точка зрения наиболее естественным образом объясняет отсутствие изоморфизма научной и обыденной картин мира. (То, что изоморфизм между ними отсутствует, — вполне очевидно. Достаточно вспомнить концепцию единого «пространственно-временного континуума» теории относительности и сравнить ее с реально воспринимаемым пространством и временем. Последние субъективно переживаются нами совершенно отдельно друг от друга — как совершенно различные сущности, обладающие не тождественными свойствами. Здесь трудно отделаться от впечатления, что наука говорит нам не о том мире, который мы непосредственно воспринимаем, а о каком-то другом мире, в котором пространство и время действительно едины, неотделимы друг от друга). Согласно предлагаемой концепции, научное знание действительно есть знание «не от мира сего», это знание непосредственно относится не к чувственно воспринимаемому миру «обыденного опыта», но к его сверхчувственной, умопостигаемой, (но, тем не менее, реально существующей) основе. Эта основа чувственного мира онтологически инородна «чувственной реальности», но родственна нашему мышлению — и именно поэтому она проницаема для человеческого разума.

Т.о., в-третьих, мы получаем, также, объяснение факта принципиальной познаваемости мира. Познание здесь — есть как бы снятие копии объективного мира посредством мышления. Но мысль может снять копию лишь с другой мысли. Следовательно, реальность постижима лишь в том случае, если в ней есть нечто мыслеподобное. Именно эта мыслеподобная, идеальная реальность (идеальная «мирооснова») и является предметом непосредственного научного постижения.

В-четвертых, мы получаем, также, естественное объяснение невозможности наглядно-образного представления объектов неклассической

науки. Мы не можем непротиворечивым образом наглядно представить себе устройство атома, наглядно представить электрон или фотон просто потому, что они, эти объекты, сами по себе лишены всяких наглядно представимых свойств. Они лишены качественности, пространственности и временности – т.е. представляют собой нечто сугубо абстрактное – нечто, что возможно лишь помыслить, но невозможно предметно вообразить.

В-пятых, данный подход позволяет объяснить специфическое для неклассических физических теорий «двухуровневое» описание реальности. В квантовой теории эта двухуровневость проявляется в виде дуализма описания физической системы посредством волновой функции и описания этой же системы посредством набора квантовых наблюдаемых (в акте измерения). (Частным случаем этого дуализма является волново-корпускулярный дуализм). В теории относительности также имеет место дуализм «динамической» и «статической» версий теории (изначальной версии А. Эйнштейна и «геометрической» версии Г. Минковского). Для согласования этих уровней описания требуются дополнительные постулаты, не вытекающие из первых принципов теории. В квантовой теории, таковым является постулат редукции волновой функции. В теории относительности согласование версий достигается путем введения себестождественного наблюдателя с фиксированной пространственно-временной траекторией, с которой отождествляется далее временная ось. С нашей точки зрения, этот дуализм непосредственно отражает двухуровневое, двухслойное строение самой реальности. Для описания этих уровней реальности требуются различные, даже несовместимые друг с другом, концептуальные средства, - требуются именно в силу их принципиальной онтологической разнородности. Необходимость согласовывающих эти уровни описания процедур наглядно показывает, что теоретический аппарат квантовой механики и теории относительности (в версии Минковского) не дает нам прямого описания той реальности, которую мы непосредственно чувственно воспринимаем.

Квантовая теория позволяет истолковать реальность, являющуюся непосредственным предметом научного постижения, как «мир потенциалов» – как потенциальную изнанку «актуального», пространственного и временного, чувственно воспринимаемого бытия. Потенциальный характер той реальности, которая непосредственно открывается нашему мышлению, объясняет, отчасти, почему мы, имея прямой и непосредственный доступ к «мирооснове», не обладаем, тем не менее, всезнанием в отношении мира эмпирического. Наше теоретическое знание имеет отношение лишь к «миру возможного» и только опосредованным образом может быть соотнесено с «миром действительного». Хотя «мир действительного» можно истолковать как продукт актуализации тех структур, которые изначально идеальным образом присутствуют в мире возможного, но сам этот процесс актуализации, его последовательность – не определяется, видимо, однозначным образом лишь устройством этого мира возможного. Отсюда проистекает неустранимая эмпиричность физики и

других естественных наук. Ведь априори мы можем знать лишь, что вообще возможно и что вообще не возможно, но не можем знать какие возможности и в каком порядке должны перейти в действительность. (Этим, в частности, объясняется видимая «неполнота» квантовой теории – ее неспособность делать предсказания на уровне конкретных единичных физических событий).

Развивая эту идею несколько в ином направлении можно сказать, что то, что непосредственно открывается нашему «умственному взору» («мир идей») есть (по Лейбницу) «Множество всех возможных миров» («Умопостигаемый универсум»). «Чувственный» (жизненный) мир человека – есть лишь один из этих возможных миров. Априори мы не знаем, в каком из этих «возможных миров» мы как «чувственные» (эмпирические, телесные) существа себя должны обнаружить. Раскрыть последнее можно лишь опытным путем. Именно поэтому наука, в частности физика, – есть наука опытная. Но, поскольку «действительный» мир есть актуализация одного из априори данных нашему уму «возможных миров», то возникает также и возможность теоретического предсказания новых фактов – она возникает в том случае, если мы каким-то образом (опираясь на уже известные факты) угадываем в каком из «возможных миров» мы оказались. По крайней мере, для каждого «возможного мира» нам априори известно, что вообще в этом мире возможно, а что не возможно. Этим объясняется, с одной стороны, предсказательная мощь научных теорий, а с другой стороны, объясняется причина отсутствия всезнания в отношении эмпирического мира.

Само «угадывание» того «идеального механизма», который управляет нашим миром – есть, конечно, не случайный процесс. Оно основано на систематическом выявлении тех «слоев» «жизненного мира», которые «оказывают сопротивление» нашей свободной воле и, тем самым, воспринимаются как система «внешних ограничений», накладываемых на нашу свободу «извне». Отсюда, кстати, следует, что свобода воли – есть необходимое условие существования науки как системы «объективного знания» - ведь выявить «объективное» (ограничивающее свободу) можно лишь обладая этой свободой.

Нужно также иметь в виду, что даже прямое постижение «мира возможного», которое, видимо, в чистом виде дано нам в форме математического и логического знания (именно так истолковал математическое и логическое знание Г.В. Лейбниц), требует значительного познавательного усилия – поскольку прямой доступ к «умопостигаемой» реальности – не есть еще доступ рефлексивный. Изначально он имеет форму непосредственного бессознательного тождества субъекта и объекта. Иными словами, изначально мы имеем «неявное» знание, которое необходимо отрефлексировать, перевести в осознанную форму – и этот процесс перевода может содержать ошибки, неясности, порождать ложные, не существующие в реальности умопостигаемые объекты (как это наглядно показывает история математики).

Если физическая реальность - это, по сути, разновидность духовной (смысловой) реальности, то, в плане психофизической проблемы это означает, что мы от дуализма материи и сознания переходим к идеалистическому монизму. Однако на функциональном уровне некий относительный дуализм физического и духовного, как мы далее увидим, сохраняется и в этом случае.

Мы видели, что натуралистические подходы к решению психофизической проблемы (функционализм, двухаспектный подход) сталкиваются с серьезными возражениями как концептуального, так и фактического характера. Истоки трудностей, как нам представляется, — как раз и заключается в натуралистическом истолковании самого сознания. Несмотря на неоспоримые успехи нейронаук, мы, тем не менее, сталкиваемся с огромными трудностями, когда пытаемся объяснить сознание как нечто производное от мозга, т. е. пытаемся истолковать его как природный феномен.

С одной стороны, мы обнаруживаем достаточно строгий параллелизм психических и физиологических явлений, который указывает на несомненную связь между мозгом и сознанием. С другой стороны, многие аспекты сознания, в особенности сам факт существования «внутреннего мира», «сферы субъективного» — не удается объяснить «научно», т. е. натуралистически. Создается впечатление, что натуралистический подход к объяснению сознания работает лишь до каких-то границ, за пределами которых он оказывается несостоятельным (или, по крайней мере, не достаточным).

Но именно такое положение дел и должно существовать с точки зрения предложенной нами концепции укорененности «Я» в Абсолюте.

Исходным для нас является понятие Абсолютного бытия (или Абсолютного «Я»), которое мыслится как «Универсум возможного опыта». Это совокупность всего того, что в принципе может быть дано мне (или любому другому разумному субъекту) «опытно», т. е. в переживании. За пределами «Универсума возможного опыта» ничего нет и быть не может. Всякая трансцендентность мыслима лишь как относительная трансцендентность. Иными словами, трансцендентный предмет допустим лишь в том случае, если его трансцендентность преодолевается имманентностью, т. е. всякий трансцендентный предмет должен быть в каком-то аспекте имманентен человеческому «Я». Всякая отдельность, обособленность — предполагает и некоторое единство, преодолевающее эту обособленность. Лишь на фоне единства эта обособленность только и может быть мыслима. Например, если я мыслю себя отдельным, обособленным, то я должен мыслить и то целое, от которого я себя отделяю. Но мыслить это целое я могу лишь в том случае, если отделен от него не до конца, остаюсь где-то в «глубине» своего «Я» связанным с этим целым. Так и любой предмет — если я способен его мыслить как что-то обособленное от меня, то он должен быть неким образом «глубинно» связан со мной, иначе никакая содержательная мысль об этом предмете (т. е. такая мысль, которая «имеет в виду» именно этот предмет, а не что-то другое) не возможна.

Индивидуальная человеческая личность («эмпирическое Я») — есть продукт самоограничения Абсолютного бытия. Система ограничений, которые Абсолют накладывает на себя, не только создает «эмпирическое Я», но и, в качестве его коррелята образует то, что мы называем «природным миром», «объективной реальностью» или «материей». «Материя», с этой точки зрения, — есть не что иное, как некоторая конкретная упорядоченность (а значит и ограниченность) данного нам опыта, т. е. закономерный характер связи элементов опыта, а также есть способность этого опыта сопротивляться нашим волевым усилиям (а, следовательно, и ограничивать нашу свободу действий).

Наиболее общие и неизменные закономерности и ограничения задают фундаментальную структуру «физической реальности» — т. е. задают те общие «правила игры», которым подчинена наша Вселенная. Для эмпирического сознания эти ограничения открываются как «законы природы». Эти «законы природы» — не есть «отражение» универсальных свойств и взаимосвязей каких-либо «вещей в себе». Эти законы — и есть сам «природный мир», сама реальность как таковая. За математическими формулами физики не стоит ничего, кроме объективного смысла самих этих формул.

Более частные ограничения задают родовые свойства человека и прочих живых существ. С этой точки зрения, наше тело, наш мозг — есть как бы некие «материализованные» ограничения, накладываемые на возможный опыт конкретного эмпирического субъекта. Но эти ограничения имеют уже более частный характера, они имеют отношение лишь к опыту конкретного эмпирического «Я». По существу, весь мир есть как бы огромное «мое тело», но одни части этого «тела» в большей степени коррелируют с моей эмпирической личностью, а другие в меньшей. Они образуют как бы «внутреннее» и «внешнее» мое «тело». (Следовательно, нет жесткой границы между «моим телом» и «внешним миром». Этим объясняется, почему сознание не удается привязать к какой-либо локальной структуре внутри мозга. Сознание, по существу, связано со всем Универсумом, но с разными частями Универсума оно «коррелирует» в разной степени).

Существуют, видимо, и еще более частные ограничения, которые ответственны за специфические «индивидуальные особенности» конкретного эмпирического субъекта. В той мере, в какой субъект меняется в течение жизни, меняются и эти ограничения.

Если функционалисты сравнивают мозг с компьютером, а сознание — с введенной в него программой, то мы, напротив, как уже отмечалось, должны перевернуть это отношение. С нашей точки зрения, сознание можно уподобить компьютеру, а весь материальный мир, включая тело и мозг, представить как некоторую определенную программу, загруженную в этот компьютер. Также как программа — есть система ограничений наложенных на изначальную универсальность функции компьютера, так и материя — есть система ограничений, накладываемых Абсолютом на самого себя, делающая его ограниченным, конкретным, «именно таким, а не иным» участником

Абсолютом (т.е. конкретным «эмпирическим Я»). Вопреки Аристотелю, не душа является формой тела, но напротив: тело – есть форма души. Именно тело оформляет, ограничивает, делает вполне определенной, конечной – универсальную, неограниченную, бесконечную саму по себе душу. Отсюда понятна жесткая зависимость эмпирической личности от тела. Также, как изменяя программу, мы произвольным образом изменяем функционирование компьютера, так и воздействуя на тело и мозг – мы можем изменять практические любые параметры работы индивидуального сознания. Но, при этом, также как программа не оказывает никакого действия на физическое устройство компьютера, так и тело никак не влияет на саму духовную субстанцию – Абсолютное «Я». Душа не есть функция тела (скорее наоборот, тело – есть функция души) и, следовательно, разрушение тела не влечет разрушения сознания.

Согласно нашей концепции мое «эмпирическое Я» и физическая реальность соотносятся как некая выделенная «часть» Абсолютного бытия (но такая часть, в которой в определенном индивидуальном ракурсе присутствует Абсолютное бытие как целое) и та система ограничений, которая, собственно, эту «часть» выделяет, т. е. вычленяет ее из состава всеединого бытия и придает ей определенность, а также относительную обособленность, «приватность». Отношение эмпирического «Я» и мозга, в таком случае, подобно отношению фигуры, изображенной на плоскости, и той линии, которая образует ее внешний контур. Плоская фигура и линия не тождественны, — но коррелятивно взаимосвязаны. Таким же образом «коррелятивно» связаны мозг и сознание. Сознание не тождественно мозгу, не есть часть мозга и не есть продукт мозга. Мозг также не является продуктом или частью индивидуального сознания. Мозг и эмпирическое сознание связаны коррелятивно в силу того, что порождаются единым актом самоограничения Абсолютного бытия. Тот акт, который творит эмпирическую личность, одновременно творит и коррелятивный этой личности «мир природных явлений» — как систему ограничений, делающую эту личность чем-то приватным и вполне определенным.

Правильным решением психофизической проблемы с этой точки зрения является не функционализм и не панпсихизм, а особая форма психофизического параллелизма. (Которая является «особой» в том смысле, что она не предполагает какого-либо фундаментального «дуализма» материальной и духовной субстанции). Такой подход как нельзя лучше соответствует реальному положению дел: мы обнаруживаем связь психического и физического, но не способны ни психическое вывести из физического, ни физическое — из психического.

Любой реальный процесс в физическом мире, с этой точки зрения, есть скоррелированное (в разной степени) изменение индивидуального сознания и материи. Поэтому сознание способно «действовать» в материальном мире, а

физические акты (например, повреждения мозга) — сопровождаются «коррелятивными» изменениями функционирования сознания.

Идея коррелятивности физической реальности и человеческого сознания вполне соответствует, также, той картине реальности, которую рисует нам неклассическая (квантово-релятивистская) физика. Как уже отмечалось, согласно принципам квантовой механики конкретные наблюдаемые «события» имеют место лишь в том случае, если осуществляется «измерение», способное эти события зафиксировать. Измерение предполагает существование субъекта-наблюдателя, который организует сам эксперимент и считывает показания с приборов. Таким образом «актуальная реальность» (поток событий) существует лишь как нечто соотносительное с наблюдателем, а, следовательно, и соотносительное с сознанием этого наблюдателя. Никакой независимой от сознания наблюдателя «событийной (актуальной) реальности» не существует. Объективный статус можно придать лишь «квантовым потенциалам». Следовательно, «объективно» (независимо от эмпирического субъекта) существует лишь «Мир возможного» (или «Универсум возможного») — который можно отождествить с «Универсумом возможного опыта» (т. е. Абсолютом), и который лишен всякой актуальной событийности (а, следовательно, есть нечто вневременное и внепространственное). Из этого «Универсума возможного» субъект-наблюдатель «вычленяет» те или иные последовательности «реально произошедших» событий.

Учет также и теории относительности, а также анализ некоторых мысленных экспериментов («кот Шредингера», «друг Вигнера», «парадокс близнецов» и др.) показывает, что для разных наблюдателей последовательности «реально произошедших событий» могут существенно различаться. (Например, согласно специальной теории относительности может различаться порядок временного следования событий). Таким образом, неклассическая физика вполне подтверждает тезис Шопенгауэра «без субъекта нет объекта». Актуальная событийная реальность, как в микромире, так и в мире околосветовых скоростей — существует лишь соотносительно с субъектом-наблюдателем, существует лишь как «внешний» коррелят эмпирической личности.

По сути, наша концепция лишь обобщает эти выводы неклассической физики на все актуальное бытие в целом. Весь событийный мир, мир подчиненный течению времени, существует лишь как «образ» в нашем сознании. Но этот «образ» имеет опору и вне сознания — в «мире потенциалов». Этот «мир потенциалов», рассматриваемый как целое, и образует то, что мы назвали «Абсолютом». Само пространство и время, как мы их непосредственно переживаем (как самостоятельные, качественно отличные друг от друга сущности), как это следует из теории относительности, существуют лишь соотносительно с конкретным наблюдателем. Объективно же существует единый «пространственно-временной континуум», который в каждом

индивидуальном сознании по-разному «расщепляется» на пространственную и временную составляющие.

Только в сознании наблюдателя (как полагают Е. Вигнер, Дж. Уилер, М. Менский и др.) происходит редукция волновой функции — процесс превращения «возможного в действительное», т. е. осуществляется выбор одной из альтернатив, описываемых «объективно» (до момента «наблюдения») в виде линейной суперпозиции амплитуд вероятностей того или иного исхода наблюдения. Необъяснимость процесса редукции волновой функции с динамической точки зрения — есть просто следствие невыводимости сознания из материи. Заметим, что Абсолют, с нашей точки зрения, есть нечто большее, чем совокупность всех возможных «квантовых альтернатив». Последняя совокупность включает в себя лишь множество «физически возможных событий», т. е. событий, совместимых с законами физики. Абсолют же — это множество «мыслимых событий», в котором «множество физически возможных событий» составляет лишь некое подмножество (поскольку помыслить мы можем и то, что физически не возможно). Этот подход позволяет нам мыслить физические законы не как фундаментальные определения самого Абсолютного бытия, а как один из частных способов самоограничения Абсолюта.

Итак, мы предлагаем мыслить отношение материи и сознания в духе параллелизма (или, правильнее сказать, «коррелятивизма»). Однако и параллелизм (хотя бы в силу его отмеченной выше логической противоречивости) не дает нам исчерпывающего решения психофизической проблемы.

Человеческое сознание во всей его полноте, как мы видели, не тождественно эмпирической личности. Мое «Я» существует одновременно в двух планах: эмпирическом и надэмпирическом. Я есть «эмпирическая личность» но, одновременно, я есть и Абсолютное «Я». Я одновременно ограничен и не ограничен, есть некая «часть» Мира и есть Мир в целом. В чувственной сфере я обнаруживаю себя внутри Мира. В сфере мышления, напротив, обнаруживаю Мир внутри себя. Этот Мир дан мне «изнутри» как глубинная основа моего сознания, как основа смыслообразования, как начало, обеспечивающее мою свободу.

Все специфически человеческое во мне — есть следствие этой моей двойственности: моей погруженности в эмпирический мир и, одновременно, моей причастности к Абсолютному бытию, трансцендирующему любую эмпирию. Как отмечал С.Л. Франк: «Человек есть существо, обладающее способностью дистанцироваться от всего, что фактически есть, — в том числе и от действительности себя самого, — смотреть на все фактически сущее извне и определять его отношение к чему-то иному, более для него убедительному, авторитетному, первичному. Существо человека состоит в том, что во всякий момент своего сознательного бытия он трансцендирует за пределы всего фактически данного, включая и свое собственное бытие в его фактической

данности. Вне этого трансцендирования немислим акт самосознания, образующий всю тайну человека как личности» [41]. Именно наличие во мне Абсолюта и позволяет мне трансцендировать мою собственную эмпирическую природу, и обуславливает мою способность видеть эмпирическую реальность в системе альтернатив и, тем самым, делает меня духовно независимым от эмпирии. Эта причастность к Абсолюту позволяет мне сознавать себя как нечто частное, ограниченное, позволяет мне мыслить абстрактно, образовывать общие понятия, осознавать самого себя, мыслить «другое Я» (я способен помыслить «другое Я» поскольку, поскольку «другой» – в составе Абсолюта - пребывает во мне, также как и я пребываю в нём), а также создает во мне способность к творчеству — созиданию того, что ранее отсутствовало в составе эмпирической реальности (но как потенция вечно пребывает в Абсолюте), - т. е. создает все те свойства, которые, собственно, и отличают меня от животного.

Поскольку эта «абсолютная» составляющая «Я» проявляет себя в моем поведении, в частности, поскольку я способен выразить присутствие во мне Абсолюта вербально, то, очевидно, этот «абсолютный» аспект моего «Я» должен как-то проявлять себя и физически — как некая самостоятельно действующая «сила» (хотя бы даже иллюзорно – как это описано в п. 1.3). Это действие Абсолюта в составе физической реальности уже нельзя истолковать в духе психофизического параллелизма. Ведь Абсолют — это как раз и есть то, что выше всяких ограничений, что само эти ограничения устанавливает и, следовательно, не может выступать как некий «коррелят» им же самим установленных ограничений или закономерностей.

Как же тогда Абсолют, как целое, может проявлять себя в физическом мире? Поскольку физический мир — это и есть система ограничений, которые Абсолютное бытие накладывает само на себя, то проявлять себя в этом мире Абсолют может лишь одним единственным способом: изменяя саму эту систему ограничений, т. е., иными словами, изменяя те самые «правила игры», которые он сам же устанавливает (или, по крайней мере, создавая видимость таких изменений – как мы показали в п. 1.3).

Следовательно, это действие Абсолюта в мире можно характеризовать как универсальное космическое творчество, которое проявляет себя на самых разных уровнях: от уровня Вселенной в целом, до уровня сознания отдельной человеческой личности. Одна и та же космическая сила творит миры, определяет физические законы в этих мирах, создает жизнь, управляет эволюцией живого, создавая новые виды, участвует, возможно, в процессе онтогенеза, порождает человека, человеческий мозг и, наконец, конкретное индивидуальное сознание. Именно эта же сила, как нам представляется, ответственна и за индивидуальное человеческое творчество и, следовательно, именно она, эта творческая сила, порождает явления культуры. Действие Абсолюта в мире ответственно за все те акты творчества, которые не возможно объяснить с чисто натуралистической точки зрения, т. е. как следствие действия

известных нам законов физики, химии и т. д. Непосредственно во мне это «абсолютное» начало должно проявляться как некая «надприродная», «сверхфизическая» сила, способная изменять само устройство моего мозга (по крайней мере, в небольших пределах) или изменять его функциональную организацию (внося прямой вклад в осуществление психических функций). Здесь имеются в виду только те изменения структуры и функциональной организации, которые невозможно истолковать натуралистически, т. е. исходя из самой конструкции мозга или даже исходя из известных нам законов физики.

Внешне это должно выглядеть как действие в моем мозге некой сторонней «силы», которая совместно с веществом мозга участвует в осуществлении психических функций. Таким образом, здесь мы уже от психофизического параллелизма переходим к «дуализму» — теории психофизического взаимодействия (т. н. «интеракционизм»). Точнее говоря, оба эти принципа: «параллелизм» и «интеракционизм» должны совместно использоваться для объяснения отношения между материей и сознанием.

Интеракционизм необходим для объяснения всех тех аспектов сознания, которые не могут быть объяснены естественным (натуралистическим) образом, т.е. противоречат современным представлениям об устройстве физической реальности. К ним мы ранее отнесли: качественность (существование модально специфических ощущений), целесообразность (или наличие творчества) и индивидуальность.

В качестве гипотезы можно предположить, что все эти три «сверхфизические» аспекта сознания связаны с процессами редукции волновой функции (которые необъяснимы в рамках существующей квантовой теории и просто постулируются для того, чтобы связать теорию с реальным положением дел). В частности, невозможность математического (шредингеровского) описания процесса редукции – возможно, отчасти является следствием того, что здесь как раз и проявляются качественные свойства физических объектов, которые, очевидно, исключают чисто количественный, математический подход к описанию данного процесса. Редукция, также, есть спонтанный, недетерминированный жестко процесс – поэтому только здесь, по сути, и может проявляться уникальность, свойственная человеческой индивидуальности. Индивидуальность же тесно связана с творчеством и, следовательно, также может быть связана с редукцией вектора состояния. Таким образом, эти «сверхфизические» аспекты сознания, оказываются тесно взаимосвязанными и, вероятно, имеют один и тот же физический коррелят. Саму же редукцию состояния, как мы видели (п.1.3) можно также истолковать как результат селективного восприятия сознанием многоальтернативной квантовой реальности.

Тот аспект Абсолюта, который проявляется в моем сознании, эксклюзивно связан с моим организмом – может быть обозначен термином «дух», поскольку, во-первых, он является как бы посредником между эмпирическим «Я» и «Я» Абсолютным, во-вторых, именно он является

носителем индивидуальности, а, следовательно именно он, а не моя эмпирическая личность, есть подлинное мое «Я». Эмпирическая личность – есть продукт «телесного автомата», она вполне своеобразна, но не уникальна. Индивидуальность «Я» должна быть уникальной. Индивидуальность «духа» – это не индивидуальность отдельных устойчивых черт личности, а индивидуальность программы развития и совершенствования эмпирической личности.

Итак, подлинное наше «Я» есть не наша эмпирическая личность (отражающая телесный автоматизм), а «дух», – система изменения, развития и коррекции личности, связанная с действием на нас Абсолюта. Индивидуальность нашего «Я» – это не индивидуальные стабильные свойства личности, а напротив, программа развития личности, та «система толчков» (творческих актов), которая приводит личность в новое состояние. Сознание – с этой точки зрения – это непрерывное присутствие в личности творческого начала, которое необходимо для решения нестандартных поведенческих задач. Я тождественен любому состоянию сознания, но я не тождественен любому действию эмпирической личности. Автоматические действия личности, обусловленные конструкцией организма – есть в сущности нечто внешнее мне, род «не-Я». Поэтому сознание может входить в противоречие с собственной личностью.

Литература

1. Аринин Е. И. Тюрин Ю. Я. Религиозная антропология : учеб. пособие для студентов специальности «Религиоведение» : в 2 ч. ,Владимир, 2005.
2. Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. М., 1971.
3. Патнем Х. Философия сознания. М., 1999.
4. Серл Дж. Разум мозга - компьютерная программа?// В мире науки. 1990. №3. С.7-13.
5. Lucas J.R. Mind, Machines, and Godel // Philosophy, 1961, 36, pp. 112-127.
6. Пенроуз Р. Новый ум короля. М., 2003.
7. Иванов Е.М. Сознание в квантовом мире. О происхождении сознания. Учебное пособие. Саратов. «ИЦ Наука», 2008.
8. Иванов Е.М. Онтология субъективного. Новая концепция сознания. LAP Lambert Academic Publishing. Saarbrücken, 2011.
9. Everett H. III, Rev. Mod. Phys.,29,454 (1957).
10. Менский М.Б. Концепция сознания в контексте квантовой механики // УФН, 2005, т. 174, №4.
11. Нейман И. фон. Математические основы квантовой механики. М., 1967.

12. B. S. DeWitt, «Quantum Theory of Gravity. I. The Canonical Theory», Phys. Rev. 160, 1113-1148 (1967).
13. Андреева С.И., Андреев Н.И. Эволюционные преобразования двухстворчатых моллюсков Аральского моря в условиях экологического кризиса. Омск, 2003.
14. Panitchayangkoona G. , Voronineb D.V., Darius Abramaviciusc,d, Justin R. Carama J.R., Lewisa N., Shaul Mukamele S., Engel G.S. Direct evidence of quantum transport in photosynthetic light-harvesting complexes. // Proceedings of the National Academy of Sciences. October 17, 2011.
15. Запорожец В.М. Контуры мироздания. М., 1994.
16. Крэнстон С., Кери У. Перевоплощение. Новые горизонты в науке и религии. М., Сфера, 2001.
17. Корчмарюк Я.И. «Сеттлеретика» - новая междисциплинарная наука о «переселении» личности. URL: <http://www.user.cityline.ru/~neurnews/nmatem/settler.htm>
18. Лем С. Сумма технологии. М., 1996.
19. Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958.
20. Брагина Н.И., Доброхотова Т.А. Функциональные асимметрии человека. М., 1988.
21. Бергсон А. Материя и память // Собрание сочинений. Т.1., 1992.
22. Penfield W., Perot P. The Brains Record of Audial and Visual Experience // Brain. 1963. Vol.83.P.595-601.
23. Вулдридж Д., Механизмы мозга. М., 1965.
24. Балонов Л.Я., Деглин В.Л. Слух и речь доминантного и недоминантного полушария. Л., 1976.
25. Иванов Е.М. Гипотеза об экстрасоматической природе памяти // NB: Философские исследования. — 2013. - № 8. - С.1-69. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.8.792. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_792.html
26. Патнем Ф.В. Диагностика и лечение расстройства множественной личности. М.: Когито-Центр, 2003.
27. Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992.
28. Плотин Эннеады. Киев, 1995.
29. Гершом Ш. Основные течения в еврейском мистицизме. Иерусалим, 1984. т.1.
30. Франк, С.Л. Смысл жизни. Антология. - М.: Прогресс, 1994.
31. Франк С.Л. Предмет знания //Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.
32. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., 1988.
33. Цуканов Б.И. Время в психике человека. Астро-Принт, 2000.
34. Иванов Д.В. Природа феноменального сознания. М., 2013.
35. Хэнкок Г. Сверхъестественное. Боги и демоны эволюции. М., 2007.
36. Мейендорф И. Ф. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2007.

37. Васильев В. В. «Трудная проблема сознания». М.: «Прогресс-Традиция», 2009.
38. Иванов Е.М. Гёделевский аргумент. Саратов, 2004.
39. Айзенк Г., Серджент К. Объяснение необъяснимого. М., 2001.
40. Прокл. Первоосновы теологии, М., 1993.
41. Франк Реальность и человек. М., 1997.
42. Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии / сост. А.Ф. Окулов.- М., 1989.

Оглавление

1. Реальность существования души.....	4
1.1 Феноменология душевной жизни.....	4
1.2 Психофизическая проблема.....	13
1.3 Дуализм материи и души. Душа и квантовый мир.....	21
2. Бессмертие души.....	40
2.1 Смысл бессмертия. Проблема детерминации «Я».....	40
2.2 Природа «Я».....	52
3. Душа и Абсолют.....	69
3.1 Понятие о Боге как Абсолюте.....	69
3.2 Бог во мне.....	78
3.3 Я в Боге.....	92
Литература.....	116

Иванов Евгений Михайлович

Человек и Абсолют

Философское введение в религиозную антропологию

(учебное пособие)

Подписано в печать 12.01.14. Формат 60x84/16.

Бумага офсетная. Гарнитура «Times New Roman». Печать офсетная.

Усл. печ. л. 7, 5. Тираж 100. Заказ 14

ООО «Издательство «Научная книга»

410031, г. Саратов, ул. Московская, 35.