



**Геннадий Самуилович Прыгин -
доктор психологических наук, профессор.**

Автор более 150 научных и методических работ. В том числе, монографий : «Основы психодиагностики», «Психология самостоятельности», «Неклассическая психология».

«Я ишу и ничего не утверждаю,
ничего не определяю окончательно.
Пробую, сравниваю, пытаюсь, вопрошаю...»
К.Г. Юнг «Психология переноса»

Субъект и его реальность



Г.С. Прыгин



Г.С. Прыгин

Субъект и его реальность

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
ОТДЕЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ НАУЧНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
«ИНСТИТУТ ПЕДАГОГИКИ, ПСИХОЛОГИИ И СОЦИАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ»

Г.С. ПРЫГИН

СУБЪЕКТ И ЕГО РЕАЛЬНОСТЬ
(Неклассическая психология)

г. Казань
"Отечество"
2023

УДК 159.9.01
ББК 88.6
П85

*Печатается по рекомендации отделения социально-экономических наук
Академии наук Республики Татарстан
и решению редакционно-издательского совета
Утверждено протоколом №4 от 27 апреля 2023 года Ученого совета
ФГБНУ «Институт педагогики, психологии и социальных проблем»*

Рецензенты:

Мазилов В.А., доктор психологических наук, профессор
Щелкунов М.Д., действительный член АН РТ,
доктор философских наук, профессор

Прыгин, Г.С.

П85 **Субъект и его реальность.** Монография / Г.С. Прыгин. – г. Казань : Изд-во «Отечество», 2023. – 213 с.

ISBN 978-5-9222-1762-0

В монографии представлены работы, опубликованные автором в период с 2019г. по 2022г. в различных психологических журналах и на интернет сайтах, и являющиеся логическим развитием основных идей, изложенных ранее в книге «Неклассическая психология: психология субъектной реальности» (2018 г.). Содержательно, работы посвящены дальнейшему философскому и психологическому анализу проблемы понимания категории «Реальность», феноменам жизни, смерти и духовности человека, а также вопросам «взаимопересечения» психологической науки и квантовой физики. Также, как и в монографии 2018 г., философский и психологический анализ проводится с позиции целостного исследования сложнейшей системы «Универсум-Человек», с использованием парадигмы и методологии, принципиально отличных от тех, на которых основана классическая психологическая наука.

Книга адресована научным работникам и специалистам в области философии, психологии, физики, а также может быть рекомендована аспирантам и магистрантам соответствующих специальностей, студентам гуманитарных факультетов, как учебное пособие по курсу «Методологические основы психологии»; она может быть также полезна и более широкому кругу лиц, интересующихся вопросами методологии науки.

УДК 159.9.01
ББК 88.6

ISBN 978-5-9222-1762-0

© Прыгин Г. С., 2023

Оглавление	
ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА 1. НОВОЕ ПОНИМАНИЕ КАТЕГОРИИ «РЕАЛЬНОСТЬ»	15
§1. Субъектная реальность как новая парадигма психологии.	15
§2. Сознание и время. Объективно ли субъективное время.	39
§3. Сознание и бессознательное. Проблема порога с позиции субъектной реальности и квантовой физики.	63
ГЛАВА 2. ФЕНОМЕНЫ ЖИЗНИ И СМЕРТИ. ДУХОВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА.	81
§4. Феномены жизни и смерти как методологическая проблема психологии.	81
§5. Мистический опыт как психологическая категория духовности.	105
ГЛАВА 3. ПСИХОЛОГИЯ И КВАНТОВАЯ ФИЗИКА.	135
§6. К проблеме использования понятийного аппарата физических наук в методологических исследованиях психологии.	135
§7. Концепция «автономности-зависимости» в категориях и понятиях субъектной реальности и квантовой физики.	147
§8. Биологическое происхождение сознания в теории Р. Пенроуза: критический анализ.	161
§9. Концепция «квантового ума» А. Минделла в контексте субъектной реальности: критический анализ.	180
Литература.	202

ВВЕДЕНИЕ (от автора)

В монографии представлены работы, опубликованные мною в период с 2019г. по 2022г. в различных психологических журналах и на интернет сайтах, и являющиеся логическим развитием основных идей, изложенных ранее в книге «Неклассическая психология: психология субъектной реальности» (2018 г.). Тем не менее, излагаемый здесь материал можно рассматривать и совершенно независимо от предыдущей книги. Содержательно, работы посвящены дальнейшему философскому и психологическому анализу проблемы понимания категории «Реальность», феноменам жизни, смерти и духовности человека, а также вопросам «взаимопересечения» психологической науки и квантовой физики. Также, как и в монографии 2018 г., философский и психологический анализ проводится с позиции целостного исследования сложнейшей системы «Универсум-Человек», с использованием парадигмы и методологии, принципиально отличных от тех, на которых основана классическая психологическая наука.

Отбирая уже написанные мною статьи для включения их в это издание, я исходил из того, что по тем или иным причинам многие читатели не были знакомы с моей первой монографией, поэтому, первую главу я решил начать с параграфа, где достаточно подробно излагается новый методологический и парадигмальный подход, лежащий в основе всего дальнейшего содержания этой монографии (читатели, знакомые с первым изданием, могут этот параграф пропустить).

Итак, *первая глава*, посвященная новой трактовке категории «Реальность», состоит из трех параграфов. В первом параграфе, опираясь на принципиально новую парадигму, позволяющую создать целостную концепцию психологии, теоретически обосновывается один из возможных путей выхода классической психологии из методологического кризиса. Отмечается, что в последние десятилетия большое количество ученых, работающих в разных

научных областях, обращаясь к феномену существования человека, все чаще задаются вопросами: что такое реальность, в какой реальности живет человек, существует ли «предельная реальность» и как все эти понятия связаны между собой. Ответы на эти вопросы предполагают не только анализ существующих философских и психологических размышлений о «реальности», но и выбор такой «синтетической» концепции, которая давала бы возможность, оставаясь в рамках научных методов, дать объяснение тем психическим феноменам, которые до сих пор не может принять и объяснить современная классическая психология. Очевидно, что такая концепция должна быть построена на принципиально новой научной парадигме и новой методологической основе.

В качестве такой концепции здесь рассматривается концепция реальности С.Л. Франка, с моей точки зрения полностью удовлетворяющая этим требованиям. Основываясь на этой концепции, вводится новое понятие - «Субъектная реальность», под которой понимается та форма (живой) реальности, через которую жизнь познает сама себя. Показано, что благодаря субъектной реальности человек имеет возможность выходить за пределы объективной действительности и открывать для себя совершенно новые измерения бытия. По сути, субъектная реальность представляет собой нашу «самость», наше подлинное «самосознание». Обсуждаются понятия «душевных» и «духовных» явлений и подчёркивается необходимость их различения. Вводятся и обсуждаются новые понятия субъекта: «субъект как носитель реальности» и «субъект как активный наблюдатель». Выдвигается гипотеза о наличии двух видов субъектности - «внешней» и «внутренней». «Внутренняя» субъектность определяется как переживания и духовные движения, которые человек осознает, как возникающие изнутри, из глубин его «я» и направленные на активное познание той сущей для него реальности, которую он и называет своим «я» («самосознанием», «самостью»). Соответственно, «внешняя» субъектность - это те переживания и душевные движения, которые направлены на активное познание внешней для него объективной действительности. При этом, «внутрен-

няя» субъектность соотносится с ипостасью «субъекта как носителя реальности», а «внешняя» субъектность – с ипостасью «субъекта как активного наблюдателя».

Хочу отметить, что в содержании всех работ, включенных в эту монографию, категории «Реальности» придается особое значение, поэтому в каждой из них я даю краткую характеристику выделенных мною трех видов реальностей: «Субъектной реальности», «Объективной действительности» и «Предельной реальности» (или «Универсуму»). Считаю, что такое изложение материала позволит заинтересованному читателю знакомиться с содержанием книги, начиная с любого параграфа.

Во втором параграфе, обозначенном как «Сознание и время. Объективно ли субъективное время», исследуются проблемы взаимоотношения сознания и времени с позиции философии, физики и психологии. Полагаю, что именно такая последовательность в анализе проблемы позволяет выявить собственно психологический аспект проблемы объективности времени. Анализируются, как философские концепции сознания времени И. Канта, Э. Гуссерля и Ф. Brentano, так и физические теории исследования времени (квантовая физика, космология, физика неравновесных процессов). Установлено, что в философских теориях понятия: сознание, память, восприятие, представление и другие не имеют чётких дефиниций и могут менять свой смысл в зависимости от контекста. Показано, что при анализе проблемы взаимоотношения сознания и времени следует вначале определиться с понятием «реальность», что позволяет снять противоречия в понимании времени в разных физических теориях.

Исследование проблемы взаимоотношения сознания и времени показало, что о существовании как объективного, так и субъективного времени можно говорить только тогда, когда мы оперируем понятиями. Кроме того, по отношению к коллективному и личному бессознательному, временные модусы «прошлого», «настоящего» и «будущего» не имеют смысла, поскольку «все многообразие всего» представлено в поле бессознательного одновременно и внепространственно.

Третий параграф - «Сознание и бессознательное: Проблема порога с позиции субъектной реальности и квантовой физики», представляет собой переработку материала уже частично имеющегося в первой монографии (2018 г.). Переработка содержания затронула не только развитие уже изложенных идей, но проявилась и в выдвижении новых гипотез. Проблема «порога» рассматривается как взаимодействие бессознательного уровня психики с ее сознательным уровнем. Показано, что при анализе данной проблемы наибольшие трудности возникают в попытках объяснить, как осуществляется взаимопереход между этими уровнями функционирования психики. Описанный К. Юнгом энергетический подход к ее решению оставляет много вопросов, в частности, остается непонятным, что представляет собой постулируемая им «психическая энергия». Предлагается авторский подход к пониманию взаимодействия сознательного и бессознательного уровней психики в рамках квантово-информационной парадигмы, исключая понятие «энергия», при этом подчеркивается, что решение этой проблемы невозможно без обращения к понятию «субъектная реальность».

В контексте «субъектной реальности» обсуждается также феномен личного бессознательного, анализируются его свойства и структура. Рассматривается гипотеза о том, что процесс взаимоотношения между сознательным и бессознательным уровнями можно трактовать как квантовую запутанность, как состояние неразрывной целостности, единства. Как следствие, весь процесс взаимодействия между индивидуальным сознанием и личным бессознательным можно объяснить обменом информацией, которая, как известно, нигде не исчезает, поскольку закон сохранения энергии предстает здесь как часть более общего закона сохранения информации, а сам процесс осознания информации, поступающей из бессознательного, можно рассматривать как процесс декогеренции, когда какая-то ее часть, например, в виде найденного решения проблемной ситуации, переходит из нелокального (т.е. бессознательного) состояния в локальное (т.е. сознательное). В связи с этим, выдвигается и обосновывается гипотеза о том, что любой язык, имеющий способность к

обозначению, можно рассматривать как «квантовый оператор (аргумент) волновой функции плотности вероятности», запускающий процесс декогеренции.

Вторая глава, состоящая из двух параграфов, с моей точки зрения, является наиболее актуальной и интересной в общечеловеческом плане, поскольку касается вечных вопросов «жизни» и «смерти». Тех вопросов, которые задают себе не только, а может быть, и не столько ученые, сколько обычные люди. Убежден, что практически каждый человек, имеет собственную «теорию», объясняющую эти понятия, более того, в процессе приобретения жизненного опыта, у человека, обладающего открытым умом, эта «теория» будет претерпевать существенные изменения.

В этой главе основное внимание уделено феноменам жизни, смерти и духовности человека, причем, указанные феномены анализируются, главным образом, как категории, способные внести существенно новое понимание в решение проблем общей методологии психологии.

В четвертом параграфе обсуждается вопрос, можно ли в научном плане выдвигать и обсуждать гипотезы о существовании человека после его физической смерти. Если рассматривать смерть, как переход к иным формам существования, то жизнь человека приобретает глубокий непреходящий смысл и, в этом случае, смысл жизни и духовность проявляются как понятия одного порядка. Научные исследования в области танатологии представляют важное значение не только лично для человека, но и для всех социальных сфер; особую ценность они имеют для понимания подлинной духовности личности, поскольку связаны с нравственным здоровьем общества.

Не требует особых доказательств то, что современной науке о феномене жизни известно немногим больше, чем о феномене смерти, поэтому проблема возникновения жизни должна стать частью танатологии – науки о смерти, что подчеркивает необходимость кардинальной смены методологического аппарата психологии (отмечу, что я рассматриваю танатологию, как область психологии, в отличие от традиционного ее понимания, как раздела теоретиче-

ской и практической медицины), прежде всего, в отношении трактовки понятия «реальность». Поскольку феномен «реальности» разные физические концепции понимают по-разному, анализ проблемы «жизни после смерти» ведется на основе авторской концепции реальности, в которой (как я отметил выше) выделяется три ее вида: «Предельная реальность», «Субъектная реальность» и «Объективная действительность». Вводится новое понимание «я» как структурной части самосознания личности, как связующего звена между подлинным самосознанием субъекта и его личностью; через «я» часть субъектной реальности (трансцендируя) объективируется в личности. Подчеркивается, что «я», как часть «субъекта как носителя реальности», имеет *вневременной* характер и, следовательно, существовало не только до появления личности, но и будет существовать после физической смерти человека, сливаясь с его самосознанием, в то время как сама личность, порожденная социумом, подвержена смерти. На основе философской концепции А. Шопенгауэра обосновывается гипотеза об активности «коллективного бессознательного».

В заключение делается вывод о том, что проблема «жизни после смерти» сводится к проблеме времени. От того, как мы будем трактовать понятие «времени» во многом будет зависеть наше отношение и к проблеме «жизни после смерти».

Пятый параграф посвящен такому «противоречивому» понятию, как «Духовность», которое в научной психологии (и, тем более, в публицистике) трактуется по-разному, часто с совершенно противоположных позиций. Полагаю, что это вызвано, прежде всего тем, что авторы подобных трактовок, как правило, не удосуживаются указать с каких методологических позиций они анализируют это понятие. В этой работе категория «Духовность» исследуется на основе новой парадигмы «Реальности» в аспекте проблемы соотношения науки и телеологии (ограниченной рамками анализа понятий «мистицизм» и «мистический опыт»). Отмечается, что эти понятия противоречивы у представителей разных наук и часто отождествляются с магией, оккультизмом и религиозностью. Устанавливается фундаментальное различие между магией и

мистицизмом. Рассматривается феномен трансцендирования, связанный с «мистическим опытом», позволяющий субъекту проникать в другие виды реальности. Как гипотеза, вводится новый вид трансцендирования, смысл которого - возможность выхода из объективной действительности в субъектную реальность. Показано, что мистицизм является одним из способов достижения духовности и именно мистический опыт открывает человеку глубинное измерение бытия, не доступное объективному познанию.

Подчеркивается, что в современной психологии понятие «духовность» чаще всего связывают с «духовными способностями». Однако, по моему мнению, более точно связывать его с «духовным опытом», приобретаемым в измененных состояниях сознания. Дается определение духовности как «открытие души», как проникновение в реальность, представляющую собой самость человека, его подлинное самосознание. Предлагается, условно, выделять разные уровни духовности: низкий уровень – моральный, средний – нравственный уровень и высший уровень – мистический.

Изложенный материал позволяет говорить о том, что понятие «мистического опыта» может быть введено в современную психологическую науку в качестве психологической категории при исследовании духовности, но его использование будет эффективным только при условии кардинальной смены существующей парадигмы.

В третьей главе «Психология и квантовая физика» анализируются проблемы «взаимопроникновения» квантовой физики и психологии. В частности, в параграфе шестом приводится дискуссия по «проблеме использования понятийного аппарата физических наук в методологических исследованиях психологии». Данная работа является ответом главному редактору интернет-издания «Теоретические достижения психологии: монографическая серия» В.А. Мединцеву на его публикацию [54], представляющую собой комментарий к моей работе (опубликованной ранее в этом же издании) «Мистический опыт как психологическая категория духовности» [88].

В порядке дискуссии утверждается, что «прояснение» методологической позиции является весьма существенным для понимания содержания любой теоретической психологической работы, тем более, когда их авторы привлекают понятия других наук (в частности, квантовой физики). Особенно важно четко сформулировать основную научную парадигму и методологическую основу, когда ведется обсуждение таких фундаментальных категорий как «реальность», «психическая реальность».

Отмечается, что вполне методологически оправданным и уместным «является использование в психологических дискурсах отдельных элементов естественнонаучной теории, а не её полной системы понятий», при одном условии, если они не «выдернуты» из контекста одной теории и не «вставлены» в другую, что очень часто встречается не только в работах по психологии, но и по квантовой физике, где психологические понятия часто употребляются не вполне адекватно. В тоже время, использование в психологических дискурсах полной системы понятий какой-либо естественнонаучной теории невозможно, так как у естественных и гуманитарных наук, прежде всего, разные предметы (а, соответственно, и методы) исследования. В попытках перенести понятия физических наук в психологию следует также учитывать, что современная квантовая физика, как и классическая психология, построена на тех же позитивистских принципах, поэтому «перетаскивание» понятий из одной позитивной науки в другую мало что дает для развития обеих наук.

В седьмом параграфе, как пример применения новой методологии и элементов новой физической парадигмы, я интерпретирую свою концепцию «автономности-зависимости» [80], используя понятие «реальности» С.Л. Франка и процесс «трансцендирования», как особый вид активности субъекта, как его способность выходить за пределы субъектной реальности в предельную реальность и в объективную действительность. Исследуются понятия «субъекта как носителя реальности», «субъекта как активного наблюдателя», соотношение понятий: «самость ↔ «я» ↔ личность», при этом «я» определяется как посред-

ник (модератор) между самостью и личностью. Квантовые процессы когеренции и декогеренции рассматриваются как запутанные (квантово-коррелированные) состояния между «я» и социумом. Анализируются два вида (канала) запутанности и, соответственно, процессы декогеренции по отношению: во-первых, к системе: «субъектная регуляция – социум», где оценивается мера запутанности между этими подсистемами и особенности того, как в данном случае между ними происходит обмен информацией и степень упорядоченности (энтропии) этого обмена. Во-вторых, оценивается мера запутанности и процессы декогеренции внутри самой системы субъектной регуляции – между ее компонентами. Показано, что и мера запутанности, и уровень открытости систем в этих двух случаях будут непосредственно связаны с исходным уровнем автономности субъекта, кроме того, оба анализируемые вида запутанности будут вносить свои нюансы в общий процесс субъектной регуляции.

Если учесть, что концепция «автономности-зависимости» уже получила свое теоретическое обоснование в рамках классической психологии, то представленная ее интерпретация убедительно доказывает применимость новой методологии и новой физической парадигмы и для объяснения других психологических феноменов, также уже имеющих теоретическое обоснование в контексте классической психологии.

В восьмом параграфе представлен критический анализ теории Р. Пенроуза о биологическом происхождении сознания, в которой постулируется наличие квантовых эффектов в живых организмах, обусловленных деятельностью цитоскелета. Показано, что оперирование «сознанием», как общенаучной категорией, невозможно вне ее связи с другой всеобъемлющей категорией - «реальность». Отмечается, что Р. Пенроуз в своей теории фактически смешивает такие психологические понятия как: понимание, сознание, осознание, интеллект, разум. Установлено, что приводимые Р. Пенроузом прямые свидетельства того, что феномен сознания в той или иной мере обусловлен деятельностью цитоскелета, в частности, его микротрубочек, основаны на корреляциях,

а не на детерминации. Поэтому, вопрос о том, являются ли микротрубочки существенным элементом целостного механизма, порождающего феномен сознания (даже с учетом квантовой когерентности их огромного массива), остается открытым.

В девятом параграфе на примере концепции «квантового ума» А. Минделла, обсуждается методологическая проблема «предмета» психологии в аспекте категорий «сознание» и «психическое». Утверждается, что современной науке, на данном этапе ее развития, не только абсолютно неизвестна природа сознания, но и отсутствуют внятные гипотезы, объясняющие ее суть. Анализируются тезисы о том, что без переосмысления предмета психологической науки невозможны ни переход к новой парадигме, ни взаимопонимание между разными подходами внутри психологии и лишь более широкое толкование предмета общей психологии позволит осмыслить все разнообразие трансперсональной феноменологии, сделав тем самым общую психологию действительно общей. Дается критический анализ предложенной формулировки предмета психологии, как «внутреннего мира человека». Обосновывается тезис о том, что концепция субъектной реальности позволяет ассимилировать всю трансперсональную феноменологию и может служить объединяющей методологической основой всех направлений современной академической психологии. Делается вывод о том, что все трансперсональные практики являются хорошими инструментами для исследования бессознательного, но именно инструментами, а не методологией, на которой можно строить качественно новую психологическую науку.

Надеюсь, что эта монография найдет отклик не только у научных работников и специалистов в области философии, психологии, физики, но также и у более широкого круга лиц, интересующихся вопросами науки, чьи умы и души открыты для восприятия неординарного, нового взгляда на вечные вопросы, стоящие перед человеком.

В завершении этого краткого обзора, несколько формальных замечаний:

- во-первых, читатель знакомый с содержанием основных идей, изложенных ранее в книге «Неклассическая психология: психология субъектной реальности», может читать данную монографию, начиная с любого параграфа;

- во-вторых, поскольку содержание всех работ взаимосвязано, выделение трех глав носит условный характер.

- в-третьих, нумерация источников в списке литературы имеет «сквозной» характер, то есть является общей для всех представленных в книге работ.

- *** -

Выражаю глубокую признательность рецензентам: доктору психологических наук, профессору В.А. Мазилу и действительному члену АН РТ, доктору философских наук, профессору М.Д. Щелкунову, проанализировавшим ряд наиболее существенных положений, высказанных в монографии. Я благодарен моим коллегам и друзьям, в частности, доктору психологических наук, профессору И.М. Юсупову, доктору психологических наук, доценту И.В. Васильевой, кандидату психологических наук, доценту Р.А. Ахмерову и др. за отзывы и обсуждение содержания наиболее важных для меня параграфов, а также моей дочери Елене (магистру психологии), стимулировавшей меня своими содержательными вопросами к подготовке этого издания, моей жене Ирине (кандидату психологических наук), которой я благодарен еще и за помощь в подготовке рукописи к публикации. Кроме того, пользуясь случаем, хочу поблагодарить всех, кто тем или иным образом выразил свое мнение в отношении моей монографии «Неклассическая психология» (2018 г.).

Отдельная благодарность доктору психологических наук, доценту Светлане Владимировне Хусаиновой, за ее неоценимую помощь в издании этой книги.

*Г. С. Прыгин,
ноябрь 2023 г.*

ГЛАВА 1. НОВОЕ ПОНИМАНИЕ КАТЕГОРИИ «РЕАЛЬНОСТЬ».

§1. Субъектная реальность как новая парадигма психологии.

«Любой кризис начинается с сомнения в парадигме и последующего расшатывания правил нормального исследования»

[Т. Кун, с. 119]

Новый парадигмальный подход как возможный путь преодоления методологического кризиса в классической психологии. Что есть «реальность», в какой реальности живет человек, существует ли «предельная реальность». Концепция реальности С.Л. Франка как новая методологическая парадигма. Введение понятия «субъектной реальности» как формы (живой) реальности, через которую жизнь познает сама себя. Понятия «самость», «самосознание». Необходимость различения понятий «душевных» и «духовных» явлений. Новое понимание субъекта: «субъект как носитель реальности» и «субъект как активный наблюдатель». Гипотеза о наличии двух видов субъектности - «внешней» и «внутренней».

Введение. Научной литературы, посвященной существующему уже более ста лет методологическому кризису классической психологии, чрезвычайно много и, поскольку целью данной работы не является в очередной раз акцентировать эту проблему, не имеет смысла (времени и места) перечислять всех философов и психологов, предлагавших (увы, пока безуспешно) свои пути решения этой проблемы. Очевидно, что это связано еще и с тем, что, как совершенно правильно отмечает А.П Супрун с соавторами, «характерная черта научных работ, претендующих на статус методологических - указание недостатков современных теорий и вопросов, на которых *нет ответов в существующих парадигмах* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). При этом чаще всего используется стратегия дальнейшего «развития блестящих традиций», чем пересмотр базовых аксиом и оснований «богатого наследия». Этот путь нередко называют «иронической наукой», которая предлагает точки зрения и мнения,

которые в лучшем случае являются интересными, но не дают никаких перспектив в развитии теории. *Подобная традиция не способна пересматривать базовое описание реальности»* [96, с.11-12].

Вместе с тем, здесь нельзя не упомянуть работы некоторых современных отечественных психологов, высказывавших идеи, созвучные содержанию изложенному в этом параграфе, к ним можно отнести: А.Г. Асмолова [4], В.П. Зинченко [32], В.В. Козлова [38], В.А. Мазилова [46, 47], В.Ф. Петренко [71], А.П. Супруна [96] и др.

В ряде работ этих ученых в качестве главной причины существующего методологического кризиса в психологии указывается отсутствие четкого, общепризнанного предмета психологии. В частности, В.П. Зинченко пишет: «...сама психология как наука, не может похвастаться строгостью определения своего собственного предмета... Встречается безразмерное очерчивание предметной области изучения психологии, в которую частично попадают более или менее далекие науки, называемые смежными... Наконец, встречается и неоправданное сужение предмета психологии, например, когда в качестве такового выделяется отождествляемая с психикой ориентировочная функция различных форм деятельности» [32, с. 207-208]. При этом он сам полагает, что предметом психологии может быть сознание, несмотря на все трудности междисциплинарного и междисциплинарного его исследования, связанные с необходимостью преодоления оппозиции сознания и материи.

В.А. Мазилов также отмечает, что «причины различных симптомов кризиса психологии коренятся в узком понимании ее предмета, что препятствует осуществлению интегративных процессов, в которых так нуждается психология в начале XXI века» [46, с. 23], а саму интеграцию психологического знания он предлагает начать с разработки нового подхода к предмету психологической науки, с нахождения в истории психологии образцов такого его понимания, которые в большей мере будут соответствовать задачам сегодняшнего дня [там же].

В этой работе изложен возможный путь выхода из кризиса с опорой на

принципиально новую парадигму, позволяющую создать целостную концепцию психологии. Однако, следует задаться вопросом: ради чего необходимо менять в существующей психологической науке парадигму? Ответ на этот вопрос одновременно и простой, и сложный – ради того, чтобы вернуть «науке о душе» – психологии - душу. Попытаюсь обосновать этот ответ не вдаваясь, естественно, в описание и дефиницию этого понятия (поскольку, хорошо известно, что все попытки дать определения «душе» увы, тщетны!). Я буду употреблять здесь этот термин как некий конструкт и, по мере изложения материала, наполнять его некоторым содержанием и смыслом.

Итак, как отмечает В.А. Мазиллов, «... самый сложный объект - человеческая душа - вполне заслуживает особого отношения, собственной научной парадигмы, отвечающей специфике ее объекта. Ибо психология - знание о наиболее возвышенном и удивительном» [47, с. 172]. Действительно, сложилась парадоксальная ситуация: если спросить любого человека, есть ли у него душа, то почти наверняка мы получим утвердительный ответ, вне зависимости от того, относит себя он к какой-то религии или является атеистом. В то же время в науке, которая провозгласила себя «наукой о душе», эта самая душа, и как категория, и как предмет исследования полностью отсутствует, - ее заменяет нечто «психическое» (не совсем корректно определенное).

Несмотря на это, по моему глубокому убеждению, *душа, как исходная отправная объединяющая точка*, должна лежать во всех психологических исследованиях (или, по крайней мере, имплицитно учитываться при создании любой психологической теории). Именно для этого и требуется смена парадигмы, при этом необходимо помнить, что «... новая парадигма должна обещать сохранение в значительной мере реальной способности решение проблемы, которая накопилась в науке благодаря предшествующим парадигмам. Новизна ради новизны не является целью науки, как это бывает во многих других творческих областях» [40, с. 222].

Другими словами, новая парадигма должна содержать в себе все подходы, характерные как для классических исследований, так и для тех, которые на

современном этапе относятся к нетрадиционным, «парапсихологическим». В частности, в рамках существующей (материалистической) парадигмы и построенной на ее основе методологии не только невозможно проникнуть в суть таких принципиально важных для психологии (и философии) понятий, как «сознание», «бессознательное», «психическое» и другие, но также нельзя найти какие-либо вразумительные объяснения безусловно существующим «парапсихологическим» феноменам (возьмем, к примеру, феномен синхроничности, описанный К. Юнгом). Даже вполне сформировавшиеся науки - трансперсональная и экзистенциальная психологии, классическая психология, в лучшем случае, старается просто игнорировать.

Вековые стремления человека познать душу ясно указывают на то, что душа не может быть определена и описана в рамках каких-то общеизвестных, общепринятых понятий, хотя, с моей точки зрения, были выдающиеся мыслители, которые приблизились к пониманию души, если не на уровне ее дефиниции, то, по крайней мере, на уровне описания. Душа - это скорее некий образ, символ, своеобразный ключ к пониманию духовного мира, переживаемый субъективно каждым конкретным человеком. К. Юнг писал: «В психологии я, прежде всего, отказался бы от мысли, что мы, современные люди, вообще в состоянии высказать что-либо «истинное» или «правильное» о сущности души. Лучшее, что мы можем сделать, - это *правдиво выразить*. «Правдиво выразить» - значит понять и подробно изложить субъективно данное. Один будет делать ударение на *формовании* данного и поэтому полагать себя творцом своего данного, другой будет выделять *созерцание*, а потому говорить о *являющемся*, при этом он сознает себя воспринимающим существом. Истина лежит, наверное, посредине: *правдивое выражение - это формирующее созерцание*» [122, с.62].

Отсюда проистекает еще один факт, который должна принять классическая психология, если она признает душу объектом (или хотя бы некоторой отправной точкой) научных исследований: законность результатов единичных

исследований, ибо в таких исследованиях не может быть повторяемости и проверяемости, т.е. отказаться от безусловного доминирования принципа верифицируемости. Кстати говоря, невыполнение этого принципа, например, в области исследований трансперсональной или экзистенциальной психологии, несколько не умоляет важность и достоверность результатов, полученных в них [23], [62]. Без принципа верифицируемости прекрасно обходились такие выдающиеся психологи, как, например, А. Маслоу [53], Г. Олпорт [69], К. Юнг [122], [123], [124], [125] и др.

А. Маслоу, в частности, писал: «Если изучение уникальности индивида не подходит для того, что мы называем наукой, то тем хуже для науки. Ей тоже придется претерпеть новое рождение» [53, с. 46] и далее: «Возможно, самым важным из этих изменений, спровоцированных феноменологами и экзистенциалистами, является запоздавшая революция в теории науки... есть множество других сил, которые также помогали разрушать официальную философию науки или «сайентизм». Это не только картезианский раскол между субъектом и объектом, который нужно преодолеть. Имеют место и другие радикальные изменения, которые стали необходимыми благодаря *включению души и непосредственного опыта в реальность* (выделено мной, - Г.П.), такая перемена будет воздействовать не только на психологию как науку, но и на другие науки» [там же, с. 47].

Признание души в качестве ведущей категории психического, с необходимостью требует обращения к другому понятию, которое пока не получило должного статуса в психологии, к понятию - «реальность».

В последние десятилетия большое количество ученых, работающих в разных научных областях – физике, астрономии, медицине, биологии, философии, психологии и др., обращаясь к феномену существования человека (и шире, человечества), все чаще задаются вопросами: что такое реальность, в какой реальности живет человек, существует ли «предельная реальность», существует ли душа, что представляет из себя феномен смерти и как все эти понятия связаны между собой. К таким ученым, например, можно отнести: Д.

Бома [104], Н. Бора [104], А. Госвами [20], С. Грофа [23], А. Маслоу [53], Р. Мейя [62], В.В. Налимова [63], Р. Пенроуза [112], К. Прибрама [74], К. Уилбера [99], Дж. А. Уилера [100], С.Л. Франка [105, 106], Э. Шредингера [121], К. Юнга [122, 123, 124, 125] и многих, многих других.

На мой взгляд, из такого признания логично вытекает и ряд последствий, прежде всего, - признание существования души ведет, по сути, к признанию существования жизни после смерти. Отсюда и возникает ряд тех принципиально важных для психологии вопросов, которые я привел выше. Это вопросы о том, «что такое жизнь?», «что такое смерть?», «в каких взаимоотношениях они находятся?» и, наконец, наиболее важный основной вопрос: «*что вообще есть Реальность?*» и можно ли постулировать существование «*предельной Реальности*»?

Ответы на эти вопросы предполагают построение философских и психологических рассуждений о «предельной Реальности» в контексте ряда современных естественных наук, таких как: квантовая физика, биология, химия и пр., с привлечением знаний из области телеологии, эсхатологии и теософии (в широком аспекте их толкования).

Можно полностью согласиться с В.Ф. Петренко, когда он пишет о том, что «в психологии в ходе развития науки и эволюции общественного менталитета происходит изменение базовых философских и методологических понятий, таких как «реальность», «пространство» и «время», «детерминизм» и «причинность», «сознание» и «бессознательное», образующих категориальные рамки нашего миропонимания. Возникают методологические пересечения между миропониманием и трактовкой реальности в физике (Н. Бор, В. Гейзенберг А. Эйнштейн, А. Пуанкаре, В. Паули) и психологии коллективного бессознательного (К. Юнг, В. Паули)» [71, с. 355].

Конечно, можно взять в качестве предмета психологии сознание, как, например, это предлагал сделать В.П. Зинченко или признать таковым психическое (в интерпретации К. Юнга), как предлагает В.А. Мазиллов, однако, в лю-

бом случае, чтобы мы не выбрали в качестве предмета психологии, без обращения к категории «реальность» ничего принципиально не изменится. Попутно замечу, что психическое, как предмет психологии, дает большую свободу для проведения исследований, поскольку представляет собой более широкое понятие, которое включает в себя и сознание. К тому же, как отмечает В.А. Мазиллов, попытка вернуть в науку психическое имплицитно предполагает обращение к категории реальности [46].

Задаваясь далеко не риторическими вопросами, что такое реальность, в какой реальности живет человек, существуют ли другие виды реальность, надо предварительно понять, что вообще заставляет людей сомневаться в существующей реальности?

Прежде чем перейти к обсуждению понятия реальность, рассмотрим коротко, как связано это понятие с феноменом веры. Всеобщий феномен веры состоит в том, что все люди верят! Как писал М. Бубер: «Есть два - и только два - образа (или типа) веры. Конечно, существует великое множество содержаний веры, но собственно вера известна нам лишь в двух основных формах. *Обе они проявляются в нашей повседневной жизни* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). Одна форма веры выражается в том, что я доверяю кому-либо, пусть даже у меня нет “достаточного основания” доверять этому человеку. Другая форма веры обнаруживается в том, что я, тоже без достаточного основания, признаю истинность чего-либо. *В обоих случаях невозможность обоснования указывает не на недостаток моих интеллектуальных способностей, а на существенную особенность моего отношения к человеку, которому я доверяю, или к содержанию, которое я признаю истинным. Это отношение по самой сути своей не строится на «основаниях» и не следует из них»* [16, с. 234].

Можно привести тысячи примеров, когда *вера работает самым неожиданным, «чудесным» образом, заставляя человека сомневаться в своем «реальном» восприятии действительности*. Очевидно, что такие сомнения возникают у него и тогда, когда он сталкивается с чем-то непонятным и необъяснимым. Например, многим людям доводилось переживать явления телепатии,

ясновидения (синхронистичности, в терминологии К. Юнга), наблюдать явления полтергейста, иметь осознанные сновидения, читать о заслуживающих доверия фактах переселения душ (реинкарнациях) и многих, многих других явлениях, на которые официальная наука не может дать вразумительного ответа.

Наконец, каждый человек на протяжении своей жизни размышлял о своей душе, задаваясь вопросами: «А есть ли она? И, если есть, то где она находится?». Если на все эти вопросы у науки нет убедительного ответа, значит, с тем, что мы называем «реальностью», «действительностью», что-то не так; значит, не все так просто в нашем бытии. Однако, чем больше таких вопросов задает себе человек, тем лучше! С моей точки зрения, это своеобразный показатель духовного здоровья личности. Можно заметить, что вопросы о том, что такое смерть, душа, есть ли жизнь после смерти и пр. чаще всего задают себе дети и люди преклонного возраста, при этом первые еще не «испорчены благами цивилизации» и открыты любому новому опыту; вторые, как бы заново пересматривая свою жизнь, ищут в ней смысл и возможность оценить прожитое. Можно сказать, что *каждый человек, пытаясь понять собственную душу на основе собственного опыта, пусть и неосознанно, создает свою психологическую теорию души*. Таким образом, ответ на большинство из этих вопросов можно получить только, если определиться с главным понятием - с понятием «реальность».

Концепция реальности С.Л. Франка: «идеальные» элементы бытия и «душевные» явления. На рубеже XIX и XX веков жил и творил выдающийся русский философ (я бы добавил - и психолог) Семен Людвигович Франк, как мне кажется, недооцененный не только своими современниками, но и потомками. Именно его концепцию реальности я и постараюсь здесь изложить в самом общем виде, поскольку считаю, что его *видение* реальности позволяет, оставаясь в рамках научных методов, дать объяснение тем психическим феноменам, которые до сих пор не может объяснить современная классическая психология, в том числе и поэтому, оставаясь в глубоком методологическом кри-

зисе. Кроме того, его концепция реальности хорошо согласуется с большинством феноменов, открытых и описанных в квантовой физике, а также с понятиями «коллективного» и «личного» бессознательного К. Юнга [124]. По сути, материал этой статьи представляет собой попытку психологического осмысления философской концепции реальности С.Л. Франка [105, 106].

Важность поставленных выше вопросов подчеркивал С.Л. Франк, который писал: «Так все мы - сознаем ли мы это или нет - всю нашу жизнь заняты разрешением вопроса: «что на самом деле *есть?*». И практическая потребность правильно ориентироваться в окружающем нас мире, и отмеченное Аристотелем присущее всякому человеку бескорыстное влечение к знанию - одинаково присутствующее и в простом детском любопытстве, и в любознательности ученого и мыслителя, - вынуждают нас непрерывно ставить этот вопрос» [106, с.8].

В философии С.Л. Франка реальность, или то, что подлинно есть, образуется из того, с чем человек вступает в соприкосновение во внешнем мире, а также из того, что он воспринимает как антитезу, рожденную в познавательной сфере личности, из того, что он может отнести к своему опыту. Именно такую реальность С.Л. Франк называет «эмпирической реальностью». В этой реальности он выделяет «... *субъективный элемент* - прихотливую, лишенную устойчивости игру наших представлений, мыслей, образов, в значительной мере зависящую от нас самих и *различную в каждом индивидуальном сознании* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), и элемент объективный, всем одинаково данный - с неумолимой необходимостью требующий признания. Этот *объективный элемент* в своей совокупности образует эмпирическую (данную через опыт, - Г.П.) действительность - *общий всем нам мир*, с которым мы вынуждены считаться, как с чем-то, что фактически подлинно есть.» [106, с. 8-9].

Однако, с позиции С.Л. Франка, эмпирическая действительность не может быть сведена только к ансамблю всего внешнего по отношению к нам, к

тому, что мы обычно называем материальным миром. Здесь, вопреки материалистической (позитивистской) парадигме, он включает в состав эмпирической действительности то, что не дано нам в наших познавательных процессах (восприятии, ощущениях), - он включает в состав эмпирической действительности феномены «душевной» жизни человека. Трудно возразить С.Л. Франку в том, что «душевные» явления даны нам также объективно, как и явления окружающего мира.

Действительно, например, нам иногда труднее преодолеть чье-то упрямство или негативное отношение (как проявление именно «душевных» свойств), чем какие-то физические препятствия. «Материальные и душевные явления - по крайней мере, в некоторых частях бытия, неразрывно между собой сплетенные - совместно и с равным правом входят в состав «эмпирической действительности», того, что подлинно есть, т. е. что предстоит нашему умственному взору как окружающая нас ... «внешняя» реальность.» [там же, с.10].

С моей точки зрения, отнесение явлений душевной жизни к структуре эмпирической действительности является одним из ключевых моментов в концепции реальности, разработанной С.Л. Франком. Необходимо особо отметить, что, разрабатывая свою концепцию реальности, С.Л. Франк принципиально не обсуждает «основного» вопроса философии (о первичности или вторичности материи). Уже здесь проявляется существенное отличие в толковании душевных (читай, психических) явлений от того, как они трактуются в классической психологии. Там, как известно, они рассматриваются как «идеальные явления», которые противопоставляются всему объективно существующему миру («внешней реальности»). Кроме того, он подчеркивает несостоятельность материализма как философской концепции, которая отождествляет окружающую действительность с подлинным бытием. В связи с важностью этого момента, рассмотрим его более подробно.

Только на первый взгляд, пишет С.Л. Франк [106], кажется, что наш собственный внутренний мир (душевная жизнь), принципиально отличается от

внешнего, от «объективной» действительности. Однако, поскольку наш собственный внутренний мир может выступать как предмет познания или наблюдения, он с полным правом может быть отнесен к составу эмпирической действительности.

Здравый смысл (обыденное мышление) подсказывает нам, что все наши мысли есть нечто субъективное, не имеющие отношения к окружающему объективному миру. В действительности, это не так. Например, очень часто наши переживания также доступны наблюдению со стороны, как и нам вполне доступно наблюдать реальные переживания других людей, подобно тому, как мы наблюдаем какие-то внешние вещи и явления. Часто «плохой» (или «хороший») характер другого человека нам приходится совершенно объективно учитывать в наших действиях и поступках; оказывается, что характер другого человека вполне «реальная вещь». Поэтому, что считать «объективным», а что «субъективным», зависит, скорее всего, от той ситуации, в которой мы находимся. Интересно, что подобную точку зрения высказывал и А.А. Ухтомский, который считал, «что субъективное не менее объективно, чем так называемое объективное» [цит. по 32, с. 209].

Именно такие проявления «субъективности» мы вправе отнести к тому, что можно обозначить как «эмпирическая реальность». Фактически, мы на опыте (эмпирически) познаем внутренний мир другого человека, понимая при этом, что он (этот субъективный внутренний мир) обладает тем же важным свойством, как и другие материальные объекты окружающего мира, - в большинстве случаев они *независимы от нас*. С.Л. Франк пишет: «Познавая мою душевную жизнь, я так же должен отличать то, что в ней подлинно опытно есть, от того, что я только воображаю или что мне кажется (выделено мной, - Г.П.); и я так же могу находить в ней нечто новое, доселе мне неизвестное. Этого уже достаточно, чтобы увидеть в ней составную часть того, что я называю «эмпирической действительностью», т. е. того, что «дано» мне в опыте как нечто подлинно сущее и лишь констатируемое мной» [106, с.11].

Из этого можно заключить, что эмпирическая действительность состоит

из двух планов (факторов, подсистем): во-первых, из того, что человек воспринимает (опытно) посредством своих познавательных процессов (прежде всего ощущений, восприятий различной модальности), то есть из различного рода материальных явлений и, во-вторых, из того, что он воспринимает тоже опытно, но уже не относящихся к материальным феноменам, а к тем субъективным явлениям, которые обозначены здесь как явления «душевные».

Вместе с тем, как отмечает С.Л. Франк [106], этим содержание окружающей нас действительности не исчерпывается, все несколько сложнее. Чтобы понять эту сложность, он предлагает выделить тот *основной признак*, который отделял бы для нас то, «что подлинно есть» от всего остального, что только кажется нам или воображается. *Суть этого дифференцирующего признака* состоит в следующем: *подлинно есть* то, на что направлено внимание («умственный взор») человека, что предстает перед ним как объект, который он может устанавливать, регистрировать (измерять) и именно этим, подлинно существующий объект отличается от всего остального, кажущегося, предполагаемого. В связи с этим, он указывает, что *важно различать понятия «эмпирическая действительность» и «объективная действительность»*. «Объективная действительность», кроме совокупности эмпирически данных фактов, *содержит в себе* еще, так называемую, «форму», а форма как «идеальный» элемент, открывается только посредством мыслительных процессов (интеллектуального созерцания).

Понятие «*формы*», о которой говорил С.Л. Франк, является чрезвычайно важным для дальнейших наших рассуждений, поэтому требует более глубокого пояснения. Об «Идеях», как первичных идеальных элементах бытия, впервые упоминает Платон в своем знаменитом диалоге «Парменид» [72]. В немецкой классической философии И. Кант в своем основном произведении (в разделе «Трансцендентальная эстетика») характеризует время и как «чистую форму чувственного наглядного представления», и как «субъективное условие, под которым осуществляются в нас все наглядные представления» [37, с. 84]; оно (время) не приобретается в результате интеллектуального

опыта человека, а дано ему изначально a priori. Время – это форма нашего внутреннего состояния, внутреннего чувства в процессе осуществления наглядного представления, таким образом, время только присутствует в опыте человека как некоторая атрибуция (неотъемлемое свойство) этого объекта. Помимо этого, к идеальным элементам И. Кант относит также «отношения», «причинно-следственные связи», «качество» и пр. Все они, входя в состав объективной действительности, создают «форму» объекта, однако в нашем опыте они присутствуют специфически, не как сам объект.

Как отмечал С.Л. Франк, «перечень этих «формальных» элементов бытия, намеченный Кантом, должен быть восполнен еще отношениями или формами чисто «логическими». Такие отношения, как тождество, различие, логическое подчинение (отношение между родом и видом), отношение основания и следствия, - хотя на первый взгляд и кажутся принадлежащими не самим объектам, а нашей мысли о них и обычно в так называемой «формальной логике» излагаются как «законы мышления», - для непредвзятого восприятия объективной картины бытия также оказываются входящими в ее состав, принадлежащими к тому, что «подлинно есть»... совершенно очевидно, что идеальные элементы опытно данного не в меньшей мере входят в состав объективной действительности, чем элементы чувственного или вообще конкретно данного ее материала. Именно учитывая наличность этих идеальных элементов, *целесообразно заменить при обозначении того, что «подлинно есть»* (здесь и далее, выделено мной, - Г.П.), *термин «эмпирическая действительность»* - термин, в котором ударение лежит обычно на том, что дано нам чувственно или конкретно, т. е. на «материале» бытия, - *термином «объективная действительность»*» [106, с. 13-14].

До сих пор в концепции С.Л. Франка понятие «объективной действительности» анализировалось как нечто первичное, неразложимое, безграничное, включающее в себя все многообразие конкретных вещей и феноменов. Вне этой действительности признается только наличие мира субъективных явле-

ний, под которыми чаще всего понимают ошибочные представления и суждения конкретного человека. При таком подходе понятия «окружающая действительность» и «подлинное бытие» выступают как синонимы. Вместе с тем, как писал С.Л. Франк, этому подходу в истории философской мысли противостоит другой подход, который развивал Платон. Важнейшие расхождения между этими подходами как раз и связаны с разным пониманием смысла описанных выше «идеальных» элементов бытия.

Обыденное мышление подсказывает, что все мировое бытие протекает во времени, однако, его идеальные формы обладают совершенно иным свойством. Различные корреляции, причинно-следственные связи между феноменами, подобия и пр., все это не возникает и не исчезает, а существует *вне времени*. Они существуют в каком-то совершенно ином измерении бытия, чем всё конкретное бытие мира. Если мы, например, представляем себе какой-либо цвет, то мы понимаем, что данный цвет (именно как цвет) существует независимо от того, что в составе каких-то конкретных вещей он может смениться каким-то другим цветом. Таким образом, идеальный элемент бытия имеет как бы две стороны: с одной стороны, он входит в состав объективной действительности, а с другой, он существует совершенно независимо от того, что он присутствует в составе «объективной действительности». Это открытие Платона, как отмечает С.Л. Франк, обладает такой очевидной убедительностью, что никакие сомнения и возражения не могут его опровергнуть.

Однако подобная «очевидная убедительность» входит в противоречие с обыденным сознанием, опирающимся на здравый смысл, для которого окружающая действительность всегда связана с конкретным пространством и временем и все, что не обладает этими пространственно-временными атрибутами, относится человеком к плодам воображения или фантазирования. «Когда умственный взор ограничен восприятием материальных вещей, не трудно «доказать», что всё сущее есть материя, - просто потому, что под «подлинно сущим» заранее разумеется существующее по образцу материальной вещи, и потому

все остальное содержание представляется только «субъективным измышлением» [106, с. 19].

Выше было отмечено, что, по И. Канту, время, как и вообще всё, что относится к «форме», - это проявление нашего внутреннего состояния, внутреннего чувства, а поэтому принадлежит к идеальному, субъективному миру. Однако, свое реальное претворение «форма» имеет в объективной действительности, безусловно обладающей временными атрибутами. И. Кант писал, что: «...наше истолкование устанавливает эмпирическую реальность времени, т. е. объективное значение его в отношении всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам. А так как наше наглядное представление всегда имеет чувственный характер, то в опыте нам никогда не может быть дан предмет, не подчиненный условию времени» [37, с.88].

Все вышесказанное позволяет нам осмыслить тот факт, что «объективная действительность», даже при самой широкой трактовке этого понятия, все же не исчерпывает собою бытия. Всякой «объективной действительности» мы вынуждены противопоставить более широкое понятие *реальности*, в состав которой входит не только сама эта действительность, но и еще *сверхвременное*, «идеальное» бытие.

Само название «идеальное» носит отпечаток этой двойственности: с одной стороны, «Идея» (в платоновском смысле) выражает какую-то реальность, что-то объективно существующее, но, с другой стороны, она выражает некий продукт (объект) или явление самой нашей мысли. Именно отсюда, как считает С.Л. Франк, возникает соблазн относить такие идеальные содержания к чисто «субъективным» продуктам наших мыслительных процессов, отрицая за ними объективность, как составных элементов подлинного бытия. «Стихия «мысли» (или «духа»), к составу которой принадлежит «мир идей», сверхвременное идеальное бытие, есть не человеческий, фактически-психологический процесс мышления со всем, что в нем неизбежно «субъективно»; *это есть именно универсальный элемент мысли или «идеальности» вообще, чуждый всякой субъективности* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), - нечто, что мы

с некоторым приближением можем мыслить, как некий *универсальный разум.*» [106, с. 21].

Субъектная реальность как «живое знание». Так подробно я остановился на анализе «идеальных элементов» потому, что, с моей точки зрения, они являются неким подобием того, что с древних времен называлось «полем Акаши» [42], или «миром идей» Платона [72], собственно «идеальными элементами» по И. Канту [37], «коллективным» и «личным» бессознательным по К. Юнгу [124], «полем смыслов» по В.В. Налимову [63] и пр. Что объединяет все эти понятия? Их объединяет то, что *все эти феномены являются полями, созданными, в том числе, и в процессе антропогенеза, и существующими независимо от него!*

Кроме знания, получаемого с помощью чувств и путем интеллектуального созерцания, писал С.Л. Франк, «мы обладаем *еще особым, и притом первичным, типом знания* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), который может быть назван *живым знанием* или *знанием-жизнью*. То, что мы испытываем как *нашу жизнь*, как бы само открывает себя нам, - открывается нашей мысли, неотделимо присутствующей в этой жизни... по сравнению с этим первичным родом знания, мы ощущаем в установке предметного знания какую-то искусственную суженность и как бы выхолощенность сознания... *Самое важное и существенное для нас знание есть не знание-мысль, не знание как итог бесстрастного внешнего наблюдения бытия, а знание, рождающееся в нас и вынашиваемое нами в глубине жизненного опыта*, - знание, в котором как-то участвует все наше внутреннее существо. Мысль, в форме предметного познания, может только задним числом, производно накладываться на фундамент этого живого знания» [106, с. 23].

Идею о важности знания, рождающегося в глубине жизненного опыта, разделял и Р. Мэй, который, цитируя Пауля Тиллиха, писал: «Как американские философы Уильям Джеймс и Джон Дьюи, так и философы-экзистенциалисты отказались от идеи о «рациональном» мышлении, отождествляющем

Реальность с объектом мысли, с отношениями или «сущностями», в пользу такой Реальности, какой человек ее воспринимает непосредственно в своей действительной жизни. Следовательно, они заняли место рядом с теми, кто рассматривает *непосредственный опыт человека как более полное открытие сущности и отдельных черт Реальности, чем познавательный опыт человека* (выделено мной, - Г.П.)» [62, с.10].

Главным моментом здесь является то, что бытие (то, что «подлинно есть») не исчерпывается не только «действительностью», оно не исчерпывается и «миром объектов» вообще в смысле их содержаний. *Реальность, как подлинное бытие, имеет еще один более глубокий слой, в котором это подлинное бытие связано с нашим внутренним бытием (с нашим самосознанием, самостью) более близким, сокровенным отношением;* в этом его слое мы не только воспринимаем подлинное бытие как что-то внешнее по отношению к нам, но и понимаем всем нашим внутренним существом, что принадлежим к нему [106].

Итак, разрабатывая свою концепцию реальности, С.Л. Франк вводит понятие «живого знания», которое считает первичным знанием, знанием, рождающимся в нас, и которое вынашивается нами в глубине нашего жизненного опыта. Кроме того, он приходит к заключению, что в структуру «обобщенной» реальности, наряду с внешней по отношению к познающему субъекту «объективной действительностью», включающей в себя сверхвременное (вневременное) «идеальное» бытие, входит еще и некоторый более глубокий слой бытия, в котором субъект не только воспринимает подлинное бытие как что-то внешнее по отношению к себе, но и понимает, что всем своим существом принадлежит к этому глубинному слою.

Для того чтобы лучше понять, что представляет собой наше «живое знание» и этот «глубинный слой бытия», нам необходимо проанализировать еще один аспект реальности – *реальность самого субъекта*.

Для большинства людей понятие «живое знание» странно и непостижимо; действительно, что может еще знать человек, кроме того, что дано ему

в его ощущениях? На этот вопрос С.Л. Франк дает простой и совершенно очевидный ответ: «...за пределами всего мира объектов знания остается, по крайней мере, *сам умственный взор, на него направленный*. И в лице этого умственного взора мы имеем какую-то таинственную, нелегко определимую реальность его носителя или источника, которая дана нам иначе, чем все объекты знания» [106, с. 24].

Известно, что впервые субъективную реальность, располагающуюся вне окружающей нас действительности, описал Р. Декарт, отразив ее в своем знаменитом тезисе - «*cogito ergo sum*» («мыслю, значит существую»). Именно этот тезис дает прочную основу *абсолютно истинному знанию* (мы можем сомневаться относительно достоверности знания любого внешнего объекта или явления, но не можем сомневаться в том, что мы мыслим, что наша мысль реальна). Не вдаваясь в философский анализ дуалистической концепции Декарта, можно отметить только, что по существу здесь открывается особая реальность, принципиально отличная от объективной действительности, причем эта реальность обычно не замечается нами только потому, что она совпадает с нами самими. *Эта реальность, в которой «объект» совпадает с «субъектом»*. Подобную точку зрения разделяет и Э. Андерхилл, отмечая, что, когда чувственный (практический) опыт человека перерастает в сверхчувственный, возникает особое расширение границ его существования, ведущее в ту безграничную жизнь, где «*субъект и объект, желаемый и желаемое есть одно*» [2, с.83], при этом она указывает, что «трудно определить ту точку, в которой эти два опыта сходятся, хотя их разделяет не четкая линия, а бесконечный ряд градаций» [там же].

Развивая мысль Декарта, С.Л. Франк дает углубленное определение этой особой первичной реальности, которую он обозначил как «*живое знание*». Он пишет: «По первичному своему характеру это есть реальность, которая вообще не *предстоит* нам в роли объекта, на которую направлена мысль, - не есть нечто, с чем мы извне «встречаемся». Мы «имеем» ее в той совершенно

особой форме, что сами *есмы* то, что мы имеем. Это есть реальность, открывающаяся самой себе - открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что *самое ее бытие есть непосредственное бытие-для-себя, самопрозрачность* (выделено мной, - Г.П.). Другими словами, эта реальность открывается нам в указанной выше форме живого знания» [106, с. 25-26].

В историческом плане открытие этой первичной реальности представлено в мистическом умозрении Плотина [73], непосредственно повлиявшим на расширение философского горизонта Августина [1]. Его (Августина) изложение, отмечает С.Л. Франк, «не оставляет сомнения, что с открытием самодостовренности мыслящего «я» ему внезапно открылось некое *совершенно новое, глубинное измерение бытия* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), незамечаемое при обычной установке сознания, - та *первичная реальность, которая не вмещается ни в бесконечном пространстве, ни даже в том, что в обычном смысле называется душой человека, именно поскольку под ней понимается некая особая составная часть мира...* это есть реальность, выходящая за пределы всей ... системы объективной действительности и лежащая в основе последней. Она не предстает нам извне, а дана нам изнутри, как почва, в которой мы укоренены и из которой мы произрастаем» [106, с. 26-27].

Как отмечает С.Л. Франк, после Декарта эта реальность было заново открыта И. Кантом, обнаружившим относительность понятия «объективной действительности», И. Г. Фихте [103] и Г.В.Ф. Гегелем [19], для которого подлинная предельная реальность существует в лице глубинного и первичного «духа». Таким образом, основной вывод из этого философского взгляда состоит в том, что не «объект», а сам «субъект», в его непосредственной данности самому себе, есть «*откровение подлинного существа реальности*». При этом самым ценным остается «*поворот сознания извне вовнутрь*», в силу которого суть реальности открывается не так, как эта реальность извне предстает в качестве «объективной действительности», а так, как она есть и обнаруживается в *живых глубинах самосознания*.

Именно потому, что живое знание открывает нам глубинное измерение бытия, недоступное объективному, предметному познанию, совершенно безнадежна попытка охватить бытие в его целостности, понять его до конца, оставаясь в пределах познания «объективной действительности» и строя «систему онтологии». Современный «экзистенциализм», пишет С.Л. Франк, имеет тот положительный момент, что он еще раз акцентировал внимание на том, что «экзистенция» (бытие данной личности здесь и сейчас) и есть собственно реальность, которую стараются не замечают философы, ставящие своей главной задачей исследовать бытие только в форме объективной действительности. «Это непосредственное, первичное самобытие есть реальность, в лице которой человек выходит за пределы «мира» - в широком общем смысле всей объективной действительности - и открывает совершенно новое измерение бытия - то измерение, в котором он наталкивается на его последние глубины и непосредственно имеет их в себе» [106, с.32].

Итак, реальность субъекта состоит в том, что не «объект», а сам «субъект», в его непосредственной данности самому себе, есть «откровение подлинного существа реальности». Теперь, основываясь на концепции С.Л. Франка, введем понятие «субъектной реальности». Под субъектной реальностью будем понимать *первичную реальность, которая не вмещается ни в объективную действительность, ни даже в то, что в обычном смысле называется душой человека, и которая дана нам изнутри, как почва, в которой мы укоренены и из которой мы произрастаем.*

Кратко определение субъектной реальности можно сформулировать так: *«субъектная реальность - это та форма (живой) реальности, через которую жизнь познает сама себя».*

В лице субъектной реальности человек, трансцендируя за пределы объективной действительности, открывает совершенно новое измерение бытия, в котором он, наталкиваясь на его глубины, непосредственно имеет их в себе.

По сути, субъектная реальность представляет собой нашу «самость»,

наше подлинное «самосознание». Еще раз хочу подчеркнуть, что эта субъектная (первичная для самого субъекта) реальность содержит в себя и другие виды реальности, в частности, и ту, которую мы называем «объективной действительностью». Для того, чтобы более ясно представить себе, как соотносятся между собой субъектная реальность и объективная действительность, необходимо прояснить еще два обстоятельства.

Хочу обратить внимание на два примечательных факта: первый касается того, что С.Л. Франк в своей концепции реальности пока говорит только о «душевных» явлениях и практически не использует термин «духовные явления» и, во-вторых, «живой внутренний опыт» человека он фактически приравнивает к «мистическому опыту», подчеркивая, что невозможно понять суть «живого внутреннего опыта» человека в отрыве от «духовности».

Субъект, писал С.Л. Франк, есть некоторая конкретная сфера реальности, это то, что человек называет своим «я»; он (субъект) представляет собой всю полноту живой реальности, которую он не наблюдает извне, а непосредственно имеет в себе как свою внутреннюю жизнь. Способность же субъекта направлять свое внимание вовне (субъект, как носитель и «исходная точка умственного взора»), есть только одна из функций внутренней жизни субъекта, но отнюдь ее не исчерпывающая [106].

Такое понимание субъекта позволяет говорить о том, что субъект может выступать (проявлять себя) в двух ипостасях (качествах): во-первых, в качестве *«субъекта как носителя реальности», т.е. непосредственно раскрывающей себе жизни* и, во-вторых, в качестве *«субъекта как активного наблюдателя», проникающего своим умственным взором во вне*, причем, *«субъект как активный наблюдатель»*, по своей сути - это фактически только *некоторая часть «субъекта как носителя (той) реальности», через которую он сам и раскрывается.*

Именно «субъект как активный наблюдатель» и является тем субъектом, который действует в объективной действительности, и который изучается классической психологией. Подчеркну еще раз, что «субъект как активный

наблюдатель» - это только некоторая часть «субъекта как носителя реальности», представляющего собой по сути «субъектную реальность».

Итак, для С.Л. Франка «субъект» - это «жизнь, раскрывающаяся сама себе именно в качестве субъекта». В содержание этой (живой) реальности входит «все, что я переживаю и что под иным, описанным выше углом зрения внешнего, объективного наблюдения является как «душевная жизнь», - но при условии, что я переживаю и имею все это *слитым с неопикуемой глубиной, с той безусловной, первичной, себе самой данной реальностью* (выделено мной, - Г.П.), которую я называю моим «я»» [106, с. 33].

Замечу, что одним из понятных всем примеров, такого рода переживаний «интимного» содержания, которое есть именно то, что я испытываю, как обнаружение внутренней реальности моего «я», на мой взгляд, являются знакомые почти каждому человеку «угрызения совести».

Разведение понятий «душевной» и «духовной» жизни позволяет глубже осмыслить сам феномен «субъектности», узреть его корни. В частности, появляется возможность выдвинуть гипотезу о наличии двух видов субъектности - «внешней» и «внутренней» и дать им определения.

«Внутреннюю» субъектность можно определить, как те переживания и духовные движения, которые человек осознает, как бы живущими в нем, возникающими изнутри, из глубин его «я» и направленные на активное познание той своеобразной, самораскрывающейся, сущей для него реальности, которую он и называет своим «я» (или «самосознанием», «самостью»). Соответственно, «внешнюю» субъектность, - как те же переживания и душевные движения, но направленные на активное познание внешней для него, объективной действительности. Очевидно, что в данном случае «внутренняя» субъектность соотносится с ипостасью «субъекта, как носителя реальности», а «внешняя» субъектность – с ипостасью «субъекта как активного наблюдателя».

Известно, что термины «субъект» и «субъектность» стали особенно востребованными в отечественной (классической) психологии на рубеже XX-XXI

веков (вспомним хотя бы работу А.В. Брушлинского [15]); однако, субъектность в ее классическом понимании, относится только к тому, что я обозначил как «внешняя» субъектность (или к субъекту «активному наблюдателю»). Становится понятно, что «внешняя» субъектность определяет проявление личности по отношению к социуму, когда она (личность) выступает в ипостаси «субъекта деятельности» или «субъекта общения»; в то же время «внешняя» субъектность никогда не может проявить личность в качестве «субъекта духовного развития». *Только «внутренняя» субъектность («субъект как носитель реальности»), актуализируя самость человека, может сформировать его как «субъекта духовного развития».*

Вместе с тем, как отмечает С.Л. Франк, различия между понятиями «духовная» и «душевная» жизнь достаточно относительны. Одно и то же переживание может носить и духовный, и душевный характер; все зависит от того, какой пласт (слой) внутренней жизни человека оно затрагивает. Из чего следует, что не существует никаких объективных критериев для дифференциации этих понятий; *только сам субъект способен осознать изнутри это отличие, как отличие его внутренней реальности от того поверхностного слоя, которым, по выражению С.Л. Франка, «как бы только извне облеплено это интимное ядро его «я» и который, хотя и принадлежит ему, не составляет его внутреннего бытия... то, что мы называем «духовной жизнью», есть лишь иное обозначение для жизни, воспринимаемой как подлинная непосредственная самораскрывающаяся реальность, - в ее отличии от всякой объективной действительности - и физической, и психической» [106, с. 35].* При этом не надо думать, что такая характеристика этой реальности, как «самораскрывающаяся», предполагает ее легкую доступность для самого человека. Все как раз совсем наоборот: чтобы ее постигнуть, человеку требуется проделать огромную, прежде всего духовную работу над своей личностью.

Заключение. Нельзя не согласиться с С.Л. Франком в том, что подавляющее большинство людей (особенно в наше время) даже понятия не имеют, что

истинная основа их бытия есть тот глубинный слой, который называется «духовная жизнь». Всё их внимание направлено вовне, на восприятие объективной действительности. Обладая сознанием (и самосознанием) они, естественно, осознают и переживания своей душевной жизни как некоторого комплекса явлений и процессов, однако, *они лишены подлинного самосознания, поскольку от их внимания ускользает их «я», их «самость» как совершенно особая, ни с чем иным не сравнимая первичная «субъектная реальность»*. Когда же в результате какого-то экстраординарного события, произошедшего в их жизни (например, потеря близкого человека, клиническая смерть, экстатический религиозный или медитативный опыт), они ее раскрывают, то это открытие носит характер *откровения*. Именно тогда человек и обнаруживает, что его столь обычное, привычное ему «я» имеет конкретную полноту и субстанциальную глубину, в силу которой оно (это «я») есть носитель некой самобытной, скрытой от взоров мира, таинственной и совершенно своеобразной - именно *«сверхмирной» субъектной реальности*. Однако, увы, обыденное сознание ориентировано, как правило, только на отражение «объективной действительности» (что, собственно, изучается и утверждается в классической психологии).

§2. Сознание и время. Объективно ли субъективное время.

«Что же такое время?

Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время;
если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю. ...»

[Бл. Августин, с. 183, гл. XIV]

Проблемы взаимоотношения сознания и времени с позиции философии, физики и психологии. Философские концепции сознания и времени И. Канта, Э. Гуссерля и Ф. Brentano. Физические теории исследования времени (квантовая физика, космология, физика неравновесных процессов). Проблемы взаимоотношения сознания и времени в контексте понятия «реальность». Временные модусы: «прошлое», «настоящее», «будущее», их отношение к коллективному и личному бессознательному. Объективное и субъективное время, как функция оперирования понятиями. «Ноль» как вневременная субъектная реальность.

Введение. Философские концепции взаимоотношения сознания и времени. Этот эпиграф из «Исповеди» бл. Августина лучше всего характеризует ту фундаментальную проблему, которая стоит перед человечеством уже не одну сотню лет – проблему времени и эти вопросы, несмотря на все достижения современной науки (прежде всего, физики и химии), по-прежнему не имеют однозначного ответа. Действительно, феномен времени вероятно самый загадочный из всех, стоящих перед человечеством. Отчасти это связано с тем, что практически каждый человек в течение жизни, хотя бы потому, что все мы смертны и обладаем сознанием, задавал себе вопрос: «что же такое время?».

Для того, чтобы попытаться понять и оценить все достижения науки в решении проблемы взаимоотношения сознания и времени, необходимо как минимум коротко проанализировать развитие взглядов на эту проблему с пози-

ции философии, физики и психологии. Я полагаю, что, именно такая последовательность в анализе указанной проблемы позволит выявить собственно *психологический аспект* проблемы их взаимоотношения, который и представляет цель исследования.

С философской точки зрения наибольший интерес в исследованиях времени представляют труды таких великих философов, как И. Канта, Ф. Брентано, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.П. Сартра и др. Конечно, в данном случае не имеет смысла подробно останавливаться на полном анализе всех теорий времени указанных авторов, при желании более подробно ознакомиться с ними, можно воспользоваться или соответствующими первоисточниками, или обратиться к философам, большую часть своей научной деятельности посвятивших их анализу и толкованию, в частности, например, к работам В.И. Молчанова [59, 60]. Однако, для дальнейшего понимания и обоснования высказываемых здесь гипотез, необходимо все же осветить некоторые из основных положений этих теорий.

Итак, самые кардинальные вопросы, на которые пытается дать ответ философия – это вопросы о том, как мы осознаем время и обладает ли сознание (я бы добавил, шире - психика) какими-то темпоральными атрибутами? Например, заложена ли в нем изначальная способность определять такую временную характеристику, как «длительность» и можно ли каким-то образом ее измерять, что представляет собой точка «Теперь» («миг настоящего») и пр.?

В.И. Молчанов пишет, что И. Кант подходит к исследованию времени с функциональной точки зрения, поскольку его больше интересует не то, как человек осознает время, а то, какие функции оно выполняет в процессе познания. По И. Канту познание проявляется прежде всего в продуктивном синтезе воображения, который лежит в органической связи с синтезом схватывания в созерцании (аппрегензией), синтезом воспроизведения в воображении и синтезом рекогниции в понятии [59]. При этом под синтезом в общем смысле И. Кант подразумевает «акт (*Handlung*) (22) присоединения различных представ-

лений друг к другу и понимания их многообразия в едином знании. Такой синтез называется чистым, если многообразие дано а priori (/как многообразие пространства и времени), а не эмпирически. Раньше всякого анализа представления должны быть уже даны, и ни одно понятие по содержанию не может возникнуть аналитически. Знание впервые производится синтезом многообразия (будь оно дано эмпирически или а priori); первоначально это знание может быть еще грубым и спутанным и потому нуждается в анализе, но тем не менее именно синтез есть то, что собственно собирает элементы в форму знания и объединяет их в известном содержании. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о первом происхождении наших знаний» [37, с.118].

В своем основном произведении (в разделе «Трансцендентальная эстетика») И. Кант характеризует время и как «чистую форму чувственного наглядного представления», и как «субъективное условие, под которым осуществляются в нас все наглядные представления» [37, с. 84]; оно не приобретает в результате интеллектуального опыта человека, а дано ему изначально а priori. Время – это форма нашего внутреннего состояния, внутреннего чувства в процессе осуществления наглядного представления. Более того, по И. Канту *«время есть лишь субъективное условие* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.) *нашего (человеческого) наглядного представления* (которое всегда существует в чувственной форме, т. е. поскольку мы подвергаемся воздействию со стороны предметов) *и само по себе, вне субъекта, есть ничто*. Тем не менее в отношении всех явлений, следовательно, также в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом имеет объективное значение» [там же, с.87].

Уже в этих суждениях И. Канта заложена мысль о том, что при анализе времени следует разграничивать две его области проявления: внутреннюю, относящуюся к сознанию (шире - к психике) человека, и внешнюю, относящуюся к объективной действительности (представленную в виде объектов и явлений способных воздействовать на наши органы чувств). Далее он пишет:

«...наше истолкование устанавливает эмпирическую реальность времени, т. е. объективное значение его в отношении всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам. А так как наше наглядное представление всегда имеет чувственный характер, то в опыте нам никогда не может быть дан предмет, не подчиненный условию времени. Наоборот, *мы /отнимаем у времени всякое притязание на абсолютную реальность* (выделено мной, - Г.П.), так как оно при этом /абсолютно принадлежало бы вещам как условие или свойство их, даже и помимо формы нашего чувственного наглядного представления. ... В этом именно состоит трансцендентальная идеальность времени, согласно которой оно, если отвлечься от субъективных условий чувственного наглядного представления, /вовсе не существует и не может быть причислено к предметам самим по себе (без отношения к нашему наглядному представлению) /ни как субстанция, ни как свойство» [там же, с.88].

Фактически, точку зрения И. Канта в отношении времени можно (образно) сформулировать так: «есть субъект – есть время, нет субъекта – нет времени», или более точно: «... у времени остается эмпирическая реальность как условие всякого нашего опыта, и только абсолютной реальности на основании приведенных выше соображений признать за ним нельзя. /Оно есть не более как форма нашего внутреннего наглядного представления. Если отвлечься (*wegnimmt*) от специального (*die besondere*) условия нашей чувственности, то исчезнет также понятие времени; /оно (время, -Г.П.) *стоит в связи не с самими предметами, а только с субъектом, который /его представляет* (выделено мной, - Г.П.)» [там же, с.89].

Для того, чтобы ознакомиться с сутью концепции сознания времени Ф. Brentano, воспользуемся комментариями, данными Р.А. Грозовым к его работе «Психология с эмпирической точки зрения. Книга вторая (избранные главы)». В частности, он отмечает, что взгляды Ф. Brentano на сознания времени в процессе его исследовательской деятельности претерпели существен-

ные изменения. Если вначале Ф. Brentano развивал концепцию сознания времени на основе учения об *ощущении предшествующего, как виде фундаментальных психических актов*, то в последующем (1894-1895 гг.) он отказался от концепции ощущения и возвратился к объяснению темпоральных различий, как *«выражения разных способов суждения»*. [14].

Однако в начале XX века он рассматривает проблемы сознания времени уже на основе учения о *темпоральных модусах представлений*, рассматривая время как континуум отношений и различий в перспективе «раньше-позже, до-после», полагая, что восприятие темпорально определенного объекта всегда происходит в системе указанных временных различий, при этом нечто схватывается как настоящее лишь в горизонте прошедшего и будущего, а момент «Теперь» представляет собой временную границу между модусами прошлого и будущего. Поскольку любая граница требует различения, то сознание времени проявляет себя *«сознанием целого континуума временных различий и определений, любое из которых мыслимо лишь как часть целого»* [14, с.622].

На этом этапе Ф. Brentano рассматривает временные различия не как следствие изменения первично представляемого объекта, а как результат *изменения способов психического отношения к нему*, т.е. в своем представлении объекта я отношусь к нему или как к настоящему, или как к только что прошедшему и т.д.

Описав коротко общие положения концепции сознания времени Ф. Brentano, следует выделить наиболее существенный для нашего дальнейшего анализа тезис, в котором он говорит о том, что *«будущее в целом, как и все отдаленные части прошлого, представимы лишь понятийно, несозерцательно (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). ...Мы получаем их (темпоральные определения, Г.П.) подобно другим определениям из конкретных видов опыта, с которых начинается возникновение нашей психической жизни»* [14, с. 112]. (К этому важному тезису я еще вернусь позже).

Рассмотрим далее, как анализирует время Э. Гуссерль. В своих лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени Э. Гуссерль, в отличие от И.

Канта, ставит задачу найти такие первичные формообразования сознания-времени, «в которых интуитивно и непосредственно конституируются первичные различия временного как изначальные источники всех очевидностей, относящихся ко времени» [26, с.11], причем к таким временным различиям он относит: длительность, последовательность, одновременность, настоящее, прошлое и будущее.

Проводя феноменологический анализ времени, он, очевидно разделяя взгляды И. Канта, пишет о том, что следует четко различать два подхода к изучению времени: первый – это исследование времени как объективного явления с возможностью объективно измерять временные интервалы или отклонения от них; второй подход – феноменологический, связанный, прежде всего, с исследованием переживаний времени в их предметном смысле и дескриптивном содержании (отмечу, что под феноменологией Э. Гуссерль понимает науку об исследовании сознания, при этом способы проверки ее результатов основаны на опыте самого сознания). *«Посредством феноменологического анализа нельзя обнаружить даже самую малость объективного времени (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). «Первичное временное поле» не есть некоторая часть объективного времени, переживаемое Теперь, взятое как таковое, не есть точка объективного времени и т. д. Объективное пространство, объективное время и вместе с ними объективный мир действительных вещей и процессов - все это трансценденции. ... И порядок связей, которые могут быть обнаружены в переживаниях как подлинных имманентностях, не встречаются в эмпирическом, объективном порядке, они не согласуются с этим порядком»* [26, с.8].

В наиболее обобщенном виде суть концепции времени Э. Гуссерля формулирует во введении к его «Феноменологии времени» В.И. Молчанов: «Первичной темпоральной структурой акта сознания является, по Гуссерлю, удержание первичного сознания Теперь, или Теперь-точки, в постоянно изменяющемся континууме, так называемом шлейфе ретенций, который присоединя-

ется к первичному впечатлению или импрессиональному сознанию. Соответственно, к Теперь-точке «присоединяется» не только первичная память (ретенция), но и первичное ожидание, или предвосхищение, протенция. Структура ретенция-теперь-протенция лежит в основе описания темпорального характера восприятия и памяти (но не является ими, - Г.П.), которая, как воспроизводящая память, радикально отличается от ретенции. Ретенция рассматривается не только как фундаментальная структура акта сознания, в которой устанавливаются те или иные временные различия, но и как основа рефлексии» [26, с. xi].

В концепции сознания времени Э. Гуссерль вводит также понятия «абсолютного потока сознания» или «абсолютной субъективности», смысл которых следует пояснить. Обратимся опять к работам В.И. Молчанова, который пишет, что эти понятия Э. Гуссерль вводит в связи с рефлексивным анализом любых многообразных переживаний и их сочетанием, при этом согласно Э. Гуссерлю, такой рефлексивный анализ может продолжаться бесконечно, однако, «если объектом рефлексии выступает структура сознания, рефлексия ... очень скоро становится невозможной. Рефлексия наталкивается на некоторый «слой» в сознании, который представляет собой «до-интенциональное поле», т. е. поле чистой возможности интенций, и полагает тем самым свой собственный предел» [59, с. 126].

Таким образом, абсолютный поток сознания (абсолютная субъективность), можно рассматривать, во-первых, как некоторый общий фон, в котором конституируются предметы и явления и, во-вторых, как своеобразную систему отсчета для любого процесса, в котором осознается предмет, при этом собственно «абсолютность» понимается в том плане, что эта система отсчета имеет место в *любом* процессе осознания предмета. Важно, что сам Э. Гуссерль не считал абсолютную субъективность темпоральным явлением, согласно ему: «субъективное время конституируется в абсолютном вневременном сознании, которое не есть объект.» [26, с. 128]. В.И. Молчанов отмечает, что сам этот поток не является последовательностью временных фаз, в нем

отсутствует время, что именно в этом состоит его абсолютность. Однако, «абсолютный поток - это чистая возможность движения и времени (имеется в виду, конечно, время-сознание), возможность, из которой, по выражению Гуссерля, *«выпрыгивает» «теперь-точка»* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), *ретенциальные и протенциальные фазы*. Причем, *поток создает возможность* не каких-то абстрактных временных фаз, а фаз, которые относятся к определенным временным объектам. ... он открыт для конституирования временных объектов и последовательностей любого рода. Таким образом, по Гуссерлю, *временные единства во внутреннем времени могут образовываться только благодаря чему-то квазивременному, что обозначено в «Лекциях...» как абсолютная субъективность»* [59, с. 121].

С моей точки зрения, введение понятия ретенции (или акта «ретенция-Теперь-протенция»), возможно и позволяет объяснить, как в точке «Теперь» конституируется воспринимаемый временной объект (как длительность объекта «собирается, стягивается» в одну точку), но не позволяет установить какие-либо временные характеристики этого «стягивания» (или схватывания). Более того, для самого воспринимающего субъекта временные характеристики воспринимаемого объекта (тем более имманентного) в точке «Теперь» (в «миге настоящего») вряд ли можно назвать осознанными. Э. Гуссерль анализирует, как сознание конституирует темпоральные свойства воспринимаемых предметов, но ничего не говорит о том, как и почему сама «Теперь-точка» впервые осознается (*«выпрыгивает»*, по выражению Э. Гуссерля из абсолютного вневременного сознания) и каковы темпоральные свойства самой «Теперь-точки»? Очевидно, все эти вопросы возникают еще и потому, что Э. Гуссерль очень широко понимает само сознание (отсутствует единая, точная дефиниция понятия «сознание»). О довольно свободном оперировании понятием «сознание» говорит хотя бы выражение «пустое ретенциальное сознание» [26, с.29], которое он употребляет при обсуждении сознания явлений имманентных объектов, в этом выражении большое недоумение вызывает сочетание слов «пустое...сознание»; с психологической точки зрения это оксюморон, да

и само сочетание «ретенциальное сознание» можно толковать по-разному (это память, или все же сознание?). Кроме того, такие психические процессы, как представление, восприятие и память, по Э. Гуссерлю, - это первичные темпоральные модусы сознания (по сути все психологические понятия сводятся к сознанию). Все это создает определенные трудности в понимании его теории.

Можно высказать гипотезу о том, что абсолютное вневременное сознание (по Э. Гуссерлю) представляет собой бессознательный процесс, существующий как поле коллективного или личного бессознательного, а сам *момент осознания* («выпрыгивание», по выражению Э. Гуссерля, «Теперь-точки» из абсолютного вневременного сознания и проявляющийся в виде акта «ретенции-Теперь-протенции»), - это и есть синтез схватывания в созерцании (аппрегензии, по И. Канту), когда *все многообразие*, имеющееся в любом представлении, *осознается как единство*, как воздействующий предмет или явление (неважно, внешнее или внутреннее). Обоснованием высказанной гипотезы могут служить следующие тезисы.

И. Кант писал: «Всякое наглядное представление (даже то, которое исходит из внутреннего чувства души – Г.П.) содержит в себе многообразие... *Чтобы из этого многообразия получилось единство наглядного представления* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.) ..., *необходимо*, во-первых, *обозреть многообразие и собрать его вместе*); этот акт я называю синтезом аппрегензии, так как он направлен прямо на наглядное представление, /которое, правда, доставляет многообразие, но без помощи синтеза никогда не может произвести многообразия, как такового, и притом содержащегося в одном представлении» [37, с. 135]. Далее он подчеркивает, что: «Этот синтез аппрегензии должен производиться также и a priori, т.е. в отношении представлений, имеющих неэмпирический характер. Иначе, без него мы бы не могли иметь a priori ни представления пространства, ни представления времени, так как *они могут быть произведены только посредством синтеза многообразия, доставляемого чувственностью в ее первоначальной восприимчивости* (выделено мной, - Г.П.). Следовательно, существует (haben wir) чистый

синтез аппрегензии» [А 100, там же].

В подтверждение высказанной выше гипотезы говорит, во-первых, то, что сам Э. Гуссерль не считал абсолютную субъективность темпоральным явлением, а, во-вторых, то, что в этом потоке создается *возможность* (подчеркну, не больше и не меньше, как только возможность) конституирования любых временных объектов и последовательностей любого рода. А выражение Э. Гуссерля, что из абсолютного потока «выпрыгивает» «теперь-точка», а также ретенциальные и протенциальные фазы, можно понимать, как процесс конституирования (момент осознания, момент возникновения) «теперь-точки». Следует привести еще и третий аргумент в обоснование этой гипотезы. Гуссерль пишет: «По отношению к предельному конституирующему сознанию больше нельзя говорить о времени (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). Вместе с первичными ощущениями, которые вводят ретенциальный процесс, конституируется изначально одновременность, например, цвета и тона, бытие этой одновременности в некотором «актуальном Теперь», однако сами первичные ощущения не являются одновременными (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), а фазы потокообразного До-Сразу мы и по давню не называем одновременными фазами сознания, подобно тому как мы не можем назвать последовательность (*Nacheinander*) сознания временной последовательностью (*Zeitfolge*)» [26, с.83]. Очевидно, что и сами первичные ощущения, и фазы «потокообразного До-Сразу», как и само «предельно конституирующее сознание» - следует все же отнести к бессознательным феноменам (к полю личного бессознательного).

Если принять тезис о том, что абсолютный поток сознания представляет собой поле личного бессознательного, то можно предположить также, что такие индикаторы временных различий, которые представлены в «первичных формах сознания», как длительность, последовательность, одновременность относятся к атрибутам, которые изначально формируются на уровне бессознательных процессов (и именно их призван выделить акт аппрегензии или схватывания при конституировании Теперь-точки), а такие модусы времени, как

настоящее, прошлое и будущее – это и есть временные атрибуты собственно сознания (по большей части, описывающие время в объективной действительности). Как отмечает А.Н. Гусев, до сих пор остается актуальной и недостаточно исследованной проблема, которую более полувека назад описал Г. Вудроу «Вопрос о том, являются ли психические переменные, такие, как длительность или протяженность, непосредственными качествами нашего восприятия временных стимулов или психических процессов вообще, не нашла еще своего решения» [цит. по 66, с. 237].

Исходя из приведенного выше анализа философских концепций сознания времени можно сделать следующие общие выводы.

1. Во всех рассмотренных концепциях такие понятия, как: сознание, память, восприятие, воображение, представление и другие не имеют чётких дефиниций и могут менять свой смысл в зависимости от контекста (причем, как внутри каждой отдельной концепции, так и при сравнении их между собой). Возможно это связано с тем, что И. Кант и (в первую очередь) Э. Гуссерль исключают психологический подход к исследованию времени.

2. В рассмотренных концепциях И. Канта и Э. Гуссерля, существует строгое разделение в подходах к изучению времени; выделяются две его области проявления: внутренняя, относящаяся к сознанию (шире - к психике) человека, и внешняя, относящаяся к объективной действительности. Отдельно стоит концепция времени Ф. Brentano, где не только не исключается психологический взгляд на феномен времени, но и нет такого четкого разделения на «объективное» и «субъективное» время. Здесь следует вернуться к его высказыванию (цитированному выше) о том, что «будущее, как и все отдаленные части прошлого, представимы лишь *понятийно*, несозерцательно. Поэтому несомненно, что ... темпоральные определения ... *Мы получаем подобно другим определениям из конкретных видов опыта, с которых начинается возникновение нашей психической жизни*». Принимая во внимание этот тезис Ф. Brentano, можно выделить достаточно четкий критерий, позволяющий различить

сознательный уровень проявления времени (отделить его от бессознательного): уровень на котором появляются понятия – это сознательный уровень оценки времени (к этому уровню и относятся временные модусы - прошедшее, настоящее и будущее). При этом неважно, какой объект мыслится нами, внутренний или трансцендентный, если мы определили его как некоторое понятие, то это - осознанный уровень его восприятия и никакие «ретенциальные» акты, с психологической точки зрения, не имеют здесь особого эмпирического значения. В тоже время, длительность, последовательность и одновременность, представленные в «первичных формах сознания», изначально формируются на бессознательном уровне, именно для этого уровня характерно то, что «порядок связей, которые могут быть обнаружены в переживаниях как подлинных имманентностей, не встречаются в эмпирическом, объективном порядке, они не согласуются с этим порядком» [26, с.8].

3. Поскольку все вещи и явления в объективной действительности занимают определенное место в пространстве, постольку об «объективном действии времени» мы судим только по тем изменениям, которые с ними происходят (например, наблюдая как изменяется наше тело, мы полагаем, что тело изменяется в течение времени, говорим, что нам отведен определенный отрезок времени). Согласно Л.М. Веккера, «Проекция, или локализация, как отображение места в пространстве есть воспроизведение координаты в определенной системе отсчета относительно ее начала. Но неизменная координата явно представляет собой частный случай меняющегося места, т.е. перемещения, или изменения пространственной координаты во времени. Поэтому теоретически есть все основания ожидать, что исходной характеристикой пространственно-временной структуры ощущения (как элементарного психического акта – Г.П.), детерминирующей в качестве своих производных собственно пространственные и собственно временные ее компоненты, должно быть отображение движения как *единого пространственно-временного свойства объектов, отображаемых в ощущении* (выделено мной, - Г.П.)» [17, с.50].

Следует отметить тот факт, что все философские концепции, посвященные исследованию времени, так или иначе одновременно затрагивают и проблему восприятия пространства. Именно по изменению вещи (или явления) в пространстве можно судить о тех или иных характеристиках времени, поэтому правильнее было бы говорить не о пространстве и времени, а о некотором континууме «пространства-времени», даже тогда, когда мы размышляем о субъективном времени. Только в таком аспекте все привычные нам характеристики времени приобретают какой-то эмпирический смысл. Здесь уместно привести еще один аргумент в защиту высказанной гипотезы. Попробуем ответить на вопрос: можно ли говорить, что сознание (и психика) обладает какими-либо пространственными атрибутами? Скорее всего, ответ будет отрицательным. Но, если сознание и психика внепространственны, то о каких временных атрибутах может идти речь в данном аспекте? Видимо только о тех, которые были обозначены нами, через понятия: «настоящее прошлое», «настоящее» и «настоящее будущее».

Таким образом, главный предварительный вывод, который можно сделать из анализа философских концепций времени можно сформулировать так: *о существовании времени можно говорить только тогда, когда мы оперируем понятиями, вне этого само понятие «время» теряет смысл.* Последнее относится к коллективному и личному бессознательному, где понятия «прошлое», «настоящее» и «будущее» не имеют значения, поскольку *все многообразие всего представлено в поле бессознательного одновременно и внепространственно.*

Отмечу, что такую же одновременность и внепространственность можно наблюдать и в субъективном времени, в тех процессах, когда мы мыслим о ком-то или о чем-то, вспоминаем что-то или кого-то, планируем что-то, - все это происходит в одном и том же времени – в настоящем. Не вызывает сомнений, что каждый человек в своем сознании может «посетить» любой момент своей жизни, как в прошлом, так и, вероятно, в будущем. Известно же, что мы

помним все, и требуются только особые техники или особые состояния психики, чтобы мы могли вспомнить, более того заново пережить, любой отрезок нашей жизни в прошлом. Что касается будущего, то и оно может открываться нам при определенных условиях (достаточно, например, упомянуть феномен синхронистичности, описанный К. Юнгом [125]).

Физические теории исследования времени. Можно полностью согласиться с В.И. Молчановым, когда он пишет, что после трудов бл. Августина, И. Канта и Э. Гуссерля объективное время уже вряд ли следует считать чем-то субстанциальным [59]. Однако в этом аспекте необходимо проанализировать, как трактуют понятие «время» естественные науки.

В современном естествознании существует понятие «стрелы времени», представляющее с научной точки зрения фундаментальную проблему. Коротко суть этой проблемы можно описать следующим образом. Не только в гуманитарных, но и в естественных науках (биологии, химии, физике и др.) различия между настоящим, будущим и прошлым играют существенную роль и не могут не учитываться при разработки различных теорий. Однако, парадокс состоит в том, что основополагающие законы физики, начиная от классической физики, теории относительности и заканчивая квантовой физикой не содержат в себе никаких различий между прошлым и будущим, то есть, все эти законы обладают, так называемым свойством обратимости. Этот факт позволяет многим физикам утверждать, что на фундаментальном уровне описания природы время не имеет направления (по сути, время отсутствует). Это противоречие и составляет одну из центральных проблем современной науки.

Любой человек, наблюдая объективную действительность (внешний мир), никогда не подвергает сомнению существование «стрелы времени», однако это сомнение отсутствует только на уровне обыденного сознания. В науке дело обстоит не так просто; в отношении «стрелы времени» существуют, две противоположные точки зрения, изложенные в двух разделах (областях) современной физики: первый подход отражен в общей теории относительности

сти и квантовой физике где, как отмечает Б. Грин [22, с.22], известные и признанные законы физики проявляют свойство обратимости, то есть любое направление во времени, в будущее или в прошлое, трактуется законами без отличий.

Второй подход изложен в физике неравновесных процессов, в рамках которой вводятся и рассматриваются такие новые понятия, как «самоорганизация» и «диссипативные структуры», нашедшие широкое применение в космологии, химии, биологии, экологии и ряде социальных наук, при этом физика неравновесных процессов опирается на понятие «стрелы времени» и по-новому интерпретирует термин «необратимость» [75, с.10]. Отметим, что автором второго подхода, фактически создателем физики неравновесных процессов, был И.Р. Пригожин, бельгийский физик, российского происхождения, лауреат Нобелевской премии.

Рассмотрим более подробно эти подходы, поскольку их понимание позволит нам лучше понять психологический аспект проблемы взаимоотношения сознания и времени.

Остановимся сначала на классических законах естествознания. Хорошо известно, что классическая физика (Ньютона), общая теория относительности (Эйнштейна) и квантовая физика построены на законах детерминизма и в целом постулируют устойчивость и определенность объективной действительности. Здесь следует оговориться относительно законов квантовой физики, хотя она и оперирует категорией «вероятность» для описания поведения элементарных частиц, тем не менее, основное уравнение квантовой физики - уравнение Шредингера, описывающее волновую функцию частиц исходя из матрицы плотности вероятности, если так можно выразиться, «теряет свою вероятность» в момент измерения (что и составляет основной парадокс, или основную проблему квантовой физики). Существующие и, пока еще доминирующие в современной науке о природе законы, позволяют, опираясь на прошлое, предсказывать будущее или, в свою очередь, по будущему реконструировать прошлое. Такое предсказание или реконструкция возможны в следствие того,

что, во-первых, большинство основных законов физики обладают свойством обратимости относительно категории времени, а, во-вторых, современная наука все еще базируется, как на фундаментальном, принципе детерминизма.

Как отмечает Б. Грин, «...законы физики, которые были сформулированы Ньютоном, затем Максвеллом и Эйнштейном и до сегодняшних дней, *демонстрируют полную симметрию между прошлым и будущим*. Нигде в одном из этих законов мы не найдем оговорки, что они применимы в одном направлении во времени, но не в другом. Нигде нет никакого различия между тем, как законы выглядят или ведут себя, когда они применяются к тому или иному направлению времени. *Законы рассматривают то, что мы называем прошлым и будущим, совершенно одинаково* (выделено мной, - Г.П.). Хотя опыт снова и снова выявляет, направление, в котором события разворачиваются во времени, эта стрелка, кажется, не находится в фундаментальных законах физики» [22, с. 150]. Фактически, физические законы говорят о том, что время, как некоторая физическая величина не существует.

Таким образом, имеющееся положение дел в официальной науке приходит в явное противоречие с обыденным здравым смыслом, поскольку наше восприятие времени дает нам четкое представление о том, что существует и прошлое, и настоящее, и будущее. Любой человек легко отличает эти три вида времени, для любого человека прошлое всегда однозначно, а будущее предоставляет нам много возможностей.

Другой существенной особенностью восприятия времени является то, что на феноменологическом уровне для каждого человека оно представляется как непрерывное, «текучее», как поток и эту непрерывность времени можно обозначить как его вторую важнейшую характеристику. Важно, что и эта характеристика времени также ставится под сомнение принципиальным фактом, установленным в квантовой механики и космологии, где было доказано, что пространство не обладает такими привычными и очевидными для человека свойствами, как способность разделять и ограничивать объекты действитель-

ности (что, в частности, доказывает феномен ЭПР). Кроме того, в своей специальной теории относительности (СТО) А. Эйнштейн показал, что абсолютного пространства, также, как и абсолютного времени не существует. Можно говорить лишь об абсолютном «пространстве-времени». Именно поэтому «никто не нашел в рамках законов физики убедительных улик, которые бы подтвердили интуитивное ощущение, что время течет. Фактически, переработка некоторых выводов Эйнштейна из СТО делает очевидным, что время не течет» [22, с.139].

Итак, детерминистический характер физических законов в сочетании с восприятием человеком направленности и текучести времени создает вполне *определенную, устойчивую и прогнозируемую, в известных пределах, картину мира (картину объективной действительности)*. Отмечу, что, собственно говоря, на этих законах и базируются два основных понятия классической психологии, - понятия «интериоризация» и «экстериоризация».

Теперь рассмотрим *альтернативной подход к описанию картины мира, предложенный И. Пригожиным*. Его обсуждение целесообразно начать с высказывания самого И. Пригожина, которое достаточно точно характеризует суть этого подхода к описанию картины мира и его позицию по отношению к существующим физическим законам. Он пишет: «Мы в состоянии получить формулировку законов природы, пригодную для описания нашей эволюционирующей Вселенной, - описания, включающего в себя стрелу времени, так как прошлое и будущее не играют более в нем симметричные роли. В классической картине мира, в которую мы включаем квантовую механику и теорию относительности, законы природы выражают определенность. При заданных подходящих начальных условиях мы можем с определенностью предсказывать будущее или восстанавливать прошлое. Но коль скоро *картина мира включает в себя неустойчивость* (здесь и далее, выделено нами, -Г.П.), мы оказываемся в совершенно иной ситуации, и *смысл законов природы коренным образом изменяется, ибо теперь они выражают возможности, или вероятности*» [75, с. 11].

Согласно И. Пригожину [75, 76], введение в научные исследования понятия «нестабильности» связано не только с открытием неравновесных (диссипативных) структур, возникающих как следствие необратимых процессов, в которых самопроизвольно устанавливаются системные связи, но и происходящей из этого открытия концепции о конструктивной роли времени в функционировании таких структур. Кроме того, исследование динамических нестабильных систем, лишает детерминизм его доминирующей роли в науке. Во всех своих работах [75, 76, 77, 78], в противоположность устоявшимся научным взглядам, И. Пригожин отстаивает идею фундаментальной нестабильности, непредсказуемости материи. Вопреки сложившемуся представлению о том, что увеличение энтропии ведет к увеличению беспорядка, он, исследуя диссипативные структуры, доказывает, что порядок и беспорядок может возникать и существовать одновременно, как два разных аспекта единого целого.

При таком подходе к научному описанию *объективной действительности* центральным становится представление о ее *неравновесности*, именно она открывает уникальные возможности возникновения принципиально новых событий и объектов, «в любой момент времени может возникнуть новый тип решения, не сводимый к предыдущему, а в точках смены типов решений - в точках бифуркации - может происходить смена пространственно-временной организации объекта» [76, с.50]. И далее, «Как нам теперь достоверно известно, именно с помощью необратимых процессов, связанных со стрелой времени, природа создает свои наиболее тонкие и сложные структуры. Жизнь возможна только в неравновесном мире. Неравновесность приводит нас к таким понятиям, как самоорганизация и диссипативные структуры» [75, с. 29]. Ко всему вышесказанному можно добавить, что И. Пригожин придерживался той точки зрения, что время существовало всегда (и до большого взрыва) и не имеет ни начала ни конца.

Можно заметить, что различия в подходах к описанию категории времени очень существенны. Единственно, что объединяет эти различные физические концепции – это то, что они описывают одну и ту же *объективную реальность*

(куда естественно относится не только окружающая человека предметная действительность, но и Вселенная).

Выше я упоминал о том, что в космологии и квантовой физике отдельного понятия времени вообще не существует – есть понятие «пространства-времени», это же самое положение имеет место и во всех рассмотренных выше философских концепциях, что для феноменологии сознания времени имеет важное значение.

Проблемы взаимоотношения сознания и времени в контексте понятия «реальность». Однако, прежде чем проводить дальнейший анализ проблемы времени (в любом аспекте, и объективном, и субъективном), следует определиться с понятием «реальность», что мы должны подразумевать под реальностью? Более того, с моей точки зрения, это один из центральных вопросов, не ответив на который, вообще нельзя понять и объяснить проблему времени.

В квантовой физике (точнее, в квантовой теории информации) принято оперировать понятием «квантовой реальности» (что можно трактовать как Универсум), в физике неравновесных процессов, согласно И. Пригожину, Вселенная является открытой системой, погруженной в квантовый вакуум [78]. Таким образом, в современной физической науке, несмотря на существенную разницу в ее описании (в разных областях) понимание реальности примерно одинаковое.

Однако нас в данном случае интересует психологический подход к пониманию реальности, поэтому я буду исходить из собственной концепции реальности, позволяющей учесть последние достижения физических наук. Выделятся три ее вида: «Предельная реальность» (или Универсум, по своей сути подобный понятию «квантовой реальности»), «Субъектная реальность» (реальность, в которой существует самосознание человека) и «Объективная действительность» (или наблюдаемая Вселенная, в которой, собственно, и существует человек, как личность) [83].

Крайне интересная (для психолога) точка зрения на «течение» времени представлена в работе Б. Грина. В частности, он пишет, «Мы все находимся *внутри пространства-времени*. Каждое событие, ощущаемое нами, всегда происходит в некотором месте пространства в некоторый момент времени. ... (поэтому) все пространство-время, включает в себя всю совокупность таких событий - ваших, моих, а также всех прочих (когда-либо происходивших на планете Земля, - Г.П.)» [22, с. 140]. В качестве метафоры, описывающей процесс интуитивного ощущения человеком течения времени он рассматривает кинопроектор: «Мы можем вообразить свет, освещающий один временной слой за другим, оживляя на мгновение слой в настоящем, - делая сам слой на мгновение настоящим, - только чтобы тотчас отпустить его снова в темноту, когда свет перейдет к следующему слою... Однако повторим, что, хотя этот образ (кинопроектора, - Г.П.) кажется соответствующим ощущениям, ученые не в состоянии найти в законах физики что-либо, что воплощает такое перемещающееся световое пятно. Они не обнаружили физический механизм, который выделяет момент за моментом, делая его на мгновение реальными, - превращая момент в настоящее, - как механизм, продвигающийся вперед к будущему» [там же, с. 141]. Отсюда он утверждает, что, хотя такое описание кажется нереальным, тем не менее «имеются убедительные свидетельства, что пространственно-временной блок - полное пространство-время, а не последовательность сечений одно за другим, - реален... *Хотя понятие настоящего играет центральную роль в нашем мировоззрении, теория относительности еще раз ниспровергает нашу интуицию и объявляет, что каждый момент времени столь же реален, как и любой другой* (выделено мной, - Г.П.)» [там же].

Фактически это означает, что *реальность* содержит в себе одновременно (!) все события произошедшие или происходящие и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Но, о какой же реальности (или реальностях) идет речь в данном случае? Можно высказать гипотезу о том, что эта трактовка времени хорошо описывает то, что составляет суть «Предельной реальности» и «Субъектной

реальности», а также сопряженными с ней личным бессознательным, содержащим *весь* опыт личности и только наше Я «проявляет» наше прошлое, настоящее, а иногда и будущее.

В подтверждении этой гипотезы свидетельствуют как многочисленные исследования по трансперсональной психологии С. Грофа [24, 25], так и исследования физиков. В частности, можно привести еще одну цитату Б. Грина: «В рамках такого мышления события независимо от того, когда они происходят с любой частной точки зрения, просто *есть*. *Все они существуют. Они вечно занимают их особое положение в пространстве-времени. Здесь нет течения* (выделено мной, - Г.П.). Если вы провели замечательное время в момент полуночи накануне нового 1999 года, *вы все еще там, поскольку это просто одно неизменное место в пространстве-времени* (выделено мной, - Г.П.). Трудно принять такое описание, поскольку наше мировоззрение жестко проводит различие между прошлым, настоящим и будущим. Но если мы внимательно посмотрим на эту привычную темпоральную схему и противопоставим ей холодные упрямые факты современной физики, то *единственный приют для привычных представлений, кажется, находится в человеческом сознании* (выделено мной, - Г.П.)» [22, с. 149].

Таким образом, согласно современным физическим теориям, вся информация, когда-либо и каким-либо способом порожденная в «пространстве-времени» объективной действительности, сохраняется навсегда в том, что в физике квантовой информации называется Универсумом, или с психологической точки зрения в коллективном бессознательном (как части Универсума). Надо отметить, что приведенные здесь тезисы, высказанные Б. Грином, отражают позицию большинства современных физиков, работающих в областях космологии и квантовой физики.

Эти современные исследования в области космологии и квантовой физики поразительным образом совпадают с выводами бл. Августина, сделанными им в начале первого тысячелетия. В частности, он пишет: «...мы обычно предварительно обдумываем будущие действия наши, и это предварительное

обдумывание происходит в настоящем (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), самого же действия, заранее обдуманного, еще нет: оно в будущем. Когда мы приступим к нему и начнем осуществлять предварительно обдуманное, тогда только действие и возникает, ибо тогда *оно уже не в будущем, а в настоящем*. ...когда о будущем говорят, что его «видят», то видят не его – будущего еще нет, – а, вероятно, его причины или признаки, которые уже налицо. Не будущее, следовательно, *а настоящее предстает видящим*, и по нему предсказывается будущее, представляющееся душе. Эти представления уже существуют, и те, кто предсказывает будущее, всматриваются в них: они живут в их уме [1. с.186]. И далее: «Совершенно ясно теперь одно: ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен, прошедшего, настоящего и будущего. Правильнее было бы, пожалуй, говорить так: есть три времени – *настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего* (выделено мной, - Г.П.) [там же].

Итак, время может восприниматься только в связи с пространством, нет пространств – нет времени! Вот поэтому, когда мы мыслим какой-то объект (а сознание внепространственно) мы в качестве «заменителя» пространства используем нашу память или по Э. Гуссерлю – ретенцию. Мы отслеживаем не изменение положения мыслимого объекта в пространстве, а отслеживаем его изменения, в сравнении с тем, что хранится в нашей памяти (или первичной памяти - ретенции). Сознание – это не «вещь», очевидность этого трудно оспорить, оно не занимает место во Вселенной (поскольку Вселенная объективна), занимает место его «носитель» - человек. Сознанием время мыслится и, по сути, мыслится всегда в настоящем (даже, когда мы думаем о прошедшем или будущем). Мое сознание – это всегда осознанный «поток», и он всегда «протекает» в Теперь-точке! Когда мы задумываемся, наше мышление переходит на уровень бессознательного, но подыскивая слова, чтобы сформулировать (осознать) очередную мысль, мы все равно находимся в настоящем, в Теперь-точке.

В чем же конкретно проявляется *вневременная* характеристика психики?

Для ответа на этот вопрос, сошлюсь на суть понятий «я» и «личность», рассмотренные мной ранее [83]. Очевидно, что из всего временного континуума (условно определяемого модусами настоящее, прошлое и будущее) актуально присутствует в объективной действительности только та часть нашего «я», которая проявляется в миге настоящего, в миге, являющемся своеобразной гранью между тем, чего *уже* нет, и тем, чего *еще* нет, и этот миг настоящего не мог бы существовать сам по себе, если бы самосознание не обладало свойством *трансцендирования*, как выхода (соучастия), «проникновения» в прошлое и будущее. Как писал С.Л. Франк: «я «есмь» только потому, что *имею* нечто удаленное от актуального бытия настоящего момента... то, что мы называем «я» - самобытие субъекта - в строгом смысле слова совсем не есть чистая имманентность, т. е. *не наличествует актуально в опыте в своей полноте* (выделено мной, - Г.П.). Ибо под «я» мы разумеем *времяобъемлющее единство личности* - некоего носителя реальности, который пребывает на всем временном протяжении нашей жизни, объемля прошлое, настоящее и будущее; *вне единства, объемлющего поток времени*, идущий из прошлого через настоящее в будущее, «я» *немыслимо*» [цит. по 83, с. 50-51].

Из этого следует, что именно «я» человека представляя собой вневременную реальность, является *той «времяобразующей» сущностью, которая «порождает» личность*. То, что мы называем «личностью», существует только на протяжении нашей жизни. Можно сказать, что *личность – это временной параметр «я»*. Образно выражаясь, личность дается нам для того, чтобы человек (субъект) мог проявить себя в объективной действительности, прочувствовать «протяженность» своей жизни (возможно понять ее смысл и учесть ее ограниченность), в то время как «я» (как часть самосознания) существует в субъектной реальности всегда [83].

Необходимо рассмотреть еще один важный аспект взаимоотношения сознания и времени – «миг» настоящего (или Теперь-точку, по Э. Гуссерлю), и попытаться дать ответ на вопрос какова его длительность? Здесь уместно отметить, что психологическая проблема «мига настоящего» стоит в одном ряду

с философскими проблемами осмысления «Ничто», которой были посвящены труды таких великих философов, как Г.В.Ф. Гегель [19], Ж.П. Сартр [94], М. Хайдеггер [109, 110], и проблемой «Небытия» [95].

Рассуждение на уровне «здорового смысла» говорит о том, что в пределе эта длительность равна нулю. Если условно представить числовую ось, где на ее полюсах расположены прошлое и будущее, то приближение с обеих сторон к нулю можно сравнить с приближением к мигу настоящего со стороны прошлого и со стороны будущего. Тогда в измерительном плане миг настоящего будет равен нулю. Дальнейшая интерпретация этого «нуля» зависит от того, в рамках какой научной парадигмы и методологической концепции мы будем его трактовать.

С точки зрения классической психологии длительность миг настоящего — это тот промежуток времени, в котором личность воспринимает воздействующий на нее стимул, как совершающийся в настоящий момент времени («порог нерасчлененной длительности») и, который в психологии связывается с временной продолжительностью внимания. В таком понимании его можно измерить объективными средствами, в частности, как полагал Э. Титченер, настоящий момент времени составляет от 2,3 до 12 с. [66]. Кроме того, восприятие момента времени как настоящего, связано еще и с таким атрибутом воздействующих стимулов, как их «целостность» [13, 17, 18], однако само понимание «целостности» также представляет собой определенную философскую проблему, обсуждение которой не является целью этой работы.

В рамках методологии неклассической психологии миг настоящего (как «ноль») можно интерпретировать как вневременную субъектную реальность, содержащую в себе весь опыт личности. Кстати, отмечу, что феномен синхронизма (по К. Юнгу [125]) потому и возможен, что в поле личного бессознательного время, как и пространство, отсутствует.

§3. Сознание и бессознательное. Проблема порога с позиции субъектной реальности и квантовой физики.

«Наше сознание опирается на бессознательное, оно все время вырастает из бессознательного и возвращается к нему... в каждом творческом акте нашего духа, нам помогает бессознательное... Чистое сознание ни на что не способно. Сознание подобно гребню волны, вершине над широким и глубоким основанием.»

[К. Ясперс, с. 343].

«Порог» как взаимодействие сознательного и бессознательного уровней психики. Проблема порога в концепциях К. Юнга. Проблема порога с точки зрения квантово-информационной парадигмы. Снятие проблемы «порога»: классический энергетический подход К. Юнга vs с авторским, квантово-информационным подходом, исключая понятие «энергия». Проблема соотношения понятий «психическое» и «реальность». Феномен личного бессознательного, его свойства и структура. Порог как квантовая запутанность, как состояние неразрывной целостности единства сознательного и бессознательного уровней. Взаимодействие между индивидуальным сознанием и личным бессознательным как обмен информацией. Процесс осознания информации как процесс декогеренции. Язык как «квантовый оператор волновой функции плотности вероятности», запускающий процесс декогеренции.

Вместо введения. Психологам хорошо известно, что К. Юнг написал много книг и статей, посвящённых проблемам бессознательного, в которых они излагались, как правило, с позиции его практической деятельности (как психотерапевта). Однако, одно его произведение стоит особо, именно в нем он сам позиционирует себя как теоретика. Я имею в виду его книгу «Об энергетике души» [125].

Несмотря на то, что исследованию его трудов было посвящено огромное количество работ, написанных как философами, так и психологами, специали-

зирующимися в различных областях психологии (трансперсональной психологии, психологии личности, психотерапии, психосемантики и других), анализ коллективного и личного бессознательного я считаю целесообразно начать все же с того, что вообще представляет собой феномен «бессознательное», каковы его свойства и структура, как этот уровень психики взаимодействует с ее сознательным уровнем и, наконец, как бессознательное соотносится с понятием «реальность».

Прежде чем перейти к анализу бессознательного следует сделать ряд замечаний. Во-первых, на все высказываемые ему сомнения относительно существования бессознательного, К. Юнг весьма оригинально и остроумно отвечал: «...я не хочу тратить силы на доказательства, а просто укажу на тот факт, что еще ни один разумный человек не сомневался в наличии психических процессов у собак, хотя ни одна собака еще ни разу не высказывалась о сознательности своих психических содержаний» [там же, с. 191]. Во-вторых, изучение работ К. Юнга показывает, что под бессознательным он, как правило, понимает или коллективное, или личное бессознательное и далеко не всегда их дифференцирует, оперируя часто общим понятием «бессознательное». Однако, для того, чтобы обсуждать свойства и структуру бессознательного, необходимо в наших последующих рассуждениях разграничить эти понятия, поскольку, они играют принципиально разную роль в существовании субъекта.

При анализе взаимоотношения сознательного и бессознательного уровней наибольшие трудности возникают в попытках объяснить, как осуществляется взаимопереход между этими уровнями функционирования психики. На мой взгляд, проблема порога, как перехода бессознательного уровня в сознательный и наоборот, пожалуй, одна из самых главных проблем для психологии и ее решение позволило бы приблизиться к пониманию не только психологической структуры бессознательного уровня психики, а также того, как осуществляется сам «момент осознания».

В связи с этим, остановимся на проблеме порога несколько подробнее и

рассмотрим, как К. Юнг предлагал решить эту проблему с позиции энергетического подхода, а также один из возможных вариантов другого объяснения такого взаимодействия на основе квантово-информационной парадигмы.

Проблема порога в концепциях К. Юнга. В энергетическом подходе к психическому К. Юнг уделяет большое внимание обсуждению порога, отделяющего сознательный уровень психики от бессознательного, в частности, он пишет: «Гипотеза о пороге сознания и о бессознательном означает, что непрерывное сырье всякого познания, то есть психические реакции, а не то даже и бессознательные «мысли» и «знания», - все это лежит непосредственно рядом с сознанием, ниже или выше его, отделенное от нас неким «порогом» и по видимости для нас все же недоступное. Прежде всего неизвестно, как функционирует это бессознательное, но поскольку предполагается, что оно - психическая система, то в нем, возможно, имеется все то, что имеется и в сознании, а именно перцепция, апперцепция, память, воображение, воление, аффект, эмоция, размышление, суждение и т. д., - но все это в сублиминальной (подпороговой) форме (выделено мной, - Г.П.) [125, с. 189-190].

Вслед за этим он приводит возражение В. Вундта, который говорил о том, что нельзя рассуждать о бессознательных ощущениях, эмоциях и пр., так как эти явления невозможно представить без переживающего их субъекта. Далее, фактически соглашаясь с ним, К. Юнг отмечает, что «...у нас мало поводов сомневаться в реальности психических процессов. Осложняется же проблема (доказательства существования бессознательного, – Г.П.), как известно, при обсуждении предполагаемых бессознательных волевых актов. Если речь идет не о простых «влечениях» и «склонностях», а о «выборе» и «решении» (здесь и далее выделено мной, - Г.П.) ... которые, по всей видимости, ... имеют отношение к воле, - то не миновать необходимости в распоряжающемся субъекте, руководствующимся какими-то «представлениями». Тем самым, однако - per definitionem (по определению, – Г.П.), - предполагается, что в бессознательном есть какое-то сознание, какая-то мыслительная деятельность ...» [там же, с. 191].

С моей точки зрения, К. Юнг совершенно правильно предполагает наличие в бессознательном, как психической системе, определенных психических процессов, а возражение В. Вундта можно элиминировать, если мы будем последовательно придерживаться одного из важнейших положений концепции реальности С.Л. Франка [106] о том, что «субъект» на бессознательном уровне *есть* и представлен он *самосознанием* человека, тем подлинным *самосознанием*, часть которого и репрезентирована в личном бессознательном (по К. Юнгу).

Как бы подтверждая эту мысль С.Л. Франка, К. Юнг пишет: «Как душа теряется внизу в органически-вещественном базисе, так же наверху она переходит в так называемую духовную форму, природа которой нам так же мало известна, как и органические основы влечения. Мое определение психики в собственном смысле слова идет лишь до утверждения, что *воля влияет на функции* (выделено автором, - Г.П.). В чистой инстинктности невозможно предположить никакой осознаваемости, да она ее и не требует. Но вот воля, чтобы модифицировать функцию, вероятно, требует - в силу своей эмпирической свободы *выбора* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.) - какой-то *вышестоящей инстанции, чего-то наподобие самосознания*. Она должна «знать» о некоей цели, отличной от цели функции» [там же, с. 202]. Хочу обратить особое внимание на то, как точно совпадает понимание «самосознания» у С.Л. Франка и К. Юнга, оба ученых, анализируя феномен самосознания, с разных сторон (соответственно, с философской и психологической позиций), приходят к одному и тому же убеждению – *самосознание «представляет» субъекта в бессознательном* (пока только подчеркну, что не в бессознательном, а в личном бессознательном, хотя для К. Юнга, самосознание, как часть души, присутствует и в коллективном бессознательном, что тоже, отчасти, верно и также не противоречит концепции С.Л. Франка).

Процесс перехода «бессознательного» в «сознание» и наоборот, К. Юнг связывает с наличием энергетического порога: «...идея порога сознания пред-

полагает энергетическую точку зрения на психическое, согласно которой осознанность психических содержаний существенно зависит от их интенсивности, то есть их энергии. Если хотя бы одно раздражение определенной интенсивности превышает порог, то, как можно предположить с известным на то правом, остальные психические содержания тоже должны обладать какой-то повышенной энергией, чтобы пересечь этот порог. А если энергии у них недостаточно, то они, как и соответствующие чувственные раздражения, останутся сублиминальными (то есть бессознательными, - Г.П.)» [там же, с. 190].

Осуществляя энергетический подход к психическому, К. Юнг в то же время признает, что реализация именно такого подхода сталкивается с определенными трудностями, поскольку нет никакой возможности отделить психическое от *биологического* процесса. Он пишет: «...сама по себе энергия есть понятие, которого объективно в самом явлении нет (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), но которое всегда дано лишь в специфических основаниях опыта; иными словами, для опыта энергия существует всегда специфически: актуально - в виде движения и силы, потенциально - в виде состояния или условия... Однако поскольку мы, к сожалению, не в состоянии научно подтвердить существование отношения эквивалентности между физической и психической энергиями, нам не остается ничего иного, как-либо *отказаться от энергетического подхода, либо постулировать особую психическую энергию, что возможно лишь как сугубо гипотетическая операция*» [125, с. 60-61].

Пытаясь найти обоснование существования психической энергии, он предлагает встать на почву научного здравого смысла и воздержаться от чересчур широких философских обобщений, тогда можно будет «рассматривать психический процесс как именно просто процесс жизни. Тем самым мы расширим узкое понятие психической энергии до более широкого понятия *жизненной энергии*, включающего в себя так называемую психическую энергию в качестве своего особого вида» [там же]. В конце концов, К. Юнг останавливается на термине «*либидо*», полагая при этом, что таким образом психическую

энергию можно будет отличать от универсального понятия энергии, принятого в физических науках.

Проблема порога с точки зрения квантово-информационной парадигмы. Все эти трудности в объяснении природы психического и порога, отделяющего сознательные явления от бессознательных, можно преодолеть, если в их понимании исходить из другой точки зрения (отличной от точки зрения К. Юнга). Рассмотрим проблему порога в рамках квантово-информационной парадигмы, полагая при этом, что физиологические процессы являются только механизмами для «проявления» уже существующего «психического» (а именно такая точка зрения отражена не только в концепции реальности С.Л. Франка, но и в некоторых современных теориях квантовой физики). В этом случае все рассуждения К. Юнга о пороге следует отнести только к физиологии, а природу «психического» (бессознательного, в том числе) следует понимать, как информацию в том ее смысле, как она разумеется в современной квантовой физике. Например, как пишет С.И. Доронин: «Квантовая теория вплотную подошла к количественному описанию нематериальных объектов и нелокальных корреляций... к описанию чисто-квантовой информации, и физика квантовой информации изучает законы ее «проявления» в виде локальных элементов реальности... Сейчас квантовой теории осталось сделать совсем небольшой шаг, ... немного изменить терминологию и более доступным языком рассказать о достигнутых результатах. В том числе о двойственной природе всех окружающих объектов - нелокальной (духовной, нетварной) и плотной (материальной, тварной). О том, что в основе классического мира лежит нелокальный квантовый источник реальности, который находится вне пространства и времени, который нематериален.» [29, с. 19-20].

Если же мы продолжим связывать порог с «психической» энергией, как это предлагал К. Юнг, то тогда при любых наших рассуждениях мы опять вольно или невольно будем возвращаться к проблеме существования и взаимодействия двух субстанций, полагая, что психическое обладает какой-то материальной силой, способной воздействовать на физиологические процессы.

Здесь можно предложить *гипотезу* о том, что «порог» индивидуального сознания возникает в актуальных объективных, как правило, проблемных ситуациях, в которых действует личность, т.е. личность в процессе жизнедеятельности создает «пороговые» проблемные ситуации, требующие решения. В таких ситуациях (личное) бессознательное производит всю обработку доступной ему информации и именно на этом уровне осуществляется принятие решения, способствующее снятию возникшей проблемы. После этого принятое решение передается через медиатор, коим является «я», индивидуальному сознанию (личности). Именно *этот процесс и составляет суть момента осознания* (осознание, - как преодоление порога между бессознательным и осознанным уровнями психики).

К. Юнг фактически указывает на этот процесс принятия решения (см. цит. выше), когда пишет, что *воля*, вероятно, «*требует* - в силу своей эмпирической свободы *выбора* - какой-то *вышестоящей инстанции*, *чего-то наподобие самосознания*». Причем, с этих позиций индивидуальное сознание уже получает готовое «к руководству» решение и даже не участвует в его оптимизации. Таким образом, сознание личности нужно, во-первых, для того, чтобы осознать проблемную ситуацию (в широком смысле слова, поставить цель) и, во-вторых, для того, чтобы дальше осуществить регуляторный процесс по разрешению личностной проблемной ситуации на основе уже готового решения. А поскольку проблемы сопровождают личность буквально «на каждом шагу», вся наша жизнь, каждая ее секунда, по сути, связана с процессом принятия разного рода решений, отсюда и возникает то, что мы называем «*потокосознания*».

В дополнение к сказанному, неожиданное и интересное косвенное подтверждение этой гипотезы можно найти в работе А.Ю. Хренникова (д. физ. мат. н.), который пишет, что «...важной чертой нашей модели является то, что процесс мышления разделяется на две отдельные (но в то же время тесно связанные) области: *сознание* и *подсознание*. Мы будем придерживаться следую-

щей точки зрения на одновременную работу сознания и подсознания. Сознание содержит в себе управляющий центр УЦС, который обладает функциями контроля. *Он формулирует задачи и посылает их в область бессознательного (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). Процесс нахождения решения скрыт в области бессознательного, где работает гигантская динамическая система. Ее работа начинается с ... состояния (или группы состояний...), которое сообщается сознанием. ...Отправляясь от этой начальной точки, мыслительный процессор, находящийся в области бессознательного, генерирует со страшной скоростью огромное число новых ...состояний... Эти состояния не используются сознанием. Сознание (а именно УЦС) управляет только некоторыми исключительными моментами в работе динамической системы в области бессознательного. Это различные режимы стабилизации. Важнейшие из них – аттракторы, которые рассматриваются сознанием как возможные решения задачи» [113, с.30-31].* (Отмечу, что в приведенной цитате, использованные автором математические операторы и символы, заменены мной на многоточия, что не меняет ее смысл).

Поэтому никакого порога, как некоторой физической величины, просто не существует, есть оперирование определенным объемом информации на уровне (личного) бессознательного, найденные решения которого через «я» непрерывно поставляются «в распоряжение» индивидуального сознания личности. Можно предположить, что мы и отличаемся друг от друга, во-первых, не только *объемом* информации, который может переработать наше личное бессознательное, но и *скоростью* этой переработки (как говорится, чем больше, тем лучше, и которые, по-видимому, зависят от особенностей нашего мышления и интеллекта) и, во-вторых, *качеством* принятых решений, - способностью личного бессознательного (самосознания субъекта) отбирать наиболее важную (безошибочную) и актуальную для каждого данного момента информацию.

Высказанная выше гипотеза позволяет подойти к пониманию того, как происходит оперирование информацией на бессознательном уровне психики

(то есть подойти к пониманию собственно структуры бессознательного), а также объяснить неясно определяемый К. Юнгом термин «воля», принимающий участие в формировании решения. Для этого воспользуемся трудами нашего выдающегося ученого П.К. Анохина, в частности, его «Теорией функциональных систем».

Рассуждая о механизме опережающего отражения, он пишет: «В функциональной системе ... отношение живого к внешнему миру нужно понимать, как *непрерывную переработку информации* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.) ... в его нервной системе, как *обработку континуума воздействий, не имеющего скачкообразного разрыва в пространстве и времени*» [3, с. 31].

Таким образом, функциональные системы (всех) живых организмов построены на *переработке информации и в этом плане неважно, на каком уровне она происходит, поскольку относится к любой форме психики*. Конечно, можно заметить, что сам П.К. Анохин относит эту переработку информации на уровень нервной системы, однако, им же было доказано, что «все функциональные системы *независимо от уровня своей организации* (здесь и далее выделено нами, - Г.П.) и от количества составляющих их компонентов, *имеют принципиально одну и ту же функциональную архитектуру*, в которой результат является доминирующим фактором, стабилизирующим организацию систем» [там же, с. 84]. Этот вывод об универсальности структуры психической регуляции был в последствии подтвержден О.А. Конопкиным в его теории осознанной саморегуляции деятельности [39] и мной, при разработке концепции субъектной регуляции [80].

Итак, *на всех уровнях психики*, которые на данный момент поддаются эмпирическому и экспериментальному исследованиям, *структура функциональной системы принципиально не меняется*. Поэтому нет никаких существенных оснований для того, что данный вывод нельзя было экстраполировать и на бессознательный уровень психики, полагая, что он имеет ту же структуру функциональной системы.

Что же касается «воли», то, по-видимому, ее следует трактовать так, как

это делает П.К. Анохин, когда он пишет о том, что «полученные экспериментальные данные заставляют предполагать, что оценка возможных результатов при конкретной доминирующей мотивации происходит уже в стадии афферентного синтеза (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). Однако, эти результаты не получаются реально, а, следовательно, их оценка происходит при помощи какого-то пока не изученного нами механизма. То же, что происходит в процессе «принятия решения», является уже результатом выбора на основе длительной оценки различных, внутренне формирующихся результатов» [3, с. 93]. Таким образом, воля – это не что иное как конкретная доминирующая мотивация, действующая уже на стадии афферентного синтеза. Ну, а «не изученный нами механизм» принятия решений и не мог быть изучен, поскольку он осуществляется на уровне (личного) бессознательного, кроме того, здесь важно вспомнить и то время, когда была опубликована теория П.К. Анохина, и доминирующую в науке парадигму.

Вернемся, однако, к обсуждению порога, в энергетической природе которого, пожалуй, сомневался и сам его автор. Итак, если уж и говорить о пороге, то надо скорее говорить не об энергетическом, а об информационном пороге. Косвенно это подтверждает и К. Юнг, говоря о том, что «равным образом у нас есть основания предполагать, что бессознательное лишено состояния покоя, в смысле бездеятельности, и непрерывно занимается группировкой и перегруппировкой своего содержания (выделено мной, - Г.П.). Эту активность следовало бы считать полностью автономной лишь в патологических случаях, в норме между активностью бессознательной и сознательной психики устанавливаются компенсаторные отношения» [124, с.81].

Проводя анализ «энергетического» объяснения порога, необходимо остановиться еще на одном аргументе, который К. Юнг приводит в качестве доказательства его существования – это хорошо известный в психологии феномен «компенсационного механизма», который он объясняет с позиции закона сохранения энергии. В частности, он пишет: «...можно удостовериться в том, что исчезнувшее из сознания количество либидо породило в бессознательном

образование (выделено мной, - Г.П.), которое, несмотря на все различия, имеет немало общих черт с теми содержаниями сознания, которые утратили свою энергию» [125, с. 65].

Здесь, однако, вызывает большое сомнение тезис К. Юнга «...об исчезновении из сознательного количество либидо...». Возникает естественный вопрос: если нечто присутствует в сознании, то разве оно (это нечто) в это время отсутствует в бессознательном? Это также, как примерно, предполагать, что, если мы о чем-то думаем в настоящий момент, то оно удаляется из нашей памяти? Но это не так! Мы из памяти его «достали», но оно в то же время в памяти и осталось! В данном случае нет никакого перемещения; осознанная информация все равно остается в бессознательном. Не количество «либидо» исчезло из сознания, а понизилась актуальность этой информации, которая, очевидно, в результате психотерапии заменилась другой информацией, близкой по содержанию! Вот и весь механизм компенсации с информационной точки зрения.

И далее, по К. Юнгу: «Практика учит нас, ... что компенсационным механизмом психической деятельности в любом случае может быть только эквивалентность (сохранность энергии, – Г.П.); так, например, один патологический *интерес* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), одна интенсивная закреплённость симптома может компенсироваться лишь столь же интенсивной привязанностью к другому *интересу*, вследствие чего без его компенсации не происходит и отвязывания, высвобождения либидо» [там же, с. 67]. Опять же, я не зря выделил слово «интерес». Патологический интерес – это сверхактуальная для человека *информация* (возможно навязчиво присутствующая в сознании), которая в случае терапии заменяется другой актуальной *информацией* и, с моей точки зрения, привлечение либидо (как некой психической энергии) для объяснения этого механизма совершенно излишне.

Более того, в этом случае и привлечение закона сохранения энергии совсем не требуется, и вот почему. Согласно К. Юнгу: «Принцип эквивалентно-

сти - одно практически важное положение энергетики; другим же положением, необходимо его дополняющим, является *принцип энтропии* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). Перемещения энергии возможны только потому, что имеются различия в ее интенсивности. По закону Карно, теплота может быть преобразована в работу, лишь если она переходит от более теплого тела к более холодному ... Так *замкнутая энергетическая система* постепенно выравнивает имеющиеся в ней различия в интенсивности до однородной температуры, и всякое дальнейшее изменение ее состояния исключается» [там же, с. 72].

Далее, апеллируя к принципу энтропии в физике, он, по аналогии, переносит этот принцип на психическое, в частности, К. Юнг пишет: «*В качестве такой относительно замкнутой системы можно рассматривать и психику* (выделено мной, - Г.П.). И в ней перемещение энергии ведет к выравниванию различий, которое, по формулировке Больцмана, переводит систему из состояния менее вероятного в более вероятное, из-за чего, однако, все больше ограничивается возможность ее дальнейшего изменения. Примером подобного процесса является возникновение постоянной и относительно неизменной установки... Поскольку нашему опыту доступны лишь *относительно замкнутые системы*, нам нигде не удастся наблюдать абсолютную психическую энтропию. Однако, *чем сильнее замкнута психическая система, тем скорее проявится и феномен энтропии*» [там же, с. 73].

Я привел эти высказывания К. Юнга для того, чтобы было понятным, почему его энергетический подход можно полностью заменить квантово-информационной парадигмой. Для нас особенно важно то, что он понимает сознательный и бессознательный уровни, как *относительно замкнутую психическую систему*, в которой имеется, как минимум, две подсистемы, следовательно, мы имеем право рассматривать ее как систему с определенной мерой (квантовой) *запутанности* [113, 114]. Известно, что мера квантовой запутанности прямо связана с *информацией*, которая содержится в системе, и которая

может быть выражена количественно через *энтропию*. Таким образом, энтропия является характеристикой того, насколько тонко упорядочена данная система для того, чтобы иметь такой вид, какой она имеет, причем, *энтропия является мерой, скрытой в системе информации*.

Проблема соотношения понятий «психическое» и «реальность». Здесь следует отметить, что юнговское понятие психики, как «относительно» замкнутой системы, включающей сознательный и бессознательный уровни, предполагает, что психика может быть охарактеризована как полевая структура (о чем писал сам К. Юнг, см., например, [123, 124, 125]). Развивая данные положения, нельзя обойти вниманием *проблему соотношения понятий «психическое» и «реальность»*, поэтому я в дальнейшем изложении буду исходить из собственной концепции реальности, позволяющей учесть не только эти взгляды К. Юнга на характер психики, но и последние достижения физических наук.

Напомню, что основные тезисы этой концепции можно свести к следующему. Выделяются три вида реальности: а) «Предельная реальность», которая в полной мере соотносится с более глубокой и фундаментальной, «непроявленной», нелокальной реальностью, существование которой обосновывает квантовая теория (другими словами - это Универсум, по своей сути подобный понятиям «квантовой реальности» или «квантового вакуума»); б) «Субъектная реальность» (реальность, в которой существует «подлинное самосознание» человека, его самость) и в) «Объективная действительность», состоящая из отдельных конкретных объектов, физических и душевных явлений и «формы», проявляющей «идеальные» элементы бытия; в целом, - это наблюдаемая Вселенная, в которой, собственно, и существует человек, как личность, с ее сознательным уровнем психики (в терминах квантовой физики объективная действительность – это локальная «проявленная» реальность) [подробнее, см. 83].

В данном контексте нас будет интересовать именно «Субъектная реальность», не только включающая в себя личное бессознательное, но и связанная (открытая для информационного обмена) с коллективным бессознательным.

Рассмотрим более подробно, что представляет собой субъектная реальность.

В приведенных выше рассуждениях К. Юнга о сущности бессознательного и его значении для психологии, о том, что оно может обладать всеми функциями, присущими сознанию и, как следствие, оно так же, как и сознание, должно иметь своего «субъекта», своего рода «я», - кроется еще один важный нюанс. Он пишет: «... гипотеза о «подсознании», к которому тотчас примыкает и некое «надсознание», указывает на то, что для меня здесь и важно, а именно на тот факт, что существующая наряду с сознанием *вторая психическая система* (здесь и далее выделено мной, - Г. П.) - все равно, какие бы свойства мы в ней ни подозревали, - *имеет абсолютно революционизирующее значение в той мере, в какой благодаря этому может в корне измениться наша картина мира*. Если бы мы научились переводить в сознание «я» хотя бы только те перцепции, которые имеют место во второй психической системе, то тем самым открылась бы возможность неслыханного расширения картины мира. ... Если удастся путем истолкования интегрировать в сознание исходящие от бессознательного возмущения, а именно воздействия спонтанных манифестаций - сновидений, фантазий и комплексов, то в нашей картине мира может произойти настолько кардинальное изменение, что должна будет возникнуть новая картина мира, принципиально отличная от прежней» [125, с.196-197]. С этим трудно не согласиться (попутно замечу, что сам К. Юнг специально подчеркивает, что он не пользуется термином «подсознание», поскольку считает его «невразумительным»).

Нюанс, однако, состоит в том, что все сказанное выше К. Юнгом относится скорее не к бессознательному вообще (как это можно понимать из его описания), а только к *личному бессознательному*, поскольку рассуждать о наличии в бессознательном какого-то «сознания» или «действующего субъекта» можно только тогда, когда мы соотносим его с индивидуальным сознанием человека (отсюда и его практические примеры с компенсационным механизмом).

Возникает вопрос, как соотносятся между собой субъектная реальность и личное бессознательное? В самом широком смысле слова, субъектная реальность может быть понята как бессознательный уровень психики, который за счет трансцендирования способен проявлять себя и в Предельной реальности, и в объективной действительности (в качестве индивидуального сознания, как части самосознания личности, в виде «Я»).

Однако, столь широкое понимание субъектной реальности следует все же конкретизировать и, если соотносить ее с бессознательным уровнем психики, то не с коллективным, а именно с личным бессознательным. Но и в этом случае их нельзя отождествлять и вот почему: понятие «субъектная реальность» шире, чем понятие «личное бессознательное». Представляется, что личное бессознательное образует особый слой психики, составляющий только какую-то часть субъектной реальности, я бы назвал его «поверхностным слоем», выполняющим функции «оперативной памяти» субъекта.

Поясню эту мысль: как было показано ранее [83], личное бессознательное (по К. Юнгу) - это результат онтогенеза конкретного человека, поэтому оно, хотя и принадлежит его субъектной реальности, но все же не покрывает его полностью, а является только какой-то его частью. Образно можно сравнить личное бессознательное с «оперативной» памятью, а субъектную реальность с «долговременной» памятью субъекта.

Здесь следует отметить еще два атрибута субъектной реальности, присущих ей, как и всему бессознательному уровню психики. Во-первых, она существует вне времени и вне пространства и, во-вторых, ей также присущ момент трансцендирования, как «соучастия в бытие за пределами самого себя», то есть, подлинное самосознание субъекта (его самость) имеет возможность проявлять себя в бытии других реальностей, за пределами самого себя.

Сам процесс трансцендирования в рамках квантовой теории запутанности можно трактовать следующим образом: основная черта моего внутреннего бытия (как субъекта) есть внутренне присущая мне способность изменять меру квантовой запутанности и, тем самым, иметь возможность проявлять себя в

бытии других реальностей, за пределами самого себя (своей самости). А к этим реальностям, как было сказано выше, относятся и «Предельная реальность», и «Объективная действительность». В этом, собственно говоря, и состоит механизм обмена информацией между личным бессознательным и сознанием личности (индивидуальным сознанием, по К. Юнгу).

Принимая такую трактовку сознательного и бессознательного уровней психики, становится ясным, почему К. Юнг писал о психике, как об «относительно» замкнутой системе. С этой точки зрения, *процесс взаимоотношения между «сознательным» уровнем и «бессознательным» можно трактовать как квантовую запутанность, как состояние неразрывной целостности, единства.* Это такое состояние психического (как составной системы), которое нельзя разделить на отдельные, полностью самостоятельные и независимые части. Напомню еще раз, что физики считают квантовую запутанность обычной физической величиной, подобной другим физическим величинам, таким как энергия, масса и пр.

Весьма характерно, что В.А. Лефевр, в рамках своей «MS модели» субъекта с внутренним миром предполагает, что «субъект перед актом выбора находится в неопределенном состоянии, которое может быть охарактеризовано распределением вероятностей выбора альтернатив. Используя квантовомеханическую метафору, мы можем сказать, что *субъект непосредственно перед актом выбора находится в смешанном состоянии, а сам акт выбора есть «коллапс» смешанного состояния, в результате чего субъект переходит в одно из чистых состояний* (выделено мной, - Г.П.). Следует подчеркнуть, что способность организма производить выбор альтернатив с *фиксированными* вероятностями говорит о его достаточно высоком уровне развития» [44, с.182].

Таким образом, весь процесс взаимодействия между индивидуальным сознанием и личным бессознательным сводится к обмену информацией, которая никуда не исчезает, поскольку закон сохранения энергии предстает здесь, как часть более общего закона сохранения информации, что с позиции квантовой

физики также является доказанным фактом. А сам процесс осознания информации, поступающей из бессознательного, можно рассматривать как процесс декогеренции, когда какая-то часть информации, например, в виде найденного решения проблемной ситуации, переходит из нелокального (т.е. бессознательного) состояния в локальное (т.е. сознательное). Говоря другими словами, в рамках квантовых теорий, момент осознания, - *появления некоторой мысли*, можно сравнить с появлением («рождением») в объективной действительности в результате декогеренции элементарной частицы из «ничего», из нелокальной квантовой реальности.

Тогда сам момент осознания можно определить, как момент приобретения мыслью («частицей») локальности (когда она (мысль) из нелокального состояния личного бессознательного переходит в локальное состояние индивидуального сознания). Именно так может раскрываться одна из «великих тайн» сознания – сам момент осознания.

Здесь можно сформулировать еще одну гипотезу, относительно того, как и чем «запускается» процесс декогеренции. Из чего состоит «рожденная мысль» в момент осознания? Ответ простой – мы тогда осознаем мысль, когда облакаем ее в слова, в понятия (образующие разного рода семантические поля), поэтому *язык можно уподобить «квантовому оператору волновой функции плотности вероятности», запускающий процесс декогеренции.*

Если развить эту гипотезу дальше, то можно полагать, что любой язык, имеющий способность к обозначению, можно рассматривать в качестве такого «квантового оператора», запускающего процесс декогеренции. Кроме того, «степень осознания» будет прямо коррелировать с такими свойствами языка, как, например, системность, воспроизводимость, способность обобщать, комбинационность и рядом других; таким образом, чем более развит язык, тем больше развита способность к осознанию (собственно говоря, к проявлению сознания). Возможно, что развитие этих идей поможет дать ответы на такие вопросы, как: «присуще ли сознание только человеку?», «можно ли говорить

об уровнях сознания?», «можно ли говорить о наличии сознания у животных?». Однако, поиск ответов на эти важные и крайне интересные вопросы, не составляют цель данной работы.

В оправдание высказанных здесь гипотез могу только сослаться на Анри Бергсона, который при изложении своей идеи безличного сознания, соединяющего все индивидуальные сознания, писал: «Конечно, перед нами не больше, чем гипотеза, но она опирается на умозаключение по аналогии, которое мы должны считать решающим, пока нам не будет предложено ничего более удовлетворительного» [9, с.45].

ГЛАВА 2. ФЕНОМЕНЫ ЖИЗНИ И СМЕРТИ. ДУХОВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА.

§4. Феномены жизни и смерти как методологическая проблема психологии.

«... безумная надежда, наперекор судьбе, делает невозможное возможным, а иррациональное - разумным: в несбыточно безумной мечте больше смысла, нежели в абсурдной истине!»

[В. Янкелевич, с. 125]

Правомерность научного обсуждения гипотезы о «жизни после смерти». Танатология как научная дисциплина. Важность исследований в области танатологии. Феномен «жизни» в контексте феномена «смерти» - необходимость кардинальной смены методологии психологии. Проблема «реальности» в танатологии в связи с обсуждением проблемы «жизни после смерти». Новое понимание «я» как связующего звена между подлинным самосознанием субъекта и его личностью. Трансценденция, как возможный способ объективации части субъектной реальности в личности. Что будет существовать после физической смерти человека. Философская концепция А. Шопенгауэра и его гипотеза об активности «коллективного бессознательного». Проблема «жизни после смерти» - это проблема трактовки понятия «времени».

Введение. В работе, претендующей на научность, затрагиваемая мной тема, может вызвать много критики и упреков. Однако не следует спешить с критикой, я вовсе не собираюсь описывать «потустороннюю реальность», благо таких описаний великое множество особенно в жанрах публицистики (например, Э. Кюблер-Росс [41], Р. Моуди [61], М. Ньютон [65]), теософии, не говоря уже о многочисленной религиозной литературе, где описание «потусторонней жизни» занимает одно из центральных мест. Как отмечал Г. Фейфел: «Даже после тщательного изучения существующей психологической и

околопсихологической литературы, как серьезной, так и не очень, любой человек обнаружит, насколько слабо и пренебрежительно систематизированы знания об отношении к смерти» [101, с. 49].

Полностью разделяю точку зрения Г. Фейфела, высказанную им в приведенной цитате. Действительно, если мы хотим систематизировать знания о феномене смерти и возвести их в ранг научной дисциплины, то они не должны представлять собой беспорядочное собрание (конгломерат) различного рода публикаций, начиная с теософии, эзотерики, беллетристики и публицистики и, заканчивая серьезными работами, основанными на научных исследованиях. Хочу отметить, что сказанное выше, вовсе не означает, что я призываю полностью игнорировать труды по теософии и эзотерики, они важны, хотя бы в плане исторических знаний.

Здесь я обращаюсь к не очень популярной (особенно в психологии) науке под названием - «Танатология», в переводе, как известно, обозначающей науку о смерти и существующей, по большей части, как часть теоретической и практической медицины. С философской позиции наиболее выразительную дефиницию феномену смерти дал В. Янкелевич, который писал, что «Смерть - точка касания метаэмпирической тайны и естественного феномена; феномен летального исхода относится к компетенции науки, а сверхъестественная тайна смерти апеллирует к религии» [127, с.13]. В рамках этой работы и будет рассматриваться, как раз второй аспект смерти – ее «сверхъестественная тайна», поскольку именно она представляет для человека наибольшую проблему, кстати, замечу и надеюсь показать, что апеллирует она не только к религии. Более того, я полагаю, что именно этот аспект танатологии, как науки, должен дать ответ на вопрос о том, можно ли *в научном плане* выдвигать и обсуждать гипотезы о существовании «жизни после смерти» человека и, если да, то какая часть психического может обладать такой способностью?

Танатология как научная дисциплина. Итак, прежде чем обсуждать проблему «жизни после смерти», необходимо ответить на вопрос о том, можно

ли вообще обсуждать ее *в научном ключе*. Рассмотрим мнения некоторых ученых по этому поводу. К. Юнг, в частности, отмечал, что никогда не писал о жизни после смерти, ввиду невозможности документально подкрепить свои взгляды, однако в своей работе «Дух и жизнь» (которая, кстати говоря, была написана им в последние годы его жизни) он прямо обсуждает эту проблему. Стремясь как бы оправдать себя, он пишет: «... чтобы свободно говорить о смерти, нужно находиться достаточно близко к ней. Нельзя сказать, что я желаю или не желаю жизни после смерти, и мне бы не хотелось культивировать идеи подобного рода. Но верность истине вынуждает меня признаться, что помимо моего желания и осознанных действий мысли об этом постоянно присутствуют во мне. Я не могу сказать, истинны они или ложны; но я знаю, что они есть и могут найти свое выражение, если только я, следуя тем или иным предубеждениям, не стану их подавлять» [123, с. 307]. Достаточно красноречиво отношение К. Юнга к проблеме «жизни после смерти», показывает также его чрезвычайно интересная работа «Психологический комментарий» к «Тибетской книге мертвых» [126].

Возникает вопрос, что же заставляет ученых подобных К. Юнгу (и не только ученых, но и практически всех людей), вновь и вновь обращаться к проблеме смерти (или, точнее, бессмертия)? Как писал К. Юнг, «...в большинстве случаев вопрос о бессмертии кажется столь настоятельным, непосредственным и к тому же неискоренимым, что мы должны хотя бы попытаться сформировать по этому вопросу какое-либо мнение. Но как это сделать? *Моя гипотеза состоит в том, что мы можем достичь этого с помощью намеков, посылаемых нам со стороны бессознательного* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.) - например, в сновидениях. Обычно мы гоним от себя намеки подобного рода, поскольку убеждены, что данный вопрос не может иметь ответа. В порядке возражения на этот понятный скептицизм я могу сказать следующее. Если непознаваемое существует, оно не может представлять для нас интеллектуальную проблему. Например, я не знаю, по какой причине возникла Вселен-

ная, и я никогда этого не узнаю. Посему этот вопрос, как научная или интеллектуальная проблема, должен утратить для меня всякий интерес. Но если сновидения или мифы внушают какие-то мысли, связанные с этим, мне следует обратить на них должное внимание. *Мне даже имеет смысл построить на основании такого рода намеков целую концепцию - даже если она так и останется недоказуемой гипотезой»* [там же, с. 309].

Из приведенных высказываний следует, что, по крайней мере, К. Юнг вполне допускал возможность не только обсуждать в научном плане проблему жизни после смерти, но и выдвигать в отношении нее гипотезы. С. Гроф по этому поводу пишет: «Изучение сознания, которое способно простираться за пределы человеческого тела, ... исключительно важно для постижения вопроса о существовании после смерти, так как, скорее всего, именно эта часть человеческой личности может продолжить своё существование за порогом смерти» [25, с. 224]. Конечно, присоединяясь к высказыванию С. Грофа, я, в данном случае, под термином «сознание» понимаю - самосознание так, как оно представлено в концепции субъектной реальности [83].

Если напомнить, что эта концепция (см. ниже) хорошо интерпретируется с теоретических позиций квантовой физики, то весьма интересными являются высказывания на этот счет физиков, например, А. Госвами пишет: «Имеет ли смысл что-либо из этого обсуждения со строгой научной точки зрения нашего века? Несколько десятилетий назад ответом обязательно было бы громогласное «нет!», но времена изменились. Главная причина заключается в наличии надежных данных (из квантовой физики, - Г.П.)» [20, с. 19]. И далее «Существует «душа», которая переживает смерть физического тела, и она действительно перерождается в другом теле, образуя непрерывность. Да, подобный разговор о душе имеет смысл в науке, основывающейся на сознании (на примате сознания, - Г.П.) ...» [там же, с. 23].

Поскольку танатология, как наука затрагивает чрезвычайно сложные проблемы, то при ее разработке можно воспользоваться советом, который дает А.

Госвами, в частности он пишет: «... обязаны ли мы в построении науки зависеть от строгой эмпирики? Ясно, что любые наши выводы в отношении жизни после смерти и перевоплощения должны будут по большей части зависеть от теории, интуиции или опытных прозрений, от наших творческих способностей; *помощь со стороны эмпирических данных будет в лучшем случае вторичной* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). *Но это все равно будет наука*, если мы сможем экспериментально проверять некоторые из ее важных гипотез и, если она будет полезной, если ее можно будет использовать для планирования процедуры открытия природы смерти и того, что происходит при смерти» [20, с. 29].

Можно было бы найти еще немало подобных высказываний известных ученых (в том числе и цитируемого здесь В. Янкелевича) из разных областей науки, но мне представляется, что и этого вполне достаточно для того, чтобы признать хотя бы возможность научного обсуждения существования «жизни после смерти».

Опираясь на упомянутую выше, наиболее полную энциклопедическую работу В. Янкелевича [127], можно в наиболее общем виде констатировать, что танатология включает в себя исследование трех фундаментальных аспектов этого феномена: исследование феномена смерти до смерти («смерть по эту сторону смерти»); исследования смерти непосредственно в процессе умирания и исследование смерти «после смерти» («смерть по ту сторону смерти»). Если изучение первых двух аспектов в целом благосклонно принимаются научной общественностью и не вызывают особой полемики, то попытки исследования третьего, наталкиваются, в лучшем случае на непонимание, а в худшем, - на его полное неприятие. Тем не менее, здесь я хочу обратить внимание именно на этот третий аспект проблемы, более того, теоретический анализ возможности или невозможности существования человека после смерти и является, собственно говоря, основной целью этой работы.

Однако прежде чем перейти к содержательному анализу этой проблемы,

следует высказать ряд соображений, которые будут положены в основу дальнейших рассуждений:

- во-первых, следует отметить, что мои размышления о наличии (или отсутствии) феномена существования человека после смерти будут строиться не на пустом месте, поскольку к исследованию этой проблемы на протяжении всей человеческой истории существования научной мысли обращалось большое количество выдающихся деятелей науки. Еще большее количество выдающихся мыслителей, начиная с глубокой древности, рассматривали ее с позиций теософии и мистицизма, но, к которым я обращаться не планирую в силу того, что для представителей этих областей знания, феномен существования человека после смерти априорен.

- во-вторых, анализ этой проблемы требует междисциплинарного подхода с привлечением данных, как минимум из трех областей научного знания: философии, физики, в частности, квантовой физики и психологии (при этом, естественно, что меня, как психолога, будет интересовать, прежде всего, ее психологический аспект).

- в-третьих, именно междисциплинарный подход к исследованиям проблемы существования человека после смерти, позволяет проводить их, используя новую научную парадигму, в частности, в понимании «реальности». Поскольку нас интересует психологический подход к анализу проблемы, постольку в понимании реальности я буду исходить из собственной концепции реальности, основанной на философских взглядах С.Л. Франка и, позволяющей учесть последние достижения физических наук [81].

Проблема «жизни после смерти» в танатологии. К исследованию проблемы смерти обращалось большое количество выдающихся деятелей науки, к которым, в частности, можно отнести (в порядке алфавита, а не ценности работ): Бахтина Н.М. [7], Бердяева Н. А. [10], Грофа С. [25], Ницше Ф. [64], Франка С.Л. [106, 107], Фрейда З. [108], Хайдеггер М. [110], Шеллинга Ф. [118], Шопенгауэра А. [119], Шредингера Э. [120], Юнга К. [123, 126], Янкевича В. [127] и многих других.

Может возникнуть естественный вопрос: почему так много великих умов занимала проблема смерти? Полагаю, что кроме стремления понять и раскрыть эту метаэмпирическую «сверхъестественную» тайну, необходимость обсуждения этой темы в научном плане связана также с *духовным, нравственным здоровьем (любого) сообщества*, независимо от его устройства. Хорошо известно, что во все времена проблемы этики и морали всегда волновали лучших представителей гуманитарных наук (философии, культурологии, психологии, истории и др.). Настоящее время не является исключением, повсеместно принято рассуждать о бездуховности общества. Об этом можно услышать по радио, увидеть материалы по телевидению, прочитать в интернете и прочих СМИ, об этом снимаются фильмы. Это действительно так, однако следует задаться вопросом: может ли общество, основанное на атеизме, на примате материального, общество, где нет места понятию «Душа» ни в научном, ни даже в воспитательном плане, быть духовным?

Пожалуй, ответом на этот риторический вопрос может служить следующее размышление А. Бергсона «...что произошло бы, если бы наука, вместо того, чтобы исходить из математики и ориентироваться в направлении механики, астрономии, физики и химии, вместо того, чтобы сосредоточивать все свои усилия на изучении материи, с самого начала отдалась бы познанию духа...». По его мнению, «Тогда у нас была бы психология, относящаяся к теперешней психологии, как современная физика относится к физике Аристотеля» [цит. по 7, с. 160-161]. На деле произошло обратное, резюмирует Н.М. Бахтин, «успех "точных наук", купленный ценою двухтысячелетнего неуклонного самоограничения, естественно уживается у нас с *полной слепотой к явлениям психического порядка* (выделено мной, - Г.П.)» [там же].

Конечно, заданный выше вопрос, является риторическим, с заранее известным ответом – такое общество принципиально не может быть духовно развитым. Безусловно, существующие религиозные конфессии вносят свою лепту в «одухотворение» общества, однако, этого явно недостаточно. Духовным воспитанием надо заниматься с самого раннего детства. Добавлю, с моей

точки зрения, уже в детском саду ребенок должен слышать от взрослого, что у него есть бессмертная душа и это самое главное, что есть у человека (замечу, что это было бы гораздо полезнее, чем начиная с детского сада учить детей «экономической грамотности»). При этом, я отнюдь не призываю всех «погрузиться» в религию; признание наличия у человека души, вера в нее, очень далеко отстоит от ортодоксальной религии (вспомним, что огромное число выдающихся ученых верили и в существование души и в Бога, и при этом их трудно было отнести к религиозным ортодоксам).

Если продолжить наши рассуждения о необходимости изучения феномена смерти, то можно также отметить, что вера человека в то, что его душа будет существовать и после смерти заставляет его принципиально по-новому выстраивать свою жизнь, относясь к ней более ответственно. К. Юнг по этому поводу писал, что «Разум заставляет нас держаться слишком узких рамок, принимать - к тому же с ограничениями - только то, что хорошо известно, и жить в заранее обусловленных пределах, которые мы отождествляем с истинными пределами существования. Но, по существу, мы день за днем живем, пребывая далеко за рамками нашего сознания: ведь внутри нас бессознательное ведет свою, неизвестную нам жизнь. *Чем более явственно доминирует критический разум, тем беднее становится жизнь* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.); с другой стороны, чем больше бессознательного содержимого - или, иначе говоря, чем больше мифа способно интегрировать наше сознание, тем большей оказывается мера целостности нашей жизни. *У переоцененного разума есть общая черта с политическим абсолютизмом: и тот, и другой доводят личность до духовной нищеты*» [123, с. 310].

Вряд ли кто будет спорить о том, что истинное значение и смысл человеческой жизни проявляется после ее окончания. Как отмечал В. Янкелевич, «...подобно тому, как в каждый отдельный момент последующее придает смысл предыдущему, можно сказать, что *окончательный конец выявляет смысл всей продолжительности существования* (выделено мной, - Г.П.); придавая всему завершенность, конец высвечивает значимость отдельной жизни

и ее историческую роль» [127, с.121]. И далее: «... даже самая заурядная жизнь в определенной степени остается загадкой; смысл жизни проявляется всегда слишком поздно, когда законченная наконец биография, ограниченная двумя датами, продиктованными судьбой, уже, к сожалению, становится некрологом. Только после смерти наших современников мы отдаем им должное. Почему же смысл жизни никогда не выявляется в течение этой жизни?» [там же, с.123-124].

Полагаю, что с приведенными цитатами можно согласиться только отчасти и вот почему. Ответ на вопрос, заданный В. Янкелевичем, прямо связан с темой его книги - со смертью, с тем как мы будем трактовать этот феномен. Если рассматривать смерть как финал человеческой жизни, ее полное окончание, то в лучшем случае можно говорить о том, что смысл жизни человека действительно смогут оценить только его потомки, хотя для самого человека он может так и остаться либо неверно определенным, либо непознанным во все. В худшем случае, жизнь человека, окажется и для общества, и для него самого бессмысленной. В связи с этим С.Л. Франк писал, что "Смысл жизни - есть ли он в действительности или его нет - должен мыслиться, во всяком случае, как некое вечное начало; *все, что совершается во времени, все, что возникает и исчезает, будучи частью и отрывком жизни, как целого, тем самым никак не может обосновать ее смысла* (выделено мной, - Г.П.)» [107, с.19]. Поэтому задача каждого человека состоит в том, чтобы «научиться отличить истинную жизнь от жизни, которая есть смерть, понять тот смысл жизни, который впервые вообще делает жизнь жизнью» [там же].

Однако, если рассматривать смерть, как некоторый этап и переход к иным формам существования, то жизнь человека приобретает глубокий непреходящий (вневременной) смысл и *только в этом случае смысл жизни и духовность проявляются как понятия одного порядка* (повторюсь, при условии, что мы полагаем их **вневременными**). Конечно, и коллекционирование, например, спичечных коробков, кто-то может считать смыслом своей жизни, но это будет как раз тот случай, когда человек так и не научился отличать «истинную

жизнь» от «жизни, которая есть смерть».

Для человека, действительно стремящегося к самопознанию, к духовному развитию, все то, что связано со временем, что имеет начало и конец, содержит мало смысла, поскольку «поток времени, эта пестрая, головокружительная кинематографическая смена одних картин жизни другими, это выплывание неведомо откуда и исчезновение неведомо куда, эта схваченность беспокойством и неустойчивостью непрерывного движения и делает все на свете "суетным", бессмысленным. *Само время есть как бы выражение мировой бессмысленности* (выделено мной, - Г.П.)» [107, с. 28-29]. Практически любой человек хоть раз испытывал (переживал) состояние «душевной пустоты», когда он достигал цели, к которой страстно стремился и чем труднее, недоступнее она была, тем большую пустоту в душе он испытывает по ее достижению. Это лишний раз подтверждает правильность мысли С.Л. Франка о том, что подавляющее большинство людей не могут «жить для жизни», они всегда, хотят они того или нет, «живут для чего-то». По этой причине на протяжении всего периода жизни им приходится много раз заново искать ее смысл, который, каждый раз, по сути, опять оказывается просто средством достижения каких-то бытовых целей. Здесь вполне уместно вспомнить знаменитое изречение из библейской ветхозаветной книги: «Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, - все суета!».

Таким образом, позиция В. Янкелевича представляющая дело так, что смысл человеческой жизни познается только после смерти - это рассуждение о смысле жизни в социальном контексте, т.е. с точки зрения других людей и того, что оставил ушедший человек обществу. На мой взгляд, однако, это вторично, поскольку главный вопрос не в том, какой смысл найдет (и найдет ли вообще?) общество в той или иной частной жизни отдельной личности, а в том, чтобы человек сам открыл для себя смысл жизни, а «кводдитость смерти» (по выражению В. Янкелевича) только «подталкивала» бы его к реализации этого смысла. Важно, чтобы *сам человек нашел смысл своей жизни (в самой жизни)* и причем, чем раньше, тем лучше!

Поэтому научные исследования в области танатологии имеют практические последствия не только лично для самого человека, но и для всех социальных сфер - политики, экономики, образования, воспитания, морали и религии. Они важны, прежде всего, потому, что *исследования феномена смерти* (в том числе и «смерти по ту сторону смерти») *обретают особую ценность в плане понимания подлинной духовности личности.*

Практически всем, кто профессионально занимается психологией, известно имя Г. Фехнера и тот вклад, который он внес в психологию, чтобы сделать ее эмпирической наукой и, тем самым приблизить к естественным наукам, использующих точные принципы измерений. Однако мало кому известно, что в 1835 г. он написал книгу с названием «Жизнь после смерти» - тема, немислимо далеко отстоящая от эмпирической психологии, где он, в частности, писал: «Человек живет на земле не один, но три раза: первый этап его жизни - непрерывный сон; второй - чередование сна и бодрствования; а третий – вечное бодрствование.... На первом этапе своей жизни человек пребывает в темноте и в одиночестве; на втором он живет вместе со своими братьями-людьми и, в то же время, отдельно от них, в свете, отраженном от поверхности вещей; на третьем этапе его жизнь, переплетающаяся с ... вселенским духом ..., является высшей жизнью. На первом этапе из своего зародыша развивается его *тело*, формируя органы для второго этапа; на втором этапе из своего зародыша развивается его *ум*, вырабатывая органы для третьего этапа; на третьем этапе развивается *божественный* зародыш, скрытый в каждом человеческом уме.

Акт перехода от первого этапа ко второму мы называем Рождением; переход от второго этапа к третьему мы называем Смертью. Наш путь от второго этапа к третьему не темнее, чем наш путь от первого этапа ко второму, один путь ведет нас к восприятию внешнего мира; другой ведет к восприятию внутреннего мира» [цит. по 98, с.5-6]. И далее К. Уилбер пишет: «От тела к разуму и к духу - таковы три этапа роста сознания; и лишь когда человек умирает для отдельной самости, он пробуждается ко всеобщности вселенского Духа. Вот

какова была действительная философия жизни, разума, души и сознания, которую исповедовал Фехнер» [там же]. Полагаю, что на вопрос К. Уилбера, почему учебники по психологии не потрудились рассказать об этом, каждый может дать свой ответ.

Таким образом, необходимость изучения смерти во всех трех аспектах, в принципе ясна, поскольку она связана с понятием духовности человека и поиском им смысла жизни. Отмечу, что анализ смерти непосредственно в процессе умирания представляет наибольший интерес, прежде всего, с моральной и этической точек зрения и, в целом, не содержит в себе неразрешимых проблем. Можно только отметить, что социально-психологический аспект исследования процесса умирания должен быть достаточно широким и включать в себя проблемы как клинического опыта наблюдения (самонаблюдения) над агонией, так и проблемы практической геронтологии, и вопросы, связанные с эвтаназией (в связи с их культурными и теологическими особенностями восприятия).

Поэтому дальнейшие рассуждения будут касаться самого сложного, *третьего направления танатологии - исследований смерти «после смерти»* («смерти по ту сторону смерти»), а их лейтмотивом может служить, афористичная цитата из работы В. Янкелевича, который писал: «Быть может, смерть - острое мира потустороннего, врезающееся клином в здешний мир?» [127, с.13].

Изложенное выше, приводит к мысли о том, что попытки анализа именно этого – третьего направления танатологии в рамках существующей общенаучной парадигмы наталкиваются на принципиальные трудности; кроме того, при решении этой проблемы также встает вопрос и о предмете танатологии. Для того чтобы танатология как наука могла не только отвечать на вопросы, связанные с «повседневными», «обыденными» проблемами жизни и смерти человека, но и «забегая вперед», ставить и обсуждать проблемы пока неразрешимые в рамках существующей научной методологии, ей, как минимум, следует

обрести свой предмет, свою методологию и научную парадигму, которые позволяли бы проводить научный анализ всех (рассмотренных выше) ее аспектов. Только после этого может быть проведена систематизация знаний об отношении к смерти, о которой говорил Г. Фейфел. Естественно, что здесь перечислена только малая часть требований к танатологии, как науке, опущена, в частности, разработка ее особого категориального аппарата и тезауруса.

Конечно, в этой статье вряд ли удастся решить все эти проблемы, однако проведенный ранее философский и психологический анализ соответствующей литературы и полученные из него результаты, позволяют говорить о том, что указанная выше концепция реальности [83], построенная на новой физической парадигме, вполне могла бы стать хорошей методологией для построения научной танатологии и обсуждения проблемы «смерти по ту сторону смерти» или в более распространенном виде - проблемы «жизни после смерти».

Как отмечалось выше, литература о смерти чрезвычайно обширная, затрагивающая огромный круг проблем, обсуждаемых во многих областях науки (философии, медицине, биологии, психологии, культурологии, истории и др.), а также в теософии, теологии и публицистики, поэтому хочу сразу (по возможности) ограничить круг дальнейшего анализа научной литературы тремя областями: философией, психологией и квантовой физикой.

Попытаемся, однако сначала ответить на, казалось бы, далекий от темы простой вопрос: что такое жизнь? Анализ соответствующей научной литературы показывает, что, если не считать широко известной (и очень ограниченной) дефиниции, данной Ф. Энгельсом о том, что жизнь – это форма существования белковых тел, - не существует каких-либо общепризнанных научных определений этого феномена.

Интересную теорию жизни предлагает, например, Дэвид Дойч [28]. Согласно его точки зрения ...«живая материя», материя в форме живых организмов, ... всего лишь одно из следствий жизни, которая имеет молекулярную основу. Общепризнан факт существования молекул, которые побуждают определенные среды к созданию копий этих молекул. Такие

молекулы называются *репликаторами*. В более общем смысле репликатор - это любой объект, который побуждает определенные среды его копировать» [28, с.201]. Под «определенной средой» (или «нишей») он понимает некоторый организм, их содержащий, а под репликаторами – гены этого организма. Таким образом, жизнь в его понимании, основана на генах, при этом он подчеркивает, что, хотя гены и являются живыми молекулами, они подчиняются тем же законам физики и химии, что и не живые, кроме того, гены не обладают какими-то особыми физическими свойствами. Однако, его утверждение о том, что гены подчиняются тем же законам физики и химии, противоречит высказыванию другого физика, одного из создателей квантовой механики – Э. Шредингера, который писал: «... я хочу ясно показать, что все известное нам о структуре живого вещества заставляет ожидать, что *деятельность живого вещества нельзя свести к обычным законам физики* (выделено мной, - Г.П.). И не потому, что имеется какая-нибудь «новая сила» или что-либо еще, управляющее поведением отдельных атомов внутри живого организма, но потому, что его структура отличается от всего изученного нами до сих пор в физической лаборатории» [120. с.129].

Я не буду выступать здесь в роли судьи и приводить аргументы за и против той или иной позиции, отмечу только, что понимание генов как основы жизни достаточно распространено в современной науке, и об этом можно было бы не упоминать, если бы Д. Дойч не акцентировал внимание на том, что «*Гены содержат знание о своих нишах* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). Все, что имеет фундаментальную важность относительно явления жизни, зависит от этого свойства, а не от репликации как таковой. ...несмотря на то, что *вся известная жизнь основана на репликаторах, она строится вокруг одного явления - знания*. Мы можем дать определение адаптации непосредственно на основе знания: *сущность адаптирована к своей нише, если воплощает знание, заставляющее эту нишу сохранять существование данного знания*. Итак, ... *Жизнь состоит в физической реализации знания...*» [28, с. 213]. В общем виде изложенную им идею можно сформулировать так – живая материя отличается

от неживой тем, что живая материя несет в себе знание, более того, он считает, что знание есть фундаментальная физическая величина.

С этим трудно не согласиться, поскольку, развивая эту мысль дальше, можно говорить о том, что знание - это информация, а информация является действительно фундаментальной физической величиной. Отсюда следует важный для нас вывод: *сущность, адаптированная к своей среде, заставляет среду сохранять существование воплощенной ею информации* (добавлю, что, с моей точки зрения не только сохранять, но и производить новую информацию). Почему это важно? Потому, что, во-первых, такое понимание жизни хорошо описывает психические феномены (как известно, не относящиеся к материи), а, во-вторых, согласно квантовой физики, квантовая реальность - это и есть информация [29].

Однако, несмотря на эту интересную (и, с моей точки зрения, перспективную) идею, Д. Дойч, описывая проявления жизни, все же так и не дает определения того, что же, собственно говоря, есть жизнь. В этом аспекте можно вспомнить еще одну современную теорию жизни, разработанную Рупертом Шелдрейком [117], который понимает феномен жизни, как проявление в природе некоего «духовного, трансцендентального жизненного начала». Анализ всех концепций жизни отнюдь не является целью этой работы, поэтому основной вывод, который можно сделать – это то, что до сих пор еще никому не удавалось дать четкую дефиницию явлению жизни (принятую, хотя бы большинством заинтересованных этой проблемой ученых).

Таким образом, по сути, современной науке о феномене жизни известно немногим больше, чем о феномене смерти и этот факт необходимо всегда иметь в виду размышляя о проблеме «жизни после смерти» - феномен жизни не менее загадочен, чем феномен смерти! К взаимосвязанности этих феноменов обращались такие великие философы разных времен, как, например, А. Шопенгауэр и В. Янкелевич.

А. Шопенгауэр, в частности, писал (1818 г.), что вопрос о смерти обсуждался человечеством, неизмеримо чаще, чем вопрос о состоянии человека до

рождения. Однако теоретически обе проблемы взаимосвязаны, законны и в равной степени важны, поэтому решение одной из этих проблем, одновременно решает и другую [119]. И далее: «Тот же, кто считает, себя происшедшим из ничего, должен думать, что он снова обратится в ничто: ибо думать, что прошла бесконечность, в течение которой нас не было, а затем начнется другая, в течение которой мы не перестанем быть, – это чудовищная мысль. Поистине, наиболее прочным основанием для нашей неуничтожаемое служит старое положение: *из ничего не возникает ничего, и в это ничто не может ничто возвратиться* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). ... *Что есть рождение, то, по своему существу и смыслу, есть и смерть: это одна и та же линия, описанная в двух направлениях*» [там же, с. 406-407].

Почти через 150 лет (1966 г.) ему вторит наш современник В. Янкелевич - «Рождение, как и смерть, есть одновременно и биологический феномен, и метаэмпирическая тайна; и то и другое достигает точки, где естественное и сверхъестественное совпадают» [127, с.345]. И, продолжает он: «...в конце концов, смерть не более экстраординарна, чем рождение, доказательства которого, однако, никто не требует; но рождение не менее иррационально, чем смерть ... Это ставит нас перед двумя тайнами вместо одной, и идея уничтожения нисколько от этого не проясняется. Сверхъестественность рождения нисколько не смягчает иррациональность смерти, напротив, делает немного абсурдней» [там же, с. 389-390].

Вот так, совсем неожиданно, «сверхъестественность рождения» (проблема возникновения жизни) становится частью танатологии – науки о смерти, что еще раз подчеркивает необходимость кардинальной смены ее методологического аппарата. В этом аспекте, прежде всего, следует обратиться к понятию «реальность» и выяснить, как в современной науке трактуется это понятие? Обзор, прежде всего, физических теории (цель которых и состоит в ее понимании и объяснении) показывает, что и здесь феномен «реальности» разные физические концепции понимают по-разному. Эти различия особенно за-

метны, при анализе таких теорий, как: «Общая теория относительности», квантовая физика (физика квантовой информации) и многочисленных космологических теорий. Здесь можно встретить и понимание реальности, как мультиверса, содержащего бесконечное множество вселенных [28], и понимание реальности, как Универсума, представляющего собой нематериальный нелокальный квантовый источник реальности, существующий вне пространства и времени [22], и многое другое.

«Я» как связующее звено между подлинным самосознанием субъекта и его личностью. Дальнейшее обсуждение проблемы «жизни после смерти» я буду вести, опираясь на собственную концепцию реальности [83], однако, сначала внесу ряд необходимых пояснений к понятиям, входящим в эту концепцию. Напомню коротко, что выделяется три ее вида: «Предельная реальность» или Универсум, по своей сути подобный понятию «квантовой реальности»; «Субъектная реальность» - реальность, в которой существует самосознание, самость человека и «Объективная действительность» или наблюдаемая Вселенная, в которой, собственно, и существует человек в форме «субъекта как активного наблюдателя», как личность с частью его самосознания в виде Я (или «Эго»).

Сознание понимается как полевая субстанция («ткань»), заполняющая всю Предельную реальность (весь Универсум). Под самосознанием здесь понимается часть сознания, принадлежащего конкретному субъекту (человеку) и составляющая его «самость», при этом самосознание образует тот слой реальности, который называется «субъектной реальностью» (полагается, что если вести разговор о душе, то, по сути, субъектная реальность и является той формой реальности, которая принадлежит душе). Следует особо отметить, что в данной концепции реальности понятия «субъектная реальность», «самосознание» («подлинное самосознание»), «самость», «душа» - являются синонимами. Носителем этой реальности является конкретный человек в ипостаси «субъекта как носитель реальности», который в объективной действительности

сти представлен своей частью (ипостасью) «субъектом как активным наблюдателем».

Далее, в отличие от общепринятого в академической психологии, «я» понимается не как структурная часть самосознания личности, а как связующее звено (посредник, медиатор) между подлинным самосознанием субъекта и его личностью, или, говоря другими словами, через «я» часть субъектной реальности (трансцендируя) объективируется в личности. В момент рождения, благодаря эффекту «квантовой запутанности», «я» создает с социумом запутанную систему со свойствами близкими к тому социальному окружению, где и рождается личность. Этот эффект запутанности проявляет себя в закономерности, суть которой можно коротко сформулировать так: чем более запутанной становится система «я-социум», тем менее запутанной становится изначальная система «подлинное самосознание-я» и здесь уже работает другой квантовый эффект - эффект декогеренции. Именно поэтому в процессе социализации любой человек, все более «запутываясь» с обществом, все дальше отстоит от своего подлинного самосознания, и фактически просто не подозревает о его существовании (не напрасно в народе говорят, что ближе всех в Богу – ребенок!).

Исходя из этого, личность определяется, как способ проявления «я» субъекта в социуме или, говоря другими словами, личность представляет «я» субъекта в объективной действительности (подробное обоснование всех этих понятий, в том числе и с позиций квантовой физики, представлено в [83, с.113]).

Для нашего дальнейшего анализа важно подчеркнуть, что «я», являясь частью «субъекта как носителя реальности», имеет *вневременной* характер и, следовательно, существовало (в виде самосознания) не только *до* появления личности, но и *будет* существовать после физической смерти человека, сливаясь с его самосознанием, в то время как сама личность, порожденная социумом, безусловно, подвержена смерти. Только личность имеет и начало - момент рождения, и конец своего существования - момент смерти (замечу, что

со смертью личности, прекращает свое существование и та ее ипостась, которую я обозначил как «субъект как активный наблюдатель»).

Такое понимание «я» позволяет достаточно четко выделить различие между двумя понятиями, которые в академической психологии часто употребляются как синонимы. Речь идет о понятиях «я» и «эго». Учитывая описываемую здесь концепцию реальности, можно полагать, что «эго» образуется в момент рождения личности, т.е. «эго» - это «запутанное с обществом» «я». Эго может существовать только в обществе и, следовательно, в момент смерти личности оно также прекращает свое существование.

Проблема «жизни после смерти» как проблема трактовки понятия «времени». Все вышесказанное приводит к одному важному выводу: вся «сверхъестественная тайна» рождения и смерти (вся проблема «жизни после смерти») сводится к одной проблеме – *проблеме времени*. От того, как мы будем трактовать понятие «времени» и будет зависеть решение проблемы «жизни после смерти». Если считать, что время – это объективно существующий феномен и все психические явления изначально зависят от него, то проблема «жизни после смерти» перестает быть проблемой, поскольку получает однозначное решение – «жизни после смерти» не существует (что, собственно говоря, и утверждают ученые всех областей наук, стоящие на принципах ортодоксального материализма). Я полагаю, однако, если бы проблема времени решалась так просто, то в культурно-историческом процессе развития человечества по этому поводу не было бы «сломано столько копий».

Например, хорошо известно [84], что даже в современной физике нет согласия в том, что представляет собой феномен времени [22, 28, 55, 78], не говоря уже о его философских интерпретациях. В частности, А. Шопенгауэр писал, что «смерть – это временный конец временного явления; поэтому, стоит только отрешиться от формы времени, и сейчас же не окажется больше никакого конца, и даже слово это потеряет всякий смысл» [119, С.403]. И, далее: «к человеку, как явлению во времени, понятие прекращения, бесспорно, применимо, и эмпирическое знание откровенно указывает на смерть, как на конец

этого временного существования. Конец личности так же реален, как реально было ее начало, и в том самом смысле, в каком нас не было до рождения, нас не будет и после смерти... (тем не менее – Г.П.) *внутренняя сущность остается недоступной для временного конца* (выделено мной, – Г.П.) какого бы то ни было временного явления и постоянно удерживает за собою такое бытие, к которому неприменимы понятия начала, конца и продолжения» [там же, С.413]. Эта цитата прямо подтверждает нашу концепцию реальности, где уничтожению подлежит именно личность, но не самость (сущность) человека.

Следует особо отметить, что его философская концепция, выраженная в основном произведении «Мир как воля и представление» [119] является косвенным подтверждением уместности введенных понятий: «субъект как носитель реальности» и «субъект как активный наблюдатель». Ужасы смерти, отмечал А. Шопенгауэр, «главным образом зиждутся на той иллюзии, что с нею я исчезает, а мир остается. На самом же деле верно скорее противоположное: исчезает мир, а сокровенное ядро я, носитель и создатель того субъекта, в чьем представлении мир только и имеет свое существование, остается (выделено мной – Г.П.). Вместе с мозгом погибает интеллект, а с ним и объективный мир, его простое представление (мир как представление – Г.П.). То, что в других мозгах, как и прежде, будет жить и волноваться подобный же мир, – это для исчезающего интеллекта безразлично» [там же, с.418]. Безусловно, «сокровенное ядро я, носитель и создатель того субъекта» - это и есть «субъект как носитель реальности», в то же время, как отмечалось выше, «субъект как активный наблюдатель» прекращает свое существование, поскольку рождается вместе с личностью.

Философская концепция А. Шопенгауэра позволяет также несколько по-иному трактовать понятие «коллективного бессознательного». Согласно этой концепции воля, представляется как некоторый вечный «принцип жизни», как нечто неизменное, непреходящее и неразрушимое, «что такое это непреходящее, – этого нельзя себе ясно представить... Это скорее то, на чем зиждется самое тело вместе с сознанием... Выйти за пределы этого непосредственного

проявления ее воли мы, разумеется, не можем, потому что нам не дано перешагнуть за предел сознания... дело, по-видимому, обстоит так, что человеческий индивидуум погибает, а *человеческий род неизменно пребывает и живет* (здесь и далее выделено мной, – Г.П.). Но во внутреннем существе вещей, которое остается свободным от этих форм, *отпадает и все различие между индивидуумом и родом*, и оба составляют непосредственно одно. *Вся воля к жизни сполна находится в индивидууме, как она находится и в роде, и потому бессмертие рода – это только образ неразрушимости индивидуума* [119, с.414].

Таким образом, можно полагать, что воля, как и коллективное бессознательное, составляют суть всего человеческого рода. Более того, если воля, в интерпретации А. Шопенгауэра, – есть «порыв к существованию и проявлению», а ее природа составляет наше внутреннее существо (*«воля только хочет и не познает»*), то в современной психологической интерпретации ее можно трактовать как некое аффективное, чувственное начало, как некий побудительный фактор (мотив), который, собственно, и *порождает человека именно как субъекта*. Определенное подобие понятий «коллективное бессознательное» и «воли» и понимание последней как движущей силы проявления внутренней (субъектной!) активности, приводит к гипотезе о том, что эту же функцию способно выполнять и коллективное бессознательное, проявляя себя в качестве движущей силы, приводя к возникновению как отдельных «субъектных реальностей», так и мира феноменов в целом.

Из этих посылок можно сделать несколько принципиальных выводов. Во-первых, можно говорить о том, что *коллективное бессознательное обладает собственной активностью*, некоторой порождающей творческой силой. Если напомнить [83], что коллективное бессознательное можно трактовать как часть Универсума («информационной квантовой реальности»), то этот вывод находит дополнительное подтверждение, поскольку все сущее рождается (проистекает) именно из него. Во-вторых, введение понятия «индивидуальная

воля» позволяет выделить субъекта именно как *активного* наблюдателя (замечу, что воля здесь ни в коем случае не должна пониматься так, как она понимается в классической психологии, типа «осознанные усилия в преодолении препятствий на пути к достижению цели»). В этом случае она трактуется, как некоторая мотивационная сила, «слепая воля к жизни», по выражению А. Шопенгауэра, объективирующаяся в субъекте как активном наблюдателе. Поэтому, «субъект как активный наблюдатель» - это и есть «познающий субъект» по А. Шопенгауэру.

Может возникнуть вопрос: почему субъект как активный наблюдатель ничего не знает о существовании другой своей важнейшей части - субъекта как носителя реальности? На этот вопрос А. Шопенгауэр дает ответ, с которым трудно не согласиться: *«Природа воли, составляющей наше внутреннее существо, проста: воля только хочет и не познает. Субъект же познания – явление вторичное, проистекающее из объективации воли... В самосознании он, как чисто познающее начало, противостоит воле, в качестве ее зрителя, и хотя он произошел из нее, все-таки он познает в ней нечто от себя отличное, – познает вследствие этого только эмпирически, во времени, по частям, в ее последовательных возбуждениях и актах, – да и о решениях ее он узнает лишь апостериорно и часто весьма косвенным путем. Этим и объясняется, почему наше собственное существо представляет для нас, т.е. для нашего интеллекта, загадку и почему индивидуум смотрит на себя как на нечто возникшее и преходящее, хотя его сущность сама по себе безвременная, т.е. вечная»* [119, с. 417].

Из этого следует, что «субъект как носитель реальности» относится к «субъекту как активному наблюдателю», как сущность и явление и, что они, безусловно, несоизмеримы между собою потому, что «весь характер и склад бытия одного, со всеми основными законами этого бытия, для другой не значит ничего и даже меньше, чем ничего» [там же, с. 415]. Однако это не означает, что смысл жизни конкретного человека полностью теряется. Что же остается после смерти личности (субъекта как активного наблюдателя), раз со

смертью уничтожается и его интеллект? Ответ достаточно прост - остается накопленное им личное бессознательное! Именно там отражается и *сохраняется весь накопленный опыт самости (души), за время жизни личности и, скорее всего, не только одной жизни.*

Если мы допускаем, что самость человека вневременна и формируется, в том числе, и из личного бессознательного, то логично предположить, что субъект как носитель реальности проживает не одну жизнь. Возможно в других вселенных, на других планетах, имеются другие условия и формы проявления того, что мы называем «жизнью» (я уже отмечал, что науке неизвестно, что такое жизнь) и там существуют такие формы экзистенции, о которых, как писал В. Янкелевич, мы не имеем ни малейшего представления: «Существование после смерти - это не обязательно *сверхжизнь*. Смерть, упразднив биоцентризм и эгоцентризм, доводит до конца слом многочисленных привычек, с такой легкостью навязанных нам "прогрессом сознания" и релятивистским опытом... Разрушая темницу, связывающую воедино соматическое и духовное существование в психосоматический симбиоз, смерть обнаруживает необоснованность и случайность "пленения" в теле и выявляет, если можно так выразиться, неожиданную инаковость: *реальность совершенно иного бытия - такова невероятная возможность, которую нам предоставляет смерть, начиная с того момента, когда психосоматическое единство перестает быть самим собой* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). В этом для нас великая надежда! *Смерть, удушая становление и уничтожая жизнь, не упраздняет в той же степени ни бытие этого становления, ни экзистенцию этой жизни»* [127, с.380-381].

Таким образом, В. Янкелевич признает эвентуальность того, что жизнь в той форме, которая нам всем хорошо известна – «жизнь во плоти», может быть только неким частным случаем из множества других ее форм экзистенции и смерть, «вырывая» нас из временного существования, характеризует собой не конец, а лишь завершение определенного этапа и начало новой вечной эры.

Таковы намеченные здесь контуры научной танатологии. Кстати говоря, поскольку самосознание (или самость человека) носит вневременной и внепространственный характер, то именно оно и могло бы стать *предметом танатологии*, как науки тем более, что самосознание представлено и в субъектной реальности (в форме «субъекта как носителя реальности»), и в объективной действительности (в форме личности или «субъекта как активного наблюдателя»).

В заключении приведу замечательные слова В. Янкелевича, которые на мой взгляд, должен помнить каждый исследователь: «Каждая эпоха вообще склонна абсолютизировать свое относительное незнание. До тех пор, пока наш собственный опыт не докажет нам обратного, мы объявляем, что неизвестное нам вообще никогда и ни при каких условиях не может стать известным» [127, с. 168].

§5. Мистический опыт как психологическая категория духовности.

«...тот, кто знает, не может выйти за горизонт известного.»

[Ж. Батай, с.17]

Постановка проблемы: новая парадигма, новые понятия. Категория «духовности» в аспекте проблемы соотношения науки и священных писаний. Два вида знания: научное и сакральное. Анализ понятий «мистицизм», «мистический опыт», в связи с изучением духовности в психологии. Виды трансцендирования. Теории эманации и имманентности. «Мистический опыт» как возможность выхода (трансцендирования) из объективной действительности в субъектную реальность. Духовность, как проблема современной психологии. Определение духовности как «открытие души». Гипотеза о моральном, нравственном и мистическом уровнях «духовности». Условие введения категории «мистический опыт» в современную психологическую науку.

Постановка проблемы: новая парадигма, новые понятия. «Привычные для нас представления о свойствах материальных тел, пространства и времени в квантовой механике оказываются неверными. При переходе в микромир все жесткие объекты теряют форму, расплываются и исчезают, а время в некотором смысле вообще отсутствует. При этом, по сравнению со «старой» физической картиной мира, возможны более глубокие сопоставления квантового описания и со священными текстами, и с результатами мистического опыта» [36, с.7]. Я не случайно начал эту статью с цитаты ученых, занимающихся проблемами квантовой физики. В ней, некоторым образом, не только отражаются, но и предлагаются ответы на самые главные проблемы (вопросы) современной науки: «Что представляет собой Реальность?», «Что есть Время?» и, наконец, «сочетаются ли между собой наука и священные писания и что может дать такое сочетание в понимании духовности?».

Знаменательным является тот факт, что эти проблемы стали значимыми не только для узкого круга философов, но также и для ученых представляющих такие, казалось бы, совершенно разные области, как естественные и гуманитарные науки (конечно, я прежде всего имею ввиду квантовую физику и психологию, сознательно выделяя философию в особую область науки). В этой работе я не предполагаю давать подробный анализ философских теорий и физических концепций решения указанных проблем, а всем заинтересованным читателям могу рекомендовать соответствующие первоисточники (в частности, по квантовой физике: [5], [21], [29], [36], [55], [56], [104], [121]). Цель данной работы – представить один из возможных психологических подходов к их решению (при этом, однако, по мере необходимости, я буду обращаться и к физическим, и к философским концепциям).

Вначале коротко рассмотрим психологический подход к понятиям «Реальность» и «Время», затем более подробно остановимся на возможности связи науки со священными писаниями и проблеме духовности.

При оперировании понятием «Реальность» я буду исходить из собственной концепции реальности [85], поэтому, сначала внесу ряд необходимых пояснений к понятиям, входящим в эту концепцию. Выделяется три вида реальности: «Предельная реальность» или Универсум, по своей сути, подобный понятию «Квантовая реальность»; «Субъектная реальность» - реальность, в которой существует самосознание, самость человека и «Объективная действительность» или наблюдаемая Вселенная, в которой, собственно, и существует человек в форме (ипостаси) «субъекта как активного наблюдателя», как личность с частью его самосознания в виде Я («Эго»). Следует подчеркнуть, что предельная реальность включает в себя и субъектную реальность, и объективную действительность (не зря она обозначена как Универсум).

В этой концепции сознание понимается как полевая субстанция («ткань»), заполняющая всю предельную реальность (весь Универсум), а под самосознанием та часть сознания, которая принадлежит конкретному субъ-

екту (человеку) и составляет его «самость». Таким образом, именно самосознание образует тот слой реальности, который был обозначен как «субъектная реальность» (полагается, что если вести разговор о душе, то, по сути, субъектная реальность и является той формой реальности, которая принадлежит душе, поэтому понятия «субъектная реальность», «самосознание», «самость», «душа» являются, по сути, синонимами). Носителем этой реальности является конкретный человек в ипостаси «субъекта как носителя реальности», который в объективной действительности представлен своей частью (ипостасью) - «субъектом как активным наблюдателем» [там же].

Далее, в отличие от общепринятого в академической психологии, «Я» понимается не как структурная часть самосознания личности, а как связующее звено (посредник, медиатор) между подлинным самосознанием субъекта и его личностью, или, говоря другими словами, через «Я» часть субъектной реальности, трансцендируя, объективируется в социуме в качестве личности. В момент рождения, благодаря эффекту «квантовой запутанности», «Я» создает с социумом запутанную систему со свойствами, близкими к тому социальному окружению, где и рождается личность. Этот эффект запутанности проявляет себя в закономерности, суть которой можно коротко сформулировать так: чем более запутанной становится система «я - социум», тем менее запутанной становится изначальная система «подлинное самосознание - я» и здесь уже работает другой квантовый эффект - эффект декогеренции. Именно поэтому в процессе социализации любой человек, все более «запутываясь» с обществом, все дальше отстоит от своего подлинного самосознания, и фактически, просто не подозревает о его существовании.

Исходя из этого, личность определяется как способ проявления «Я» субъекта в социуме или, говоря другими словами, личность представляет «Я» субъекта в объективной действительности (подробное обоснование всех этих понятий, в том числе, и с позиций квантовой физики, представлено в [83], [84], [85], [86]). Важно подчеркнуть, что «я», являясь частью «субъекта как носи-

теля реальности», имеет вневременной характер и, следовательно, существовало (в виде самосознания) не только *до* появления личности, но и *будет* существовать после физической смерти человека, сливаясь с его самосознанием, в то время как сама личность, порожденная социумом, безусловно, подвержена смерти. Только личность имеет и начало - момент рождения, и конец своего существования - момент смерти (замечу, что со смертью личности прекращает свое существование и та часть субъекта, которую я обозначил как «субъект как активный наблюдатель»).

Такое понимание «я» позволяет достаточно четко выделить различие между двумя понятиями, которые в академической психологии часто употребляются как синонимы. Речь идет о понятиях «Я» и «Эго». Учитывая описываемую здесь концепцию реальности, можно полагать, что «Эго» образуется в момент рождения личности, т.е. «Эго» - это «запутанное с обществом» «Я». Именно Эго можно рассматривать как структурную часть самосознания личности (то есть так, как принято в академической психологии). Эго может существовать только в обществе и, следовательно, в момент смерти личности оно также прекращает свое существование.

Кроме того, данное выше описание понятий «личность» и «Я» уже позволяет ответить и на второй вопрос – «Что есть Время?». Время, как некоторая характеристика (любых) процессов, имеет смысл только тогда, когда мы говорим о процессах, протекающих в объективной действительности. В предельной и субъектной реальностях время отсутствует. Более того, мной было показано, что о существовании как «объективного», так и «субъективного» времени можно говорить только тогда, когда мы *оперируем понятиями*, то есть когда личность рассматривается как часть социума. По отношению к коллективному и личному бессознательному временные модусы «прошлого», «настоящего» и «будущего» не имеют смысла, поскольку «все многообразие всего» представлено в поле бессознательного одновременно и внепространственно [84].

Два вида знания: научное и сакральное. Проблема соотношения науки и священных писаний сама по себе настолько необъятна и многогранна, что описать ее даже в пределах одной фундаментальной монографии (не говоря уже о статье) не представляется возможным. Поэтому в данном случае я существенно ограничу рамки научного анализа, выбрав в качестве его предмета понятие «мистики», «мистического опыта». Объяснить этот выбор достаточно просто – эти понятия универсальны, поскольку являются неотъемлемой частью *любой* ортодоксальной (и не только ортодоксальной) религии. Эти понятия встречаются в *любом* священном писании, к тому же (как будет показано ниже), они имеют самое непосредственное отношение к духовности человека.

По поводу состояния «озарения», мистического экстаза, позволяющего проникнуть в высшую реальность, В.Ю. Ирхин и М. И. Кацнельсон, в частности, пишут: «Величайшей ошибкой (со многими тяжелыми последствиями - от духовных до медицинских) было бы считать, что оно (это состояние – Г.П.) может быть вызвано техническими средствами, в диапазоне от приема наркотиков и шаманских камланий до буддийских медитаций и православной практики «умного делания». ... «Духовные» средства (молитва, пост...) в действительности гораздо мощнее и потому, потенциально, гораздо опаснее. Они требуют особо строгого соблюдения «техники безопасности» (говоря православным языком, защиты от «прелести») [36, с.19-20].

С этим можно согласиться только отчасти. В действительности, эти средства работают, то есть, дают возможность человеку постичь духовную реальность, однако, надо понимать, что это не «спортивная тренировка». Простое овладение такими техниками (даже в совершенстве) не ведет к духовному развитию человека, в лучшем случае, они могут показать практикующему относительность той реальности, в которой он живет, что, собственно говоря, и произошло в 60-х годах в Америке и Европе (вспомним движение «хиппи»), однако, никакого подъема в духовном развитии общества в результате массового употребления психоделических препаратов так и не случилось. Для подлинного духовного развития человеку недостаточно овладения техниками,

необходимо еще осознать значимость самого духовного развития, быть готовым проникнуть в его смысл, открыть в себе безусловную веру и любовь, более того, вставая на путь духовного развития, человек должен понимать (и принимать), что его обычная жизнь претерпит кардинальное изменение. И к этому тоже он должен быть готов. Если выразить эту мысль с позиции квантовой физики, то кардинальное изменение образа жизни человека можно рассматривать как процесс декогеренции, уменьшающий запутанность человека с обществом (не зря всех великих мистиков и святых называли отшельниками) [83].

Только при таких условиях «Истинная Реальность становится доступной человеку лишь иногда, причем всегда лишь на мгновение, в момент истины, момент вторжения Высшего в наш мир, поворотный пункт, когда человек может изменить свою судьбу» [36, с.19-20]. И именно этот момент вторжения Высшего в наш мир называется мистическим прорывом (экстазом). Следует особо отметить, что такие состояния всегда спонтанны и непредсказуемы.

Любой человек в своей жизни сталкивался с ситуациями, когда он восклицал «мистика какая-то...!», не углубляясь при этом в само понятие «мистики», и обозначая этим понятием все, что с его точки зрения, необъяснимо, странно и непонятно («этого не может быть, потому, что этого не может быть никогда!»). Попробуем разобраться, что же содержат в себе понятия «мистика», «мистический опыт», могут ли они получить статус научной категории и отличаются ли они, в частности, от понятий «магия», «магический». Хочу отметить, что очень часто эти понятия употребляются как синонимы не только в бытовой речи, но и в научных трудах. Рассмотрим более детально, что же представляют собой понятия «мистика», «мистический опыт» (или «мистический экстаз»).

Момент «вторжения Высшего в наш мир» (момент «мистического экстаза») всегда связан с *трансцендированием* (что в общем понимании означает выход за пределы чего-то). Так как, это понятие в данном случае является наиболее важным, остановимся на нем более подробно. Ранее было показано

[83], что можно выделить два вида трансцендирования. Один из них связан с *выходом («проникновением») из субъектной реальности в глубинную предельную реальность* и ее познанием. Второй вид трансцендирования связан с *выходом из субъектной реальности в объективную действительность* и рождением личности. Таким образом, атрибутивной чертой субъектной реальности является имманентно присущий ей момент «трансцендирования» - соучастия в бытии за пределами самой себя. Именно трансцендирование дает возможность человеку проникать в другие виды реальностей и, фиксируя их, «превращать», в том числе, и в объективную действительность. Все это хорошо укладывается в известный тезис, что человек сам конструирует (создает) ту свою «объективную действительность», в которой и существует. Следует особо отметить, что эти два вида трансцендирования никак не связаны с мистическим опытом, поскольку представляют собой (образно говоря) активность самой души.

Как было отмечено выше, мистический опыт всегда связан с различными *измененными состояниями сознания*, вызванными молитвами, медитациями, трансовыми техниками и психоделиками. Во избежание быть неправильно понятым, хочу сразу определиться с понятием «измененного состояния сознания»; здесь и далее я буду придерживаться дефиниции, данной ему Ч. Тартом - «это состояние, при котором происходят качественные, а также, возможно, количественные изменения в общих паттернах ментального функционирования относительно некоторого состояния сознания, выбранного в качестве базового (обычное сознание), и человек, переживающий это состояние, чувствует, что его сознание качественно (и часто радикально) отличается от того, как оно функционирует в базовом состоянии» [97, с. 257]. Кроме того, я буду иметь в виду *только те* измененные состояния сознания, которые вызваны перечисленными выше причинами и которые преследуют *единственную цель* – *духовное развитие человека* (можно привести много примеров, когда измененное состояние сознания вызывается чем угодно и служит, отнюдь, не духовным ценностям).

Прежде чем продолжить, необходимо сделать еще одно замечание. Читая научную (подчеркиваю, именно научную!) литературу по мистицизму, замечаешь, что тебя охватывает какое-то внутреннее интуитивное (если не сказать «мистическое») чувство, позволяющее понять, какого мировоззрения, какой философии придерживается автор того или иного сочинения. Авторы некоторых произведений прекрасно владеют тезаурусом науки, излагая материал, они придерживаются строгой логики и прочих атрибутов, присущих любому научному произведению, но... ты чувствуешь, что сама книга или статья являются для них скорее способом продемонстрировать свою эрудицию и социальный статус, чем желание донести до читателя свои сокровенные мысли и переживания. Чтобы не быть голословным, приведу пример такого изложения. Наверное, мало кто из великих мистиков на своем пути к откровению задумывался о том, что его «Результативное мистическое действие всегда строится на основе определенного *геиштальта* - функциональной структуры в виде определенно или овеществленного представления, которое осмысливается как проявление непосредственной связи с сакральным началом» [58, с.37]. Замечу, что само построение фразы, с научной точки зрения, у меня не вызывает никаких возражений, но что она дает, так сказать... для души и понимания мистицизма и даже для науки - это большой вопрос.

Работ, посвященных мистицизму, великое множество и диапазон читателей, на которых они рассчитаны, также огромен – от совершенно неподготовленных до ученых, специализирующихся в разных областях науки. Я приведу ссылки только на некоторых из них, показавшиеся мне, как психологу, наиболее интересными. К ним, в частности, можно отнести работы: Э. Андерхилл [2], А. Безант [8], Н.А. Бердяева [11], У. Джеймса [27], К. Дюпреля [30], И.А. Ильина [35], О. Хаксли [111], А. Швейцера [116], Ф.В.Й. Шеллинга [118] и др.

Анализ литературы показывает, что понятия о мистике и мистицизме весьма туманны и противоречивы у представителей философии, культурологии, психологии и даже теософии, не говоря уже о сознании обычных людей,

большинство которых отождествляет их с магией, оккультизмом, эзотеризмом, различными парапсихологическими явлениями или религиозностью. Уильям Джеймс в своем известном труде говорит о том, что «слова: «мистицизм», «мистический» употребляются часто для обозначения туманных, бессодержательно-сентиментальных, не имеющих фактического и логического обоснования, взглядов. Для многих, писавших о мистицизме, «мистиком» является всякий, кто верит в телепатию или в спиритизм. В таком освещении этот термин не имеет для нас никакой цены; необходимо сузить объем этого понятия, ...для того, чтобы иметь возможность использовать его для наших целей. Я выделяю здесь четыре главные характерные признака, которые послужат нам критерием и для различения мистических переживаний» [27, с. 172]. К ним Уильям Джеймс относит неизреченность, интуитивность, кратковременность и пассивность.

В историческом плане открытие первичной («предельной», Божественной) реальности представлено в мистических переживаниях таких *великих мистиков* (и мистических философов), как Плотин, Августин, Ибн Араби, Франциск Ассизский, И. Экхарт, Н. Кузанский, Я. Бёме, Э. Сведенборг, Р. Штайнер и других, чьи откровения оказали большое влияние на мировоззрения многих выдающихся ученых, например, Н.А. Бердяева, В.И. Вернадского, Г.В.Ф. Гегеля, В.С. Соловьева, С.Л. Франка, Ф. Шеллинга и К.Г. Юнга и др.

Самое распространенное определение мистицизма - это понимание его как общности некоторых теософских и религиозных учений, предназначенных для осмысления и подтверждения мистики как практики, имеющей целью переживание непосредственного единения с Богом (Абсолютом). Однако, разные авторы дают разное определение этому феномену, например, Н.А. Бердяев считает, что в мистических книгах мистика означает и опыт (переживание), и учение [11]. Он говорит о том, что мистический опыт следует отличать от душевных состояний, мечтательных и находящихся во власти фантазмов, которые по природе своей субъективны. По его мнению, «подлинная мистика и есть реализм, она обращена к первореальностям, к тайне существования ...

Мистика есть как бы «откровение откровения», раскрытие реальностей за символами» [там же, с.53]. С моей точки зрения, Н.А. Бердяев совершенно прав, когда говорит, что мистика связана не с душевностью, а с духовностью (понимаемые им в том же смысле, какой им придавал С.Л. Франк) и предполагает *проникновение духовности в душевность*. Мистика, пишет он далее, «есть пробуждение духовного человека, который видит реальности лучше и острее, чем человек природный или душевный. Мистика есть преодоление тварности. *В этом существенное ее определение и оно подходит ко всем мистикам* (выделено мной, - Г.П.)» [там же].

Если другие исследователи мистики в своих анализах меньше всего озабочены тем, чтобы отделить теологическую составляющую от мистики, то Н.А. Бердяев прямо указывает, что неизменная полемика между теологией и мистикой возникает потому, что у них разный тезаурус, поэтому и невозможен перевод с одного языка на другой. Он подчеркивает, что мистика - это не философия монизма (как порождение метафизической философии) или пантеизма, как ее представляют теологи; и те, и другие *оперируют понятиями*, однако, в «духовном опыте нет никакого монизма, никакого пантеизма, ибо монизм и пантеизм суть доктрины, порождения мысли, *перерабатывающей духовный опыт в понятия... Убийственным для мистического опыта, убийственным для всякого духовного опыта оказывается понятие* (выделено мной, - Г.П.)» [11, с. 54].

Именно потому, что понятия и мистический опыт несовместимы, мистический опыт (не мистицизм, а именно мистический опыт!) не может быть выражен (или описан) даже в рамках каких-либо существующих обыденных понятий. Как совершенно верно отмечает В.Ю. Ирхин, «Необходим новый язык, который был бы ближе к языку учений, традиционных в высоком смысле этого слова. В этом смысле *язык духовного откровения дает некий аналог математическому формализму* (выделено мной, - Г.П.)» [36, с.9].

Мне представляется крайне важным и правильным, что Н.А. Бердяев вы-

деляет вне институциональный и внесоциальный характер мистики, подчеркивая, что «понятие несет социальную службу, оно есть орудие организации среднего человека, орудие социализации, оно оперирует с «общим» и не хочет знать индивидуального и единичного. Мистика же имеет совсем другую природу ... *Язык мистики есть язык любви, а не язык понятий* (выделено мной, - Г.П.)» [там же].

Существует и другая точка зрения, с которой мне трудно согласиться, состоящая в том, что одно из важнейших своих проявлений мистика находит именно в институализации и социализации; в частности, Е.Г. Балагушкин пишет, что: «Кульминацией функционирования мистики является *институализация объединений*, которым приписывается определяющая роль в сохранении соответствующих теоретико-методических учений и эффективной реализации практик, обеспечивающих продвижение по мистическому пути. Важнейшее общественное проявление мистики связано с её *социализацией* - функционированием в общественно-политической сфере» [58, с.34].

Н.А. Бердяев дает очень точную характеристику мистическому опыту, считая, что он «есть выход из категорий мира, выход из всякой объективации, выход из всего, к чему применимо понятие. ... Наше мышление о бытии имеет слишком сильный привкус натурализма. Дух же есть свобода, а не природа. ... Бытие есть остывшая свобода, уже обработанная понятием мысли, оно есть уже объективация. ... Духовность не допускает рационализации, она по ту сторону рационализованного сознания. Но самая трудная проблема, которую ставит перед нами мистика в самых глубоких ее проявлениях, это проблема *личности, личной встречи, личной любви* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). Мистический опыт глубоко личный и вместе с тем производит впечатление *снятия личного бытия, растворения в безличном и сверхличном*» [11, с.58].

Здесь необходимо особенно подчеркнуть тот факт, что переживания мистического опыта всегда сугубо индивидуальны (и это несмотря на то, что он «безличностен»!), как писал И.А. Ильин: «Тот, кто умеет вчувствоваться в изучаемый им духовный акт другого человека, наверное, давно почувствовал, а

может быть и постиг, что Дух веет и созерцает у Апостола Иоанна Богослова иначе, чем у Апостола Павла; что у Макария Египетского иной религиозный акт, чем у Блаженного Августина; что Григорий Богослов «мыслит» иначе, чем Апостол Петр; что опыт Апостола Иакова не тот же, что у Оригена; что религиозный акт Иоанна Златоуста иной по сравнению с актом Афанасия Александрийского. Тертуллиан созерцает и мыслит иначе, чем Иоанн Дамаскин. Трезвение Василия Великого иное, чем у Симеона Нового Богослова. Иоанн Златоуст оценивает предел единения иначе, чем Григорий Палама; а Григорий Палама отводит плоти совсем иное место, чем Ориген. И все это непосредственно касается не догматов, не обрядов и не канонов, а религиозного опыта и его актового строения» [35].

Именно поэтому Н.А. Бердяев и говорит о *«снятия личного бытия, растворения в безличном и сверхличном»*, это *«снятие личного бытия»* позволяет объяснить тот факт, что при всех разнообразных путях к достижению «откровения» и вне зависимости от того, к какой конфессии принадлежит мистик (и вообще принадлежит ли он к ней), все мистики проявляют одинаковые родовые черты. Таким образом, мистический опыт объединяет людей, Н.А. Бердяев так выражает эту мысль: *«Мистика всех времен, всех стран и всех религий имеет родовые черты. По чертам этим узнается порода мистиков. Они между собой перекликаются из разных миров. Между мистиками разных религий больше сходства, чем между самими религиями. Глубина духовности может обнаружить большую общность, чем объективация религиозных типов (выделено мной, - Г.П.)»* [11, с.61].

С. Гроф также отмечает существенное отличие религии от духовности и связи последней с мистическим опытом. В частности, он пишет: *«Во избежание недопонимания и замешательства важно чётко разделять духовность и религию. Многим людям нашей культуры неизвестно фундаментальное различие между этими двумя понятиями. Духовность основывается на непосредственных переживаниях, получаемых при соприкосновении с обычно невиди-*

мыми сферами и областями реальности. Для вхождения в контакт с божественным не требуется находиться в каком-либо специальном месте и прибегать к помощи официально назначенных посредников. Приверженцам мистических культов не нужны церкви и храмы - их собственных тел и окружающей природы вполне достаточно для внедрения в заветные пространства реальности, прикосновения к собственной божественной природе. Мистикам нужны не священники, отправляющие службу, а скорее поддержка группы таких же духовных искателей или руководство со стороны наставника, более опытного в вопросах внутреннего путешествия. Таким образом, духовность есть особый вид взаимосвязи между человеком и космосом, являющийся по своей сути, глубоко личным делом» [25, с. 350].

К критериям мистического опыта, данным У. Джеймсом, Э. Андерхилл добавляет свои критерии (в ее выражении «правила»), которые относятся к мистическим переживаниям; в частности, она пишет, что выделенные У. Джеймсом признаки не могут удовлетворить ее как исследователя (отмечу, кстати, что и сам У. Джеймс после ознакомления с ее работой признал ее авторитетом в области исследования мистицизма). Вместо них она предлагает сформулировать четыре других критерия, которые можно использовать как тест по отношению к каждому, кто претендует на звание мистика.

«К этим правилам относятся:

1. *Истинный мистицизм носит активный и практический характер* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), а не пассивный и теоретический. Это – органичный жизненный процесс, нечто такое, чем действительно занято все «я», а не то, о чем его интеллект имеет мнение.

2. *Цели мистика – полностью трансцендентальные и духовные.* Он ни в коей мере не имеет намерения добавлять, исследовать или улучшать что бы то ни было в видимой вселенной. Хотя он и не пренебрегает, как утверждают его враги, обязанностями перед многими, его сердце всегда направлено к неизменному Одному.

3. *Это Одно* для мистика представляет не только *Реальность всего, что есть, но живой и личностный Объект Любви, и никогда – объект исследования*. Мистик всем своим существом стремится домой, но его всегда ведет сердце.

4. *Живое единение с Одним – конечная цель мистика – есть определенное состояние или форма улучшенной жизни*. Его нельзя достигнуть ни путем интеллектуального осознания его благ, ни путем острейшего эмоционального стремления. ... Необходим трудный психологический и духовный процесс – так называемый *Мистический Путь*, – *влекущий за собой полную перестройку личности и освобождение новой или, скорее, скрытой формы сознания* (выделено мной, - Г.П.), приводящей «я» в состояние, иногда неточно называемое «экстазом», но которое лучше именовать *Состоянием Единения*» [2, с.91].

Определившись с атрибутами мистицизма и его основными проявлениями, хочу, теперь, остановиться на одном из главнейших аспектов мистицизма, непонимание которого ведет к недопустимому смешению понятий: рассмотрим, чем же мистицизм отличается от магии и оккультизма и как соотносятся между собой мистицизм и религия.

В этой связи можно сослаться на высказывание Э. Андерхилл, которая, с моей точки зрения, наиболее точно решает эти проблемы (и именно поэтому я приведу его полностью). Она пишет: «... многое из того, что в действительности является магией, совершенно безосновательно приписывают мистицизму. На самом деле они (мистицизм и магия, - Г.П.) представляют собой *два противоположных полюса* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.) одного и того же – *трансцендентального сознания человечества*. Между ними лежат все великие религии, которые можно описать в рамках нашей метафоры как области обычного обитания этого сознания. Таким образом, на одном конце шкалы чистый мистицизм «плавно переходит» в религию или, с другой точки зрения, произрастает из нее. *Никакой глубоко религиозный человек не лишен налета*

мистицизма и никакой мистик не может не быть религиозным, если не в теологическом, то по крайней мере в психологическом смысле этого слова. На другом конце шкалы, ... религия столь же очевидно перетекает в магию.

Фундаментальное различие между магией и мистицизмом заключается в том, что магия хочет получать, а мистицизм хочет давать – бессмертные и антагонистические позиции, всплывающие в том или ином обличье во все времена» [2, с. 81]. И далее: «*В мистицизме воля объединяется с эмоциями в страстном желании подняться над миром ощущений для того, чтобы «я» могло достичь единения в любви с единственным, вечным и окончательным Объектом, чье существование мы интуитивно воспринимаем тем, что обычно называлось душой, а теперь чаще именуется «космическим» или «трансцендентальным» чувством...*

В магии воля объединяется с интеллектом в страстном желании сверхчувственного знания. Здесь интеллектуальный, агрессивный научный темперамент стремится расширить поле сознания, чтобы включить в него сверхчувственный мир... Магия – это индивидуалистская или «стяжательская» наука; во всех формах она представляет собой деятельность интеллекта, ищущего Реальность либо для своих собственных целей, либо для целей всего человечества.

Мистицизм, чье великое имя слишком часто используют для обозначения подобной сверхчувственной деятельности, не имеет с ней ничего общего. В действительности он предполагает отказ от индивидуальности – жесткой отделенности от тех «Я, Мне, Меня», которые делают человека ограниченным и изолированным существом» [там же].

Взгляды Н.А. Бердяева на сущность мистики и магии практически полностью совпадают со взглядами Э. Андерхилл; в частности, он пишет: «Принцип мистики и принцип магии не только различны, но и совершенно противоположны. Мистика относится к духу, магия же к природе, мистика есть свобода, магия же есть власть. Мистика есть общение с Богом, магия же есть общение

с силами космическими, которые могут дать власть. Магия есть первоначальная техника человека в борьбе с враждебными силами, с духами и демонами, есть техническая власть и над самими богами. Оккультизм находится в линии магии. *Магия не духовна* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), хотя в духовность могут проникать магические элементы. *Мистика же духовна*. Это определяется тем, что дух имеет качество свободы, магия же свободы не знает, магия остается во власти каузальной связи и детерминации» [11, с.65]. И далее: «Если в мистике (как в субъекте - Г.П.) не пробуждается импульс к моральному совершенствованию, не начинается работа внутренней жизни, то он – не мистик, хотя вполне может быть пророком, визионером или «мистическим» поэтом» [2, с.100]. В последней приведенной цитате Э. Андерхилл находит свое подтверждение высказанная выше мысль о том, что даже совершенное овладение различными техниками, ведущими к измененным состояниям сознания, не пробуждает духовное развитие человека, в лучшем случае эти техники могут показать практикующему относительность той реальности, в которой он живет.

Позволю себе сделать некоторые предварительные выводы:

- *мистицизм* - это чисто духовная деятельность, не имеющая ничего общего ни с магией, ни с поиском оккультных знаний; кроме того, его нельзя отождествлять с какими-либо проявлениями религиозной экзотичности;

- *мистицизм* – это в большей степени *индивидуальное искусство установления сознательной связи с Богом (Абсолютом)*; смысл и способ действия мистицизма – любовь.

Итак, вслед за Э. Андерхилл, под «мистицизмом», в широком смысле слова, далее будем понимать «*высоко специализированную форму того поиска реальности, возвышенной и законченной жизни, который характерен для человеческого сознания* (выделено мной, - Г.П.). Он в большой мере направляется "духовной искрой", трансцендентальной способностью, которая, хотя и является жизнью нашей жизни, остается за барьером сознания обыкновенного человека» [2, с.103].

Выше, в кратком анализе, я попытался дать общее понимание того, что представляют собой «мистицизм» и «мистика», разграничить эти понятия и отделить их от религии, магии, оккультизма и других «потусторонних» практик, описать их атрибутивные свойства. Однако, при всей положительной оценке фундаментального труда Э. Андерхилл [2], его анализ поднимает ряд вопросов. Прежде всего, автор ставит под сомнение возможность применения трансцендентальной философии к сверхчувственному миру (мистике), указывая на то, что эту философию часто ошибочно называют мистицизмом, так как, по ее мнению, она пытается *«начертить карты земель»*, которые постигают мистики. Вместе с тем, она, хотя и с оговоркой, признает, что ее достижения полезны, насколько вообще полезны бывают все схемы, пока они не претендуют на некоторую законченность, указывая, что таким окончательным критерием может являться только личный опыт мистика, «личное исследование возвышенной и любящей истину души». Можно ли философию С.Л. Франка отнести к «трансцендентальной философии»? Скорее всего, - нет, особенно в том плане, в каком ее понимает Ф. Шеллинг [118], однако, полагаю, что его (С.Л. Франка) философия достаточно точно описывает ту реальность, к которой стремится мистик.

С другой стороны, если обратиться к трансперсональной психологии, например, в лице наиболее яркого ее представителя С. Грофа [23, 25], то его стремление создать «картографию» предельной реальности можно только приветствовать, ибо создавать картографию, на мой взгляд, - это не значит ограничивать возможности человека в постижении этого мистического опыта, а только попытка ученого (пусть он и выступает как сторонний наблюдатель) познать эту реальность.

Кроме того, одно из многих определений, которые дает Э. Андерхилл мистицизму, на мой взгляд, содержит в себе ряд неточностей, поднимающих более общую проблему о взаимоотношении мистицизма и науки. В частности, она пишет, что «мистицизм в своей чистой форме есть наука об окончательном, наука о единении с Абсолютом и ничего более, а мистик – это тот, кто

достиг такого единения, но вовсе не тот, кто об этом рассуждает. Не знать о, но быть – вот отличительная черта истинного посвященного» [2, с.83]. С одной стороны, она признает, что мистицизм – наука, но что значит «чистая» наука и почему далее она вдруг переходит на определение того, кто такой мистик... Мне представляется, что в данном определении выражена некоторая «раздвоенность» личностной позиции самой Э. Андерхилл. С одной стороны, она стремится выступать в своем произведении как ученый (и надо отметить, это ей неплохо удастся), с другой стороны, она как бы «оберегает» мистицизм от излишнего внимания тех исследователей, которые, как уже было отмечено выше, обладая известной «ученостью», вносят в это понятие больше путаницы, чем реального знания.

Здесь следует задаться риторическим вопросом, насколько вообще можно (и нужно ли) подвергать научному анализу мистицизм и мистику. Конечно, риторический вопрос, как известно, не требует ответа, но я позволю высказать свою точку зрения. Исследование этой области человеческого познания необходимо, но любое исследование проводится, как известно, с опорой на ту или другую методологию (или, проще говоря, на то или иное мировоззрение исследователя). Естественно, что меня, прежде всего, интересует научное исследование, однако, и здесь его методы и результаты будут обуславливаться научной парадигмой, на которую опирается ученый. Безусловно, изучение мистицизма и мистики с опорой на материалистическую парадигму мало что может внести в их понимание (я бы даже сказал, что такое изучение внесет больше путаницы, чем ясности в этот вопрос), между тем, их исследование в контексте теории реальности С.Л. Франка действительно позволяет глубже понять, что представляет собой мистический опыт. Какое значение придавал исследованию мистики и мистицизма сам С.Л. Франк, можно судить по его высказыванию о том, что реальность бытия самого субъекта «гораздо более полновесна и значительна, чем объективная действительность... в этом смысле и религия,

и философия всех времен учат, что собственная «душа» или жизнь есть достоинство более важное и нужное человеку, чем все богатства и царства мира» [106, с. 39-40].

Соотнося душу с внутренней реальностью нашего «Я», с ее самостью, указывая на ее способность выходить в «запредельную» реальность и укорененность в ней, С.Л. Франк ясно указал на полевую природу этой предельной реальности. Можно привести рассуждения С.Л. Франка о полевой природе первичной реальности, где он пишет о том, что «чем более в новейшей физике стирается отчетливое различие между «материей» и «энергией», чем более укрепляется сознание, что механическая физика сменяется «физикой поля», тем более обнаруживается несостоятельность старого популярного представления об обособленном бытии отдельных частиц материи в определенных, различных для каждой из них местах». Всю его концепцию реальности можно отнести к *онтологическому холизму*, когда мир понимается как целое, а все феномены и объекты, выделяемые человеком (в том числе и он сам) наполняются смыслом только как его части.

Виды трансцендирования. Теории эманации и имманентности. Если вернуться к трансцендированию, понимаемому как выход в предельную реальность или в объективную действительность, то становится понятным тезис С.Л. Франка о том, что «подавляющее большинство людей (особенно в наше время) даже понятия не имеют, что истинная основа их бытия есть тот глубокий слой, который называется «духовная жизнь», поскольку всё их внимание направлено вовне, на восприятие объективной действительности. Именно поэтому, обладая сознанием (и, конечно, самосознанием), они *«лишены подлинного самосознания, поскольку от их внимания ускользает их «я», их «самость» как совершенно особая, ни с чем иным не сравнимая субъектная реальность»*. Естественно, что все люди осознают переживания своей *душевной (!)* жизни как некоторый комплекс явлений и процессов, но это осознание у них существенно ограничено.

Рассмотрим несколько подробнее тот вид трансцендирования, который определяет момент рождения личности, поскольку именно он содержит в себе один важный нюанс, непосредственно касающийся предмета нашего анализа – мистического опыта. Дело в том, что выше я описал только один аспект такого «трансцендирования» - «трансцендирования», так сказать, в одну сторону: от субъектной реальности к объективной действительности. Этот вид трансцендирования присущ всем субъектам (уже по факту их рождения). Напомню, что это обусловлено тем, что часть субъектной реальности в виде «я» проявляется в объективной действительности как личность. Именно поэтому каждый человек обладает душой (или точнее, какой-то ее частью).

В связи с этим, выскажу еще одну *гипотезу*, имеющую отношение к мистическому опыту. Смысл ее состоит в том, что можно выделить другой аспект этого трансцендирования: *от объективной действительности к субъектной реальности, когда Эго человека, его личность как бы растворяются в том реальном «я», а затем и в субъектной реальности, которое и привело к образованию личности.* Человек словно бы заново открывает свое подлинное «Я», которое стремится воссоединиться с другой частью своей души, представленной в субъектной реальности (по сути, этот процесс можно назвать процессом «открытия души»). Конечно, этот вид трансцендирования доступен только тем, кого называют «мистиками» или «святыми». Однако, я полагаю, что эвентуальность такого «*мистического трансцендирования*» потенциально дана всем людям, но... реализуют ее лишь очень немногие. Само собой разумеется, что этот вид трансцендирования можно рассматривать и как особый третий вид (в отличие от первых двух), но суть гипотезы от этого не меняется.

Косвенным подтверждением высказанной гипотезы могут служить приведенные мной выше слова Э. Андерхилл о том, что «В мистицизме воля объединяется с эмоциями в страстном желании подняться над миром ощущений для того, чтобы «я» могло достичь единения в любви с единственным, вечным и окончательным Объектом (выделено мной, - Г.П.), чье существование мы интуитивно воспринимаем тем, что обычно называлось душой...» [2, с. 81].

Кроме того, об этом же свидетельствуют и те многочисленные факты, описанные и в научной, и в теологической литературе, которые говорят о том, что, если человеку удастся «проникнуть» в субъектную реальность (а затем и в предельную реальность), пережить то, что по-другому называется моментом «откровения», жизнь человека (его «объективная действительность») качественно изменяется навсегда.

Таким образом, *мистицизм, в широком смысле слова, является одним из возможных (если не единственным) способов достижения духовности и именно мистический опыт открывает человеку глубинное измерение бытия, недоступное объективному, предметному познанию.*

Опираясь на эту гипотезу, можно дать объяснение давно существующей исторической дискуссии между мистиками, разделяющими деистскую и пантеистскую концепции в понимании природы Божества. Суть этих двух концепций (подходов) хорошо описана Э. Андерхилл [2] и состоит в следующем: большинство мистиков создает и принимает свою собственную теорию "мистических переживаний". В следствие чего, эти теории можно рассматривать как мистическую философию (теологию), в трактовке интеллекта (самого мистика) по поводу достигнутых духовных переживаний; причем, эта мистическая философия не только систематизирует полученный опыт, но и интерпретирует его в символах, приемлемых для философских построений.

Важно то, что такая философия, как правило, основывается на каком-либо формальном вероучении, которое разделяет каждый мистик как конкретный человек, однако, особенность мистического переживания состоит в том, что понимание мистиком Божественной Сущности редко ограничивается жесткими рамками какой-либо конкретной религии (ее канонами).

Если мы хотим понять язык мистиков, то нам следует знать хотя бы в общих чертах об основных философиях и религиях, используемых мистиками для описания своего мистического опыта. Поэтому необходимо, хотя бы коротко рассмотреть «две крайние формы, в которых и мистики, и теологи привыкли мыслить Божественную Реальность, а именно "теорию эманации" и

"теорию имманентности" трансцендентного мира; или, в контексте истории философии, действую или пантеистскую точку зрения» [2, с. 106].

Определяющими здесь являются понятия "эманация" и "имманентность" – исходные понятия для мистического философа. Так как любой мистик стремится к единению с Богом (Абсолютом, Предельной реальностью), то, следовательно, главным вопросом его философии становится вопрос о том, какое место занимает Бог (Абсолют) в его философии. На этот вопрос каждый мистик отвечает по-своему. Эти представления мистиков о Боге можно классифицировать в двух противоположных формах.

«Теория эманации» декларирует абсолютную трансцендентность Бога (характерные взгляды впервые появляются в греческой философии); при этом «Абсолютное Божество мыслится как удаленное на большое расстояние от материального мира ощущений – самого последнего и самого низкого в системе зависящих друг от друга миров или состояний, которые, будучи порождены или эманированы, из Единства, Центрального Солнца, растут в численности и теряют духовность и великолепие по мере удаления от своего источника» ...Мы можем получить знание о нем только по его "эманациям", или проявляемым свойствам» [там же].

Далее Э. Андерхилл отмечает, что «если принять подобную теорию Абсолюта, то восхождение души к единению с Божественным должно быть в буквальном смысле *трансцендированием*, "выходом за пределы" (выделено мной, - Г.П.) ...путешествием вверх и вовне через длинный ряд промежуточных состояний или миров, до тех пор, пока ...душа не достигнет ... плодотворного знания Бога» [2, с. 107]. Из чего следует, что действительная точка зрения (теория эманации) означает полное разделение человеческого и божественного, временного и вечного миров.

«Теория имманентности» противоположна «теории эманации». Для мистиков, разделяющих эту теорию, поиск Абсолюта - это «постижение чего-то неявно присутствующего в Я и во Вселенной, когда душе открываются глаза

на Реальность, в которую она погружена. ...Согласно их представлениям, земное буквально "напичкано небесным". ...Иными словами, "Дух Господен в тебе". Абсолют, который все ищут, не стоит в стороне от несовершенной материальной вселенной, но обитает внутри потока вещей - стоит на самом пороге сознания и стучится в дверь, дожидаясь, пока *Я* постепенно откроются Его сокровища» [2, с. 108]. Можно сделать вывод, - основная идея этой пантеистской точки зрения (теории имманентности) заключается в том, что поскольку Бог присутствует во всем (в определенном смысле *есть* Все), то Его проще всего найти в самом себе, при этом, мистик «встречается с Богом без посредников».

Хочу отметить, что обе теории можно условно представить, как философские основы практики экстраверсии (теория эманации - способность к внешнему созерцанию) и практики интроверсии (теория имманентности – способность к внутреннему созерцанию).

Очевидно, что описанные точки зрения о «месте Бога» только кажутся противоположными, в частности, Э. Андерхилл пишет, что «"Чудо из чудес" – наиболее реальный и, тем не менее, наиболее загадочный из всех религиозных опытов, единение человеческого и божественного, – предстает перед нами в виде безымянного *нечто*, "которое достаточно велико для того, чтобы быть Богом, и достаточно мало для того, чтобы быть мной"» [2, с.110]. И далее: «Когда мы пытаемся описать этот опыт, *"искра души"*, или *точка соединения*, в иные моменты представляется нам Божественным, которого достигло *Я*, а в иные моменты – трансцендентальным аспектом самого *Я*, достигающего контакта с Богом (выделено мной, - Г.П.). В любом случае именно здесь мистик встречается с Абсолютной Сущностью. Именно здесь залог непосредственного присутствия Бога в человеческом сердце, а если в человеческом сердце, то и во вселенной, существенные характеристики которой воспроизводит в миниатюре человеческая душа» [там же].

Пытаясь соединить эти две крайние точки зрения, Э. Андерхилл, *per se*, опирается на эзотерический закон симметрии. С другой стороны, я полагаю,

что теорию эманации и теорию имманентности надо рассматривать в диалектическом единстве (учитывая, прежде всего принцип «единства и борьбы противоположностей»), поскольку анализ соответствующей литературы показывает, что в попытках передать мистические переживания, святые и мистики достаточно часто используют в своих речах слова, подходящие к описанию как теории эманации, так и теории имманентности.

В частности, А. Безант, одна из основательниц теософии, пишет, что в теософии (Божественной Мудрости) имеется два основных учения: первое об имманентности Бога, согласно которому Бог везде и во всем (истина, которая изложена в любом священном писании) и второе – о взаимосвязи всего живущего и всего существующего, причем, это второе учение связано с первым и никогда не может быть оторвано от него [8]. С.Л. Франк, описывая мистический опыт Августина, отмечает: «Не оставляет сомнения, что с открытием самодостоверности мыслящего «я» ему внезапно открылось некое *совершенно новое, глубинное измерение бытия* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), незамечаемое при обычной установке сознания, - та *первичная реальность, которая не вмещается ни в бесконечном пространстве, ни даже в том, что в обычном смысле называется душой человека, именно поскольку под ней разумеется некая особая составная часть мира...* Это есть реальность, выходящая за пределы всей ... системы объективной действительности и лежащая в основе последней. Она не предстает нам извне, а *дана нам изнутри, как почва, в которой мы укоренены и из которой мы произрастаем*» [106, с. 26-27].

Если проанализировать теории эманации и имманентности с позиции концепции реальности, данной мной в начале статьи, то может показаться, что изложение деистской точки зрения (теории эманации) полностью соответствует тому виду трансцендирования (описан выше в качестве гипотезы), с помощью которого человек заново открывает свое подлинное «я», стремясь воссоединиться с другой частью своей души, представленной в субъектной реальности (процесс «открытия души»), а затем и с Предельной реальностью. И это действительно так. Однако, следует иметь в виду, что и субъектная реальность,

и объективная действительность «погружены» в Предельную реальность (квантовую реальность или Абсолют). Кроме того, одним из важнейших положений этой концепции реальности является то, что «душа» человека представлена и в субъектной реальности, и в «Я» как ее частице (душа личности в объективной действительности); именно это «разделение» позволяет объединить деистскую и пантеистскую точки зрения. Таким образом, «Я» (как частица души) наиболее отчетливо отражает деистскую точку зрения, а субъектная реальность, погруженная в Предельную реальность (Абсолют) – пантеистскую.

По существу, все сказанное, очень точно отражено Э. Андерхилл, которая пишет: «Само по себе так называемое путешествие представляет некий психологический и духовный опыт - очищение и *подготовку Я, его движение к более высоким уровням сознания, его объединение с более духовным, но обычно не осознаваемым Я, которое прикасается к трансцендентному порядку, и, наконец, его постепенное или внезапное достижение единения с Реальным* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). Иногда Я воспринимает этот процесс как отступление внутрь к "основанию души", ...а иногда – как выход вовне из Обусловленного в Необусловленное, "сверхъестественный полет"... И то и другое – всего лишь образы, в которых Я мыслит достижение сознательного единения с Богом, "*одновременно имманентным и трансцендентным по отношению к Душе, которая разделяет Его жизнь*"» [2, с. 112].

Духовность как проблема современной психологии. Поскольку проблема духовности является достаточно актуальной для науки, воспользуемся монографией Г.В. Ожигановой [68] для того, чтобы составить общее представление о том, как понимается термин «духовность» в современной психологии (на мой взгляд, в этом труде наиболее полно представлен анализ работ отечественных и зарубежных психологов, связанных с изучением этой проблемы). Рассмотрим некоторые определения духовности.

Как отмечает Г.В. Ожиганова: «Российские исследователи часто определяют духовность, используя понятие «способность». По мнению С. Б. Крымского, духовность - это способность переводить универсум внешнего бытия во

внутреннюю вселенную личности на этической основе. Л. В. Баева считает, что «именно способность к определенным переживаниям, а не интеллектуальные или физические способности, указывает на степень духовного развития личности. Способности к сопереживанию, состраданию, любви, бескорыстной заботе, восхищению, благоговению составляют тот идеал духовности, который не обусловлен религиозной или общественной нормативностью, но понятен любой эпохе и культуре». Д. А. Леонтьев трактует духовность как способность человека ориентироваться на ценности и определяться по отношению к ним. Согласно Я. С. Сунцовой, «духовность человека проявляется в его потребности и способности познавать мир, самого себя и свое место в мире, в стремлении создавать новые формы общественной жизни в соответствии с познанными законами человеческой природы» [68, с.32].

Комментируя эти высказывания (с учетом моей собственной позиции, изложенной выше) отмечу, что наиболее близко к пониманию духовности подходит Л.В. Баева, в тоже время самым широким является понятие духовности, данное Я.С. Сунцовой. Так как проблема духовных способностей в отечественной психологии была впервые выдвинута В. Д. Шадриковым [115], отдельно коснусь его позиции, которая связывает духовные способности с нравственным и добродетельным поведением человека. В целом соглашаясь с ней, все же отмечу, что нравственное и добродетельное поведение, определяется не столько «духовными способностями», сколько нравственными и добродетельными установками, которые были *доступны* человеку в процессе его социализации (по большей части в воспитательном процессе).

В современной психологии проводятся не только теоретические исследования категории духовности, предпринимаются также попытки эмпирического (или экспериментального) ее изучения, поэтому следует хотя бы коротко затронуть еще одну проблему – проблему «измерения» духовности. Полагаю, что применение для этой цели номотетического метода малоперспективно, возможно здесь более адекватным будет идеографический метод в сочетании

с различными «духовными практиками». В связи с этим также уместно прокомментировать «Опросник духовного интеллекта» Д. Кинга, описанный в монографии Г.В. Ожигановой.

Представляя конструктор понятия «духовный интеллект» (положенный в основу опросника), она говорит о том, что «Кинг определяет духовный интеллект как совокупность психических способностей, в основе которых лежит чувствительность к нематериальным и трансцендентным аспектам реальности, - в частности, к тому, что способствует осознанности, интеграции, адаптивному использованию нематериальных и трансцендентных аспектов существования, приводящих к таким результатам, как глубокая экзистенциальная рефлексия, углубление жизненного смысла, признание трансцендентного Я, овладение мастерством погружения в духовные состояния и выхода из них» [68, с. 24-25]. Уже при описании конструктора возникает ряд вопросов (чего не должно быть при доказательстве конструктивной валидности), в частности, что такое «чувствительность к нематериальным аспектам реальности» (ведь нематериальных аспектов реальности огромное количество!) и к какой «осознанности и интеграции» она приводит? Вызывает также большой вопрос и само название опросника «духовный интеллект». В отношении такого названия можно полностью разделить мнение А.А. Федорова, который говорит о том, что «...духовный интеллект рассматривается как нечто, способствующее адаптации, достижению целей (здесь и далее выделено мной, - Г.П.) и, более того, имеющее врожденный характер, поэтому вполне разумно требовать указания на структуры мозга, связанные с духовным интеллектом (врожденный характер), а также проведения исследований, доказывающих большую успешность и адаптивность людей с высоким духовным интеллектом (при этом столь же правдоподобно интуитивное суждение, согласно которому *то, что обозначается конструктором “духовный интеллект”, скорее мешает успешному функционированию человека в современном мире*)» [102, с.108].

Кроме того, интересно сравнить критерии «духовного интеллекта» (соответственно, шкалы опросника) с критериями духовного опыта, данными Э. Андерхилл.

Д. Кинг выделяет четыре основные способности духовного интеллекта (по Г.В. Ожигановой), которые, однако, расходятся с теми критериями переживания духовного опыта, которые приводит Э. Андерхилл. Например, он выделяет в структуре «духовного интеллекта» *критическое экзистенциальное мышление* как *способность критически созерцать природу существования, реальности, Вселенной, пространства, времени и осмысливать другие экзистенциальные вопросы и т.д.* Однако, с позиции Э. Андерхилл *истинное переживание духовного опыта (мистицизм)* это нечто такое, чем действительно занято все «я», *а не то, о чем его интеллект имеет мнение* (между тем, замечу, критическое экзистенциальное мышление вряд ли может осуществляться без участия интеллекта!). Приведу еще один пример; с точки зрения Э. Андерхилл, «Цели мистика - полностью трансцендентальные и духовные». Он ни в коей мере не имеет намерения добавлять, исследовать или улучшать что бы то ни было в видимой Вселенной», что прямо противоположно «Продуцированию личностных смыслов» как способности извлекать личностный смысл из душевных переживаний и, используя их, ставить цели, а также способность создавать и реализовывать жизненные цели, о которых говорит Д. Кинг.

Трудно не согласиться с Э. Андерхилл, когда она пишет о том, что переживание духовного опыта нельзя достигнуть ни путем интеллектуального осознания его благ, ни даже путем острейшего эмоционального стремления.

Далее, выражения «духовные способности» (В.Д. Шадриков, Г.В. Ожиганова и др.), как и «духовные умения» (А.А. Федоров), весьма полисемантичны и не отражают сути духовности. Еще один аспект, вызывающий сомнения в том, что духовность относится к способностям, состоит в следующем: можно ли говорить, что один человек более (или менее) духовный, чем другой? Скорее всего – нет! Человека можно назвать либо духовным, либо бездуховным

(попробуйте представить себе человека наполовину духовного... но, ведь в отношении любой способности такие градации допустимы).

Более точным, с моей точки зрения, является выражение «духовный опыт», приобретаемый в особых измененных состояниях сознания (не во всех, конечно, а только в тех, которые были отмечены выше). Поэтому духовность можно определить, как «открытие души», как проникновение в иную реальность, в ту реальность, которая, собственно говоря, и представляет собой самость человека, его подлинное самосознание, его душу.

Еще одно словосочетание вызывает сомнение - говорят о том, что у личности есть «духовный слой» - это не совсем точно (или совсем не точно; все зависит от того, как понимается духовность и личность). Имеет смысл говорить не о «духовном слое», а о другой - *высшей реальности*, отличной от объективной действительности (в данном случае, о субъективной реальности). Даже само понятие «духовный слой личности» - противоречиво, поскольку при проникновении в высшую (духовную реальность) личность растворяется, она просто перестает существовать! Именно это и происходит при переживании мистического экстаза!

Тем не менее (с позиции практики), можно допустить условное выделение *разных уровней духовности*, например, самый низкий уровень – моральный (как известно, мораль создается обществом и также известно, что совершенных обществ не бывает), следующий уровень духовности – нравственный уровень, на котором нормы поведения человека соответствуют нравственным ценностям, как правило, общими для всех (ортодоксальных) религий и, поэтому, выступающими уже как ценности нерелигиозные. И последний, высший уровень духовности – мистический (как показано выше, тоже вне религиозный), безусловно связанный с измененными состояниями сознания, но, как я писал выше, *далеко не всякое измененное состояние сознания есть духовный опыт, но всякий духовный опыт есть измененное состояние сознания, приводящее к радикальной смене образа жизни.*

Заключение. Представляется, что все вышесказанное о современном понимании и исследовании духовности, имеет одну слабую сторону - нигде в этих исследованиях не ставится вопрос о *кардинальной смене научной парадигмы*, которая предполагает признание того, что объективная действительность не единственная реальность, в которой существует человек. По крайней мере, даже если не принимать во внимание изложенную мной выше концепцию реальности, то игнорировать данные квантовой физики, согласно которым существует *квантовая реальность* (Универсум), лежащая в основе строения всей материи, нельзя.

В завершении обратимся к заголовку этой работы. Полагаю, что изложенный здесь материал позволяет говорить о том, что понятие «мистического опыта» может быть введено в современную психологическую науку в качестве психологической категории при исследовании духовности, но ее использование будет эффективным только при условии кардинальной смены существующей парадигмы. Как совершенно справедливо пишут В. Ю. Ирхин и М. И. Кацнельсон: «...глубокое проникновение в суть новой картины мира требует болезненной смены всего понятийного аппарата и расширения рамок «дозволенного» для добропорядочного члена *scientific community* (научной общности). Но «оно того стоит» [36, с.9].

ГЛАВА 3. ПСИХОЛОГИЯ И КВАНТОВАЯ ФИЗИКА.

§6. К проблеме использования понятийного аппарата физических наук в методологических исследованиях психологии.

О важности четкого формулирования научной парадигмы и методологии при использовании в психологии понятий других наук. Условия переноса понятий из одной научной области в другую; учет парадигмы, предмета науки и методов исследования.

Прежде всего, хочу выразить благодарность автору комментария, Владиславу Александровичу Мединцеву [54], за проявленный интерес к моей статье [88]. Это тем более приятно, так как, по моему наблюдению, в современной психологической науке сложилось такое положение, когда даже коллеги, занимающиеся родственными проблемами, редко читают (особенно теоретические) труды других, в лучшем случае, дают на них ссылки, не очень вникая в суть их работ.

Поскольку разъяснений к комментарию набирается достаточное количество, я, чтобы избежать лишних повторов, позволю себе (с заочного разрешения автора комментария), построить мой ответ следующим образом: вначале буду приводить текст или отдельные предложения из комментария, которые с моей точки зрения, требуют разъяснения, и сразу же давать на них более или менее развернутый ответ, в зависимости от важности и сложности обсуждаемого вопроса.

Итак, начну с *аннотации*. Автор (здесь и далее, я буду иметь в виду автора комментария В.А. Мединцева) отмечает, «что психологические исследования духовности остаются и сегодня актуальными, однако, как и прежде, методологически разнородны, поэтому полученные результаты трудносогласуемы». Подобное утверждение можно принять лишь отчасти. Эти исследования действительно актуальны, однако, они «трудносогласуемы» не столько потому,

что методологически разнородны (что вполне естественно и это можно было бы только приветствовать), сколько потому, что, к сожалению, в исследованиях духовности эти методологические основания, как правило, прописываются или недостаточно точно, или о них вообще не упоминается, они, так сказать, имплицитно полагаются. Кроме того, в отечественной (Российской) психологии вообще ни о какой методологической разнородности речи быть не может, а тем более, в исследовании духовности; именно поэтому духовность, в зависимости от «вкуса» автора, может представляться и как ценность, и как способность, и как качество личности и, наконец, как особый вид деятельности по какому-то саморазвитию.

Далее автор пишет, что в комментируемой статье «предпринята смелая попытка поставить исследования духовности на более чёткие основания, в качестве которых он (т.е., я – Г.П.) использует принципы одного из разделов физики, а именно, квантовой механики».

Хочу отметить, что это немного не так (или даже совсем не так), методологической основой представленного подхода к исследованию духовности является философско-психологическая концепция реальности С.Л. Франка [106], а некоторые законы и положения квантовой физики приведены лишь для того, чтобы показать их общность с этой концепцией. Стоит обратить внимание на то, что понятия из квантовой физики даже не представлены мной в ключевых словах. Более того, я категорически против какой бы то ни было формализации психологии, особенно, когда речь идет о проблеме духовности (невозможно формализовать то, что по своей сути, неопределимо – «дух», «душа», «духовность»).

Теперь перейду непосредственно к содержанию самого комментария, где, в частности, отмечается, что «методологическим ядром разрабатываемого автором подхода является использование в предметной области психологической науки теоретического инструментария одного из разделов физики, а именно квантовой механики (далее КМ)», с чем я никак не могу согласиться. Как было сказано выше, методологической основой представленного подхода

к исследованию духовности является *философско-психологическая концепция реальности С.Л. Франка*, подробно изложенная в моей монографии «Некласическая психология» (к которой я и отсылаю заинтересованного читателя). В то же время, как справедливо замечает автор, определенными отсылками к некоторым закономерностям, установленным в квантовой физике, действительно актуализируется проблематика взаимодействия психологии с формализованными научными дисциплинами. Далее автор приводит ряд положений, разработанных им совместно с Г.А. Баллом, которые, с его точки зрения, наиболее конструктивны для разработки такого взаимодействия.

Хочу отметить, что приведенные в комментарии положения (тезисы) представляются мне достаточно интересными, более того, в тезисе о том, что «психология является не только сферой приложения результатов указанных дисциплин, но и одним из источников их прогресса», я бы особо подчеркнул, что в этом симбиозе следует отдавать приоритетную позицию именно психологии. О чем, собственно говоря, и пишет далее автор: «Тут будет уместно напомнить приведённое выше суждение Г. Балла о том, что психология является не только сферой приложения результатов формализованных дисциплин, но и одним из источников их прогресса». К этому можно только добавить, что не зря современные физики в поисках решения своих проблем (особенно в попытках интерпретировать получаемые экспериментальные данные), все чаще обращаются к психологическим понятиям.

Еще один тезис автора о том, что «психологи с недоверием относятся к формальным моделям для описания изучаемых в психологии процессов. Сомнения вызывает правомерность использования понятий и методов формализованных дисциплин в психологической теории», находит у меня полное понимание. Взять хотя бы, к примеру, достаточно известные работы В. А. Лефевра [43, 44], которые, на мой взгляд, мало что дают в понимании психологии человека (именно в психологии, а не психики, на основе которой осуществляется поведение).

Рассмотрим, какие методологические позиции автор выбрал для комментирования содержания статьи. Он отмечает, что им в совместных исследованиях с Г.А. Баллом были выделены «*стратегии использования формализованных описаний* в человековедении вообще, и в психологии, в частности», которые сводятся к двум основным стратегиям. Причем, ко второй стратегии отнесены разработки, в которых исследователи на основе моделей, применяемых в естественных науках, строят формализованные описания в различных отраслях человековедения. Далее автор пишет: «Есть основания полагать, что именно этот вид методологической стратегии использован в подходе, развиваемом Г. Прыгиным, *поскольку использованы основная идея* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.) *и некоторые понятия КМ* (квантовая запутанность, декогеренция и др.)».

Поскольку «*прояснение*» методологической позиции является весьма существенным для понимания содержания статьи, вынужден повторить, что никаких «*моделей, применяемых в естественных науках*», на которых строятся «*формализованные описания в различных отраслях человековедения*», в содержании статьи нет. Использовались некоторые установленные в КМ закономерности и понятия только лишь для того, чтобы показать некоторую общность происходящих процессов, исследуемых в психологии и физике. При этом я опирался не на физические модели, а, как я уже отмечал выше, на *философско-психологическую модель реальности С.Л. Франка* [106]. В связи с этим, та методологическая позиция, которая выбрана автором для комментирования содержания статьи, представляется мне не вполне адекватной, что и проявилось в определенном недопонимании описанных в статье «*типов реальностей*» (отсюда замечание автора о том, что «*выделенные автором виды реальности... определены весьма туманно*»). Вместе с тем, такое недопонимание я могу частично отнести и на свой счет; возможно, они были описаны достаточно схематично, по сравнению с тем, как они представлены в моей монографии [83]. Напомню, что мной выделяются три вида реальности: «*Предельная реальность*», «*Субъектная реальность*» и «*Объективная действительность*».

Итак, автор пишет: «...у психологов в последнее время модным стало понятие «психологическая реальность» ...вводимые в статье понятия «Предельная реальность» и «Объективная действительность» явно содержательно внепсихологичны». Согласен, действительно, в последнее время стало модным рассуждать на тему «психологической реальности», однако, к сожалению, очень часто это понятие вводится просто как синоним психики или (еще более модного, хотя и давно известного понятия) «внутреннего мира» человека (напомню, что об этом писал еще С.Л. Рубинштейн). Однако, вся проблема с этими понятиями состоит в том, что они вводятся в психологию с позиции все той же материалистической парадигмы, которая, как известно, предполагает примат материального над психическим (вспомним хотя бы классику А.Н. Леонтьева «Проблемы развития психики» - эту «Библию» Российского психолога). Теперь о «внепсихологичности». Безусловно, «Объективная реальность» уже по самому своему определению полагается независимой от психики, хотя в определенной степени и она содержит в себе «субъективную» составляющую (см., например, [83], там же и о взаимодействии «Объективной реальности» с «Миром идей» Платона). Что касается «Предельной реальности», то ответить однозначно на вопрос о ее «психологичности» достаточно сложно. Скорее всего, ответ будет зависеть от того, какая парадигма заложена в понимании «МИРОУСТРОЙСТВА». В обсуждаемой статье полагается, что «Предельная реальность» или Универсум (по своей сути, подобный понятию «Квантовой реальности»), содержит в себе ВСЕ. Именно эта реальность порождает и материальное, и психическое (на то она и «Предельная»), поэтому говорить о ее «психологичности» или «внепсихологичности» не представляется возможным (кстати, этот же вывод можно отнести также и к «Объективной реальности»).

Далее автор говорит о том, что: «В моём представлении выделенные типы реальности могли бы быть рассмотрены как трёхуровневая структура порядка...». Это, с моей точки зрения, несколько упрощенно и схематично. Если

и рассуждать об их взаимодействии, то скорее следует говорить о взаимопроникновении бесконечных сфер друг в друга, при этом, конечно, «Предельная реальность» охватывает две остальные (поскольку она и порождает их). Следует отметить, что в самом выделении и обозначении этих трех видов реальностей у нас принципиальных разногласий нет.

Не вдаваясь в полемику о том, из каких «элементов неединичного множества» состоит тот или иной вид реальности (тем более, что в моей статье я эти понятия не рассматриваю), отмечу только, что, во-первых, если уж и говорить о высшем или низшем уровне реальности, то в моем понимании, низшим является - «Объективная реальность»; во-вторых, их ни в коем случае нельзя представлять, как уровневые, как существующие отдельно - они взаимопроникают друг в друга.

Автор, излагая свое видение порождения и взаимодействия этих реальностей, в частности, пишет: «На основе сложившегося у меня научного мировоззрения и проводимых теоретико-методологических исследований могу предложить свой вариант: множество объективных действительностей образовано модусами культуры различных групп людей – социальных, образовательных, возрастных, этнических, исторических и др. Проще говоря, различные сообщества живут в различных объективных реальностях». Конечно, с этим трудно не согласиться. Это полностью укладывается в рамки существующей в классической психологии парадигмы. Правда не совсем понятно, зачем в таком случае давать трактовку (и вообще обращаться) другим видам реальностей? Далее он пишет: «Кроме того, в моей трактовке «Предельная реальность» – это не «Универсум», а «Наблюдаемый/Представляемый Универсум» (сразу возникает вопрос к автору, если он «наблюдаемый», то он тоже «Объективный»?), а подобие с «Квантовой реальностью» я усматриваю скорее в «Субъектной реальности», чем в «Универсуме».

Такая точка зрения, безусловно, имеет право на существование. Можно предлагать свое видение «реальностей», однако, надо не просто пытаться по-

стулировать те или иные их трактовки и взаимосвязи, а уложить все это в определенную целостную *методологически обоснованную конструкцию* (что, например, и сделано в «Неклассической психологии»).

Следующая часть комментария обозначена автором как «Использование и интерпретация понятий КМ». Соглашаясь в целом с пониманием «Я», данным в комментируемой статье, он отмечает, что в КМ (квантовой механике) «основополагающими свойствами состояния «квантовой запутанности» являются «жесткость» связи между спутанными элементами микромира», поэтому, с его точки зрения, «в психологических приложениях принципов квантовой запутанности указанные свойства вряд ли приемлемы – запутанность «Я» и социума не столь жесткая (изменения одного компонента не приводят, безусловно, к изменению другого), а для утверждений о том, что измерение одного из компонентов «Я» или социума, однозначно прекращает состояние запутанности, вряд ли можно подтвердить экспериментально – психологические взаимодействия намного более гибки и многофакторны».

С этими тезисами также соглашусь лишь отчасти, во-первых, в действительности эффект «запутанности» в КМ более или менее изучен (экспериментально подтвержден) пока только для элементарных частиц (известный феномен ЭПР); как он может проявляться в макромире пока не понятно, однако, с большой долей вероятности можно предполагать, что и в макромире он тоже имеет свое проявление (уже есть некоторые физические исследования, подтверждающие эту гипотезу). Во-вторых, напомню, что согласно моей концепции, «Я» представляет собой только часть подлинного самосознания человека, часть его самости (если угодно, часть его души). По мере развития личности в процессе ее социализации, «Я» трансформируется в то, что в классической психологии связывается с понятием «Эго» (т.е. «Эго» можно рассматривать как социализированное «Я»). Возникает вопрос: можно ли, хотя бы гипотетически, представить не только «Я», но даже и «Эго» как сложную многокомпонентную систему? Я полагаю, что нет. И «Я», и «Эго» далее неразложимы на

компоненты (по крайней мере, на данный момент развития современной психологии). В связи с этим, возникает другой вопрос: почему же любое более или менее значимое изменение окружающей среды не может непосредственно воздействовать на «Эго» (кстати, точно также, как и само «Эго», по мере становления личности, способно оказывать воздействия на окружающий социум).

Рассматривая проблему квантовой запутанности, автор говорит о том, что «в одной из интерпретаций КМ рассматривают «многочастичную квантовую запутанность» трёх и более подсистем или частиц, авторы этой интерпретации утверждают, что по сравнению со случаем двух частиц, многочастичная квантовая запутанность обладает значительно более богатой динамикой. Такая модель, как представляется, больше подходит для описания запутанности «Я» с социумом. Не имеет ли смысл использовать эту версию КМ?».

Но я нигде не писал именно о «двухчастичной» запутанности! «Я» порождает *личность*, как многогранную структуру, и именно эта личность «запутывается» с социумом. Еще раз подчеркну, что с момента рождения личности, «Я» в самосознании личности замещается «Эго», т.е. одновременно с формированием личности начинает формироваться и Эго (добавлю, с моей точки зрения, именно в этом и состоит принципиальное отличие «Я» от «Эго»; в классической психологии очень часто эти понятия выступают как синонимы).

Автор комментария задается вопросом, насколько новым является представленный в статье подход для психологов, так как, пишет он, «в социальной психологии давно исследованы многие варианты социализации и десоциализации человека и целых сообществ». На этот вопрос можно ответить коротко: «Да, они исследованы и описаны». Однако, в этих случаях, интерпретация процессов социализации и десоциализации опирается на существующую материалистическую парадигму, и поэтому может рассматриваться лишь как частный случай предложенной мной методологии.

«Подведу итог этой части комментария вопросом, который считаю важным при разработке психологической методологии на основе использования

формализованных описаний, и на который пока не нахожу ответа (пишет автор, - Г.П.). Итак, насколько методологически оправданным является использование в психологических дискурсах *отдельных элементов* естественнонаучной теории, а не её полной системы понятий?».

Прежде всего, отмечу, что никакие «формализованные» описания я в своей статье не использовал. А вот использование в психологических дискурсах *отдельных элементов* естественнонаучной теории считаю вполне методологически оправданным и уместным при одном условии, если они не «выдернуты» из контекста одной теории и не «вставлены» в другую, что очень часто можно встретить не только в работах по психологии, но и по квантовой физике, где психологические понятия нередко употребляются «как Бог на душу положит».

Использование в своих работах (и в обсуждаемой статье, в частности) некоторых понятий из квантовой физики оправдано тем, что мной разработана вся методология новой психологии (или, по крайней мере, ее базовая основная часть). Чем отличается мой подход от имеющейся литературы на эту тему, - тем, что в нем предпринята попытка изложить ЦЕЛОСТНУЮ СИСТЕМУ новой психологии на абсолютно новой методологической основе и новой научной парадигме, а не давать какие-то отдельные трактовки общепринятым психологическим понятиям с позиции КМ. Кстати, можно еще раз отметить, что с этих позиций вся классическая психология представляет собой частный случай этой новой системы. По аналогии: как классическая физика предстает частным случаем квантовой физики, точно также и классическая психология является частным случаем психологии «Субъектной реальности». При этом, никакие теории и законы классической психологии не теряют своей силы, однако, принятие новой психологической парадигмы существенно раздвигает горизонты исследования психологии, выводя ее из вечного методологического кризиса.

Раздел «Методология теоретического дискурса в психологии» в комментарии, в целом, не содержит существенного недопонимания и касается в основном оценки способа подачи материала в психологических работах. В частности, автор отмечает, что «предложенное автором (т.е. мной, - Г.П.) определение духовности как “открытие души”, как проникновение в иную реальность, в ту реальность, которая, собственно говоря, и представляет собой самость человека, его подлинное самосознание, его душу», излишне «литературным». В ответ на «литературность» определения духовности могу только ответить вопросом: как еще определять духовность, если неопределимо само понятие души? Я, по крайней мере, методологически обосновываю данную дефиницию. Кстати, если говорить об использовании «литературности» в научной психологии, то в качестве примеров ее, безусловно, адекватного применения, можно сослаться как на работы современных психологов, в частности, В.А. Мазилова [47, 48], так и на классиков, В.П. Зинченко [31, 33], философов Э.В. Ильенкова [34] и М.К. Мамардашвили [50, 51], С.Л. Франка [105], К.Г. Юнга [125] и многих других, чьи работы просто наполнены «литературностью», но от этого не перестают быть научными.

Некоторые замечания автора касаются и непосредственно самого содержания статьи - главных понятий: «мистицизма» и «мистического опыта». Первое замечание сводится к тому, что «это опыт сугубо индивидуальный по определению, следовательно, он не подлежит принятым в академической науке интерсубъективным проверкам – теоретическим и эмпирическим». Очень примечательное замечание! Но ведь и все содержание моей статьи выходит за рамки *академической* психологии, не зря же предлагаемую методологию я называю «*Неклассической*». Другое замечание касается методов исследования этих понятий. В этом плане основная претензия автора выражена в его тезисе: «...если структура материалистической парадигмы, в современной её форме, более-менее ясна, то совершенно неясно, на какую иную парадигму она должна быть заменена». Как видно, оба замечания проистекают из одной проблемы – из опоры на существующую в классической психологии парадигму и

методологию. Но, здесь я как раз и предлагаю совершенно другую новую парадигму, которая, в частности, представлена в выделенных реальностях (повторюсь, все это есть в монографии).

На высказывание автора о том, что он также является «сторонником кардинальной смены существующей парадигмы – о необходимости такой смены пишет и Г. Прыгин, и цитируемые им мыслители, – однако, пока в научно-психологическом процессе не вижу формирования даже её контуров», могу только опять констатировать, увы, к сожалению, среди ученых психологов не принято внимательно читать даже те работы, которые, кажутся им близкими по теме... (хотя здесь надо отдать должное автору, который в самом начале своего комментария отмечает, что «к сожалению бегло, ознакомился с некоторыми предыдущими работами Г.С. Прыгина», кроме того, пишет он «в материале рассматриваемой статьи ориентируюсь не достаточно уверенно, для того чтобы с уверенностью характеризовать те или иные компоненты изложенного в статье материала»).

Касательно заключения комментария. Отмечу, что с моей точки зрения, «квантовая реальность» – это понятие для науки, основанной на принципах позитивизма; полагаю, что весь Универсум - это поле Сознания, кстати, и полевою природу сознания я тоже обосновываю в рамках представленной парадигмы (см., например, работы: 85-88).

Я не вполне согласен с автором комментария, когда он утверждает, что «...использование естественнонаучной методологии в психологии – имеет смысл исследовать возможности реализации этой стратегии (использование элементов КМ в психологии): получить результаты, сравнить их с полученными в традиционных психологических подходах и затем оценить перспективность КМ-инструментария» и, прежде всего, потому, что современная КМ, как и классическая психология построена на тех же позитивистских принципах, поэтому «перетаскивание» понятий из одной позитивной науки в другую мало что даст для развития обеих наук.

Ну и последнее, «при чтении статьи (пишет автор, - Г.П.) у меня – как, возможно, и у других психологов – оформился вопрос о том, как видит автор (т.е. я, - Г.П.) разработку на основе предложенной им методологии всей обширной проблематики психологической науки – хотя бы в общих чертах». Повторюсь еще раз - об этом вся моя монография, где изложена *полная система психологии* и далеко не в общих чертах. И там не только и, даже не столько, о квантовой физике, сколько, прежде всего, о методологии «Субъектной реальности», разработанной на идеях С.Л. Франка. Более того, в этой монографии в приложении в качестве примера представлена концепция «автономности-зависимости» личности (психологическая теория эффективной самостоятельности), которая получает совершенно новое объяснение в рамках новой парадигмы и методологии.

В завершении я выражаю огромную признательность и благодарность Владиславу Александровичу Мединцеву, не только за его научную смелость (публикация моей статьи явно противоречит всей академической психологии), но и за возможность обсуждать такие «неклассические» проблемы.

§7. Концепция «автономности-зависимости» в категориях и понятиях субъектной реальности и квантовой физики.

Концепция «автономности-зависимости» - классическое понимание. Виды реальностей в неклассической психологии. Процесс «трансцендирования», как особый вид активности субъекта. Понятия «субъект как носитель реальности» и «субъект как активный наблюдатель». Новое понимание сознания, самосознания, «Я», активности и воли как психических явлений. Феномен «Эго» как запутанность личности с объективной действительностью. Интерпретация феномена «автономности-зависимости» в рамках неклассической психологии. Соотношение понятий «самость», «я», «личность». Квантово-коррелированные (запутанные) состояния между «я» и социумом. Два вида (канала) запутанности в системе «субъектная регуляция – социум». Гипотеза о взаимосвязи уровня автономности субъекта с мерой квантовой запутанности.

Концепция «автономности-зависимости» - классическое понимание.

В основу концепции «автономности-зависимости» была положена теория осознанной саморегуляции деятельности [39], создателем которой был Олег Александрович Конопкин, доктор психологических наук, академик РАО. Напомню кратко суть концепции «автономности-зависимости». Проведенные исследования показали [80], что «эффективная самостоятельность», рассматриваемая в контексте субъектной регуляции, является одной из важнейших системных характеристик личности, как субъекта деятельности. При этом, *субъектная регуляция* определяется, как «целостная, замкнутая по структуре, информационно открытая система, в которой степень сформированности ее отдельных компонентов, их содержательная наполненность и отношения между ними, отражая уникальность личности, приводят к согласованию ее активности с требованиями деятельности, и тем самым, к достижению цели, принятой субъектом» [80, с. 52]. Универсальность этой системы состоит в том, что во всех сферах и уровнях проявления личности (как субъекта деятельности) си-

стема субъектной регуляции по своему компонентному составу остается относительно стабильной, являясь в то же время, в силу ее личностно-типологических особенностей, динамичной по содержанию компонентов, уровню их развития и характеру связей между ними.

Выделенная регуляторная типология «автономности-зависимости», позволяющая отнести любого индивида к одной из трех типологических групп «автономных», «зависимых» или «смешанных», строится: во-первых, на учете его *личностных особенностей* (как субъекта деятельности); во-вторых, на *типологических особенностях функционирования* его системы субъектной регуляции и, в-третьих, на *особенностях осуществления им деятельности*. Интегральным выражением этих трех аспектов и является *степень «автономности» или «эффективной самостоятельности» личности*, под которой понимается симптомокомплекс личностных качеств (целеустремленность, собранность, развитый самоконтроль, способность адекватно оценивать внешние и внутренние условия деятельности и т. д.), проявляющийся на всех этапах выполнения деятельности (от постановки цели до ее реализации), позволяя субъекту достигать успехов, *не прибегая к помощи других лиц*. По этому параметру и были названы указанные выше типологические группы «автономных», «зависимых» и «смешанных» субъектов, характеризующихся различной степенью эффективности функционирования системы субъектной регуляции.

Кроме того, в многочисленных исследованиях личностно-типологических особенностей субъектной регуляции деятельности было доказано, что феномен «автономности-зависимости», как системное качество личности, имеющее регуляторную основу, действительно существует в виде массового явления и обнаруживается в соответствующих *типах* регуляции деятельности. Такова коротко суть феномена «автономности» (или «эффективной самостоятельности») личности с позиции классической психологии.

Виды реальностей в неклассической психологии. Отмечу, что, рассматриваемая здесь новая методология основана на теории «Человеческого бытия» С.Л. Франка [106], а новая физическая парадигма на феноменах, открытых в

последние полвека квантовой физикой. Прежде чем интерпретировать феномен «автономности» с этих позиций, необходимо *предварительно* понять, что же в рамках этих теорий и открытий представляет собой «*активность личности*» в частности, и «активность» вообще, как таковая и в виде чего она проявляется в различных реальностях.

О каких реальностях идет речь? Напомню, что при оперировании понятием «Реальность» я исхожу из собственной концепции реальности [83], где выделяется, как минимум, три вида реальности. Во-первых, «Предельная реальность» или Универсум, по своей сути, подобный понятию «Квантовая реальность» [21, 29]. Во-вторых, «Субъектная реальность» - реальность, в которой существует (подлинное) самосознание или самость человека. Третий вид - это «Объективная действительность» или наблюдаемая Вселенная, в которой, собственно, и существует человек в форме (ипостаси) «субъекта как активного наблюдателя», как личность *с частью* его самосознания в виде «Эго» (Я). Следует подчеркнуть, что предельная реальность включает в себя и субъектную реальность, и объективную действительность (не зря она обозначена как Универсум).

Таким образом, именно (подлинное) самосознание образует тот слой реальности, который был обозначен как «субъектная реальность».носителем этой реальности является определенный человек в ипостаси «субъекта как носителя реальности», который, как отмечено выше, в объективной действительности представлен своей частью (ипостасью) - «субъектом как активным наблюдателем» [83].

Исходя из описанных видов реальностей, важнейшим для понимания «активности» является процесс «*трансцендирования*», как *особый вид активности* субъекта, как его способность выходить (трансцендировать) за пределы субъектной реальности в предельную реальность и в объективную действительность [106].

Понятно, что трансцендирование самосознания (самости) вглубь пре-

дельной реальности можно трактовать как «движения» (активность) души. Отмечу, что трансцендирование самости вглубь предельной реальности во всех ортодоксальных религиях в наиболее общем виде трактуется, как «движение, стремление души к Божественному». В этом случае мы говорим о проявлении *субъекта как носителя реальности* непосредственно раскрывающейся себе жизни. Это путь мистика, путь духовного развития [88].

Однако, в субъектной реальности душа, существующая в виде самости, самосознания, может проявлять свою активность и «вовне», трансцендируя (частью своей самости в виде «Я») в объективную действительность. Здесь мы говорим о проявлении *субъекта как активного наблюдателя*, проникающего своим умственным взором в объективную действительность, и этот субъект как активный наблюдатель, посредством «Я» проявляет себя в объективной действительности в качестве личности (порождающей феномен «Эго»). Естественно, что в объективной действительности всю активность личности мы можем трактовать так, как она в настоящее время понимается в классической психологии.

Новое понимание сознания, самосознания, активности и воли как психических явлений. В рассматриваемой концепции полагается, что *психические явления*, заполняющие предельную реальность, *представляют собой полевую субстанцию*, при этом под самосознанием понимается та часть психического (как полевой субстанции «ткани вселенной»), которая принадлежит конкретному человеку и составляет его «самость». Более того, с моей точки зрения, само понятие «сознание» бессмысленно вне привязки к конкретному субъекту, поэтому, оперировать термином «сознание» следует только тогда, когда мы говорим о сознании конкретного человека. Именно поэтому термин «сознание» является фактически синонимом понятия «*сознание личности*», составляющего лишь часть *подлинного самосознания* субъекта как носителя реальности. Классическая психология рассуждает о «сознании», о «классовом сознании», об «обыденном сознании»; однако, по сути, все эти понятия весьма

условны, так как представляют собой социальные установки, усвоенные конкретными индивидуумами в процессе социализации, при непосредственном участии *сознания каждой личности*. Отмечу специально, я не рассматриваю здесь существование сознания у других биологических существ, хотя и допускаю наличие такового.

Можно ли в контексте неклассического подхода вообще рассуждать о «самосознании личности»? Для ответа на этот вопрос необходимо более подробно рассмотреть отношения таких понятий как «Я» и «Эго». Подчеркну, что в классической психологии нет четкого различения понятий «Я» и «Эго» и они часто употребляются как синонимы. Как отмечалось [88], «Я» порождает личность, которая проявляясь в объективной действительности, запутываясь с социумом, в свою очередь порождает феномен «Эго».

Если с момента зарождения личности только «Я» служило связью (своеобразным «мостиком») между «субъектом как носителем реальности» и «субъектом как активным наблюдателем», то с началом социализации личности в структуру этой связи начинает входить и компонент «Эго». Причем, наиболее интенсивно «Эго» начинает формироваться и играть существенную роль с появлением у ребенка речи (то есть примерно около трех лет). Выше-сказанное можно условно представить в виде следующей схемы: *«субъектная реальность (субъект как носитель реальности) ↔ «Я/Эго» ↔ личность (субъект как активный наблюдатель)»*.

Таким образом, «Я» отражает степень запутанности личности с самостью, в то время, как феномен «Эго» отражает степень запутанности личности с объективной действительностью, с социумом, зависимость от них. Поэтому «Я» будет характеризовать духовную, а «Эго» прагматическую сторону личности.

На протяжении всего жизненного цикла личности между компонентами этой связи («Я» и «Эго») складываются отношения, которые носят сугубо индивидуальный «личностный» характер, однако, все же можно предполагать,

что эти отношения подчиняются определенным закономерностям. В частности, некоторые люди имеют изначально сильный компонент «Я», который в дальнейшем развитии личности будет успешно сдерживать формирование «Эго». С другой стороны, при менее сильном «Я», большее влияние на жизненный путь человека будет оказывать «Эго», сдерживая формирование человека как духовной личности. Например, у какой-то конкретной личности, на определенном этапе ее развития, «Эго» может почти полностью вытеснить влияние «Я», о таком человеке в народе говорят, как о человеке «без души». Очевидно, что в этом случае смысл жизни и ценности этого человека будут совсем иными, нежели чем у человека, сохраняющего связь с «Я», с самостью.

По этой причине, понятие «самосознание личности» также следует трактовать с учетом соотношения между «Я» и «Эго». В частности, при доминировании «Эго», «самосознание личности» трактуется как осознание личностью своего «Эго», ну, а саморефлексия как «самоотражение Эго в самом себе». Еще раз подчеркну, что в этом случае «самосознание личности» имеет мало общего с подлинным самосознанием субъекта как носителя реальности, а феномен «Эго», как правило, несет в себе, по большей части, отрицательную коннотацию.

В связи с обсуждением активности личности, следует предварительно уточнить и понятие «воля». Прежде всего, воля, в данном контексте, – это не какой-то самостоятельный психический процесс (который в классической педагогической психологии полагалось формировать и воспитывать), а *осознание значимости (предстоящей) активности субъекта*. Именно субъекта, а не личности, поскольку вся суть субъекта и состоит в проявлении этой собственной, значимой для него, активности. В этом свете термин «произвольность» можно понимать, как «происходящий из воли», то есть, активность, происходящая из осознания ее значимости для субъекта. Логично предположить, что, чем выше произвольность (чем больше человек транслирует вовне свою «волню»), тем больше субъектность человека, тем больше он способен прояв-

лять себя как субъект, проявлять свою собственную активность, а не навязанную ему извне. *Произвольность есть качественная характеристика субъекта.* Связана ли произвольность с автономностью? Если опираться на изложенное выше, то можно полагать, что чем *выше автономность, тем больше выражена произвольность субъекта.*

Вообще, когда мы говорим об активности *личности*, то в широком смысле слова, мы подразумеваем, что она проявляет себя через какие-то *действия* во внешнем мире, - собственно говоря, через эти «движения тела» мы и судим об активности личности. Даже умственная ее активность никогда не будет заметна, если она потом не реализуется в виде каких-либо «движений тела». Для того, чтобы эта активность стала заметна, и существует *сознание личности*, оно запускает «двигательную активность тела» (замечу, что я здесь не рассматриваю рефлекторную, инстинктивную или бессознательную активность, которая, безусловно, существует). До этого момента имеет место только «внутренняя работа мысли», которая осуществляется на уровне субъектной реальности или личного бессознательного, там происходит оперирование всей информацией, ее отбор, оценка и принятие решения того, как надо «действовать телу» в данный момент, в данной ситуации. В связи с этим, логично считать, что *вся субъектная регуляция осуществляется именно в личном бессознательном, в субъектной реальности* (поэтому регуляция и называется – субъектной), а готовое «регуляторное решение» выдается (конечно, через личность) как команда телу. Вот эту активность тела и следует понимать, как активность личности.

С этой точки зрения, интересным является тот факт, что само понятие «осознанная саморегуляция» в изначальной трактовке О.А. Конопкина, отраженное в его монографии [39], было введено по результатам исследования сенсорной деятельности операторов, поэтому такую регуляцию лишь условно можно было называть осознанной. Дальнейшие исследования «осознанной саморегуляции» уже на уровне личности привели к понятию «субъ-

ектной регуляции» [80] и через него к высказанной выше гипотезе о бессознательном характере ее функционирования. Таким образом, новая методология и новая физическая парадигма позволяют еще раз понять всю условность терминов «осознанная (само)регуляция».

Итак, вся активность субъекта складывается из двух видов: внутренней активности, которую условно можно обозначить как мыслительную «*информационную активность*», осуществляющуюся субъектом как носителем реальности и внешней активности, проявляющейся в объективной действительности как отражение внутренней активности и осуществляющейся субъектом как активным наблюдателем. В классической психологии это соотносится с понятиями умственных и физических действий. Кстати, и речевая активность, в целом, подобна физической активности и тоже есть отражение процессов («*информационной активности*»), происходящих в субъектной реальности.

Тезис о двух ипостасях (качествах) субъекта имеет еще один нюанс, который представляется мне весьма важным. Суть его состоит в том, что субъект как активный наблюдатель, по своей сути, не совпадает (и не может совпадать) с субъектом как носителем реальности, и фактически представляет только некоторую его часть. Можно предположить, что степень «не совпадения» этих субъектов также будет прямо зависеть от особенностей отношений между компонентами связи «Я» и «Эго». Причем, эти отношения будут определяться, как «изначально данным» фактором, например, силой «Я», так и особенностями процесса социализации, то есть степенью запутанности личности с социумом и, как следствие, силой формируемого «Эго».

Можно дальше развить эти рассуждения; в частности, у кого-то от рождения субъект как активный наблюдатель, в большей мере содержит в себе часть субъекта как носителя реальности за счет более сильного компонента «Я», что не позволяет формироваться сильному «Эго». Очевидно, такому человеку легче найти путь к духовному развитию (возможно, мистиками или святыми становятся как раз те люди, у которых доминирует сильное «Я», а их

«Эго» пребывает в зачаточном состоянии). У других людей от природы (а может быть, от Бога, что, в общем-то, одно и то же) доминирует субъект как активный наблюдатель, таким людям гораздо сложнее определиться не только с выбором пути духовного развития, но и с тем, надо ли вообще искать такие пути, поскольку их вполне удовлетворяет объективная действительность.

Косвенным подтверждением этой гипотезы является возможность объяснить до сих пор до конца не осмысленный результат наших исследований [79, 81], рассматривающий личность и как «субъекта жизнепостроения», и как «субъекта деятельности». Исследование показало, что процессы регуляции субъектом деятельности и процессы построения им своего жизненного пути взаимосвязаны весьма неоднозначно. Успех в деятельности не всегда предполагает успех в жизни (впрочем, как и наоборот). Субъект, умеющий эффективно организовать свою деятельность и самостоятельно (автономно) добиться в ней успеха, в построении своего жизненного пути может оказаться далеко не таким успешным. Этот факт и отразился в результатах данного эмпирического исследования – личность, *как субъект деятельности*, характеризуется «активной целеустремленностью, самостоятельностью», однако, на уровне своего жизнепостроения личность, *как субъект жизни*, проявляет себя как «спонтанно-активная». Такого рода факты выводят на проблемы приоритета ценностей, мотивов... поиска ответа на вопросы о смысле жизни, духовности и способах подлинной самореализации человека. В свете вышесказанного можно полагать, что, чем в большей степени субъект как активный наблюдатель будет «приближаться» к субъекту как носителю реальности, тем в большей степени особенности субъектной регуляции будут в равной мере проявляться и в «жизнепостроении» личности, и в деятельности.

Интерпретация феномена «автономности-зависимости» в рамках неклассической психологии. Переходя от анализа феномена «активности» к интерпретации феномена «автономности-зависимости», обратимся к континууму «самость ↔ «я» ↔ личность». Как я отмечал, первоочередность их «рож-

дения» именно такая, как это представлено в данной схеме: самосознание (самость, душа), как вневременное и внепространственное образование, порождает феномен «я», который затем проявляется в объективной действительности как личность. Это противоречит классической психологии, где личность первична по отношению к субъекту (напомню выражения: «личность как субъект деятельности», «личность как субъект общения» и пр.), однако, в данном случае, первичным является субъект, который проявляясь (через «Я») в объективной действительности, порождает личность.

Можно задать вопрос, к какой из составляющих этого континуума относится феномен «автономности»? Частично я уже ответил на этот вопрос – к личности, если понимать субъектную регуляцию строго в контексте классической психологии. Но, в широком смысле слова, этот феномен следует отнести к самосознанию, поскольку оно изначально автономно (как самость, душа). Однако, степень этой автономности для каждого человека а priori разная (как говорят, это то, что дано от природы, от Бога). Кстати, если связать автономность с самосознанием, то становится понятным эмпирически и экспериментально установленный факт, что уровень автономности не подвержен никаким воспитательным мерам, он стабилен для каждого конкретного человека; он - изначально данность и практически не меняется в процессе онтогенеза. Поскольку «Я» было определено как посредник (модератор) между самосознанием и личностью, то, по-видимому, данный, исходный уровень автономности самосознания и будет проявляться в определенной степени самостоятельности личности на всем ее жизненном пути.

Рассмотрим теперь интерпретацию феномена «автономности» в аспекте теории квантовой информации. Для этого нам придется проанализировать два вида (канала) запутанности [21, 29, 52] и, соответственно, процессы декогеренции по отношению: *во-первых*, к системе: «*субъектная регуляция – социум*», где необходимо учесть меру запутанности между этими подсистемами и особенности того, как в данном случае между ними происходит обмен информацией, а также степень упорядоченности (энтропии) этого обмена. *Во-*

вторых, учесть меру запутанности и процессы декогеренции внутри самой системы субъектной регуляции – между ее компонентами. Очевидно, что и мера запутанности, и уровень открытости систем в этих двух случаях будут непосредственно связаны с исходным уровнем автономности субъекта, кроме того, оба анализируемые вида запутанности будут вносить свои нюансы в общий процесс регуляции.

Обратимся вначале ко второму виду, к самой системе субъектной регуляции, имея в виду ее определение, данное нами ранее, в котором отмечалось, что это *замкнутая по структуре, но информационно открытая система.* Следовательно, при максимально высоком уровне автономности все компоненты этой системы также должны быть максимально запутаны между собой (мера запутанности близка к единице), а связи между ними должны представлять собой *квантовые* корреляции. В этом случае система будет действовать как единое целое с максимальной эффективностью, тем более, что ее открытость подразумевает такой же эффективный обмен информацией и с субъектной реальностью, и с объективной действительностью. Это и позволяет ей максимально эффективно согласовывать активность личности с требованиями деятельности и, тем самым, приводить к достижению цели, принятой субъектом.

Для зависимых субъектов - все наоборот: при низком уровне автономности все компоненты субъектной регуляции запутаны между собой минимально (мера запутанности близка к нулю), а связи между ними слабые или сильно нарушены (квантовые корреляции заменяются обычными корреляциями). В этом случае их система регуляции не имеет возможности действовать как единое целое, что резко снижает ее эффективность. Такая система теряет свою открытость, у нее нарушается эффективный обмен информацией и с субъектной реальностью, и с объективной действительностью, что и приводит к зависимости личности (прежде всего, от социума), к низкой эффективности, выполняемой ею деятельности.

Попутно замечу: и наличие сильных межкомпонентных связей в системе

субъектной регуляции автономных лиц, и ее открытость новому опыту, в противоположность системе регуляции зависимых, много раз доказана нами и в эмпирических, и в экспериментальных исследованиях. Здесь уместно высказать еще одну гипотезу: *каждый человек способен фиксировать только ту часть («объем») своей субъектной реальности, которую ему позволяет имеющийся у него уровень самосознания (самости), и именно этот уровень, в свою очередь, будет определять степень открытости личности новому опыту.*

Если далее рассмотреть меру запутанности по отношению к системе «субъектная регуляция – социум», которая, по сути, проявляется как система «личность-социум», то можно предположить, что мера запутанности этой системы в целом будет соответствовать мере запутанности личности с социумом. Чем выше мера запутанности личности с социумом, тем ниже уровень ее автономности (тем больше зависимость, личность как бы теряет свою самостоятельность). Хочу обратить внимание на ещё один экспериментально установленный факт, что автономность существует как континуальное свойство (типологии выделяются искусственно), которое может изменяться от своего максимального значения равного единицы, до минимального, равного нулю. Но и мера квантовой запутанности, как известно, также носит континуальный характер, изменяясь непрерывно: от нуля до единицы. Этот факт позволяет сделать важный вывод о взаимосвязи автономности и квантовой запутанности: чем больше автономность субъекта, тем меньше его запутанность с социумом. Поэтому, *мера (уровень) автономности субъекта может служить и мерой квантовой запутанности личности с социумом.*

Следует особо подчеркнуть, что именно мера запутанности личности с социумом *зависит* от меры (уровня) автономности субъекта, а не наоборот, поскольку *автономность первична*, ибо, как я отметил выше, *это свойство самосознания субъекта*; более того, это его *атрибутивная* характеристика (вероятно, поэтому и существует еще понятие «самости»).

Заканчивая анализ феномена «автономности-зависимости», в качестве гипотез можно высказать еще ряд общих соображений по поводу новой трактовки тех или иных теорий и понятий из классической психологии (уже не связанных с феноменом «автономности-зависимости»).

Например, интерпретация классических психологических теорий с позиции предложенной методологии и новой парадигмы позволяет внести некоторую определенность в такую «застарелую» психологическую проблему, известную каждому психологу, как проблема влияния социального и биологического факторов на развитие личности. Известно, что в середине XX века велись острые дискуссии (замечу, которые мало к чему привели) между представителями «социологизаторской» и «биологизаторской» точек зрения. В конечном итоге было принято «соломоново» решение, - о том, что на развитие личности влияют как биологические, так и социальные факторы, а под соединяющим «и» следует понимать активность самой личности. Причем, достаточной ясности в том, что же должно включать в себя это «и», так и не было достигнуто.

В этой связи, в качестве гипотезы можно высказать следующую мысль: на развитие личности влияют не два фактора, а три, причем третьим фактором, как раз и является *степень «не совпадения» субъекта как активного наблюдателя с субъектом как носителем реальности. Собственно, от соотношения этих ипостасей субъекта и будет зависеть такая атрибутивная характеристика личности, как ее автономность («эффективная самостоятельность»)*. В данном случае под «несовпадением» понимается как «объем» самости, который трансцендирует в объективную реальность, так и сила «Я», по сути характеризующая силу связи этих ипостасей субъекта. Этот третий фактор является такой же изначально определенной «данностью» личности, как и ее биологическая основа, с которой человеку и предстоит существовать в объективной действительности в качестве «субъекта как активного наблюдателя» - личности. Полагаю, излишне доказывать то, что эта характеристика ни в какой мере не определяется ни биологией, ни социумом, однако, этот фактор прямо влияет на особенности онтогенеза личности.

Обратимся далее к некоторым высказываниям наших отечественных психологов, стоявших у истоков создания Российской классической психологии. Рассматривая вопрос о соотношении понятий «личность» и «субъект», С.Л. Рубинштейн пишет: «...вопрос о личности как психологическом субъекте непосредственно связан с соотношением произвольных и так называемых произвольных процессов. ... *Всякая личность есть субъект в смысле я* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), однако понятие личности применительно к психологии не может быть сведено к понятию субъекта в этом узком, специфическом смысле. *Психическое содержание человеческой личности не исчерпывается мотивами сознательной деятельности; оно включает в себя также многообразие неосознанных тенденций – побуждений его произвольной деятельности. Я – как субъект – это образование, неотделимое от многоплановой совокупности тенденций, обставляющих в целом психологический склад личности*» [93, с. 246-247].

Не надо прилагать особых усилий, чтобы увидеть сходство в понимании личности и субъекта С.Л. Рубинштейном с концепцией С.Л. Франка: и там, и здесь личность вторична, по отношению к субъекту. В обеих концепциях «я» является неким посредником между личностью и субъектом; кроме того, в понимании С.Л. Рубинштейна, «Я – как субъект» включает «всю полноту и многообразие неосознанных тенденций». Опять же понятия «произвольности» и «непроизвольности» фактически соотносятся с понятиями «сознательное», «бессознательное». Смею полагать, что только особенности исторического периода творчества С.Л. Рубинштейна не позволили ему обратиться в своей философии к анализу понятия «предельная реальность». Вполне соответствует концепции С.Л. Франка также и тезис А.В. Брушлинского о том, что: «Природное и социальное – это не два компонента психики человека, а *единый субъект с его живым психическим процессом саморегуляции* (выделено мной, - Г.П.) всех форм активности людей. Такова онтологическая очень общая основа для развития единой психологической науки...» [15, с. 560].

§8. Биологическое происхождение сознания в теории Р. Пенроуза: критический анализ.

«Каждый человек обладает такой неотъемлемой свободой обозначать словами какие угодно идеи, что никто не в силах заставить других при употреблении одинаковых с ним слов иметь те же самые идеи, что и он».

[Д. Локк, с. 465]

Введение. Взаимосвязанность общенаучных категорий «сознания» и «реальность». Понятие «Реальность» в современной физике. Теория сознания Р. Пенроуза. «Квантово-биологическое» устройство мозга. Квантовые эффекты в живых организмах. Смешивание психологических понятий в теории Р. Пенроуза. О некорректности вывода Р. Пенроуза относительно того, что феномен сознания обусловлен деятельностью цитоскелета.

Введение. Не требует особых доказательств тот факт, что в последние десятилетия к понятию «сознание» все чаще стали обращаться представители физических наук для решения своих профессиональных проблем, связанных с открытиями новых феноменов в области квантовой физики, точнее, с попытками найти объяснение этим феноменам. К ним можно отнести, прежде всего: феномен «нелокальности» (установленный еще А. Эйнштейном с коллегами и известный как «ЭПР-феномен»), явления «квантовой когерентности», «редукции (коллапса) волновой функции» и другие.

Однако, в настоящее время, при использовании категории «сознания» как общенаучной категории, следует принимать во внимание то, что до сих пор науке неизвестна природа сознания и все теории, призванные ее объяснить, носят спекулятивный (основанный не на эмпирике, а на умозрении и являющийся продуктом внутренней интеллектуальной деятельности) характер. Следовательно, все рассуждения представителей любых отраслей науки в отноше-

нии сознания носят интеллигибельный характер (в том числе, и мои собственные, изложенные в этой статье), где под интеллигибельностью понимается знание, доступное исключительно уму или интеллектуальной интуиции.

Развиваемая здесь концепция «субъектной регуляции» в решении проблемы *психического*, опираясь на новую методологию и новую (физическую) парадигму, постулирует его полевую природу [83, 86, 90]. В этой концепции полагается, что *все психические явления имеют полевую природу*, заполняющие предельную реальность (весь Универсум или «квантовую реальность»), а под самосознанием понимается та часть психического (как полевой субстанции «ткани Вселенной»), которая принадлежит конкретному субъекту (человеку) и составляет его «самость». Более того, как было показано [90], само понятие «сознание» не имеет смысла вне привязки к конкретной личности. Поэтому, термин «сознание», когда он употребляется в классической психологии вне привязки к конкретному субъекту, является, по сути, синонимом понятия «психическое». С позиции неклассической психологии понятие «сознание» относится к субъекту как активному наблюдателю и составляет лишь часть подлинного самосознания субъекта как носителя реальности. Таким образом, подчеркну еще раз, что, в отличие от классического понимания, *здесь сознание понимается, как сознание конкретной личности*.

Как следует из названия работы, основной целью этой работы является анализ теории Р. Пенроуза о биологической природе происхождения сознания [70]. Однако, с моей точки зрения, исследование «сознания», как общенаучной категории, невозможно вне ее связи с другими всеобъемлющими категориями, такими, как «Универсум» и «Реальность» (квантовая и предельная реальности) и этот факт требует обращения к философии и физике. Поэтому, прежде чем анализировать психологическую категорию «сознание», сначала остановимся на понятиях «Универсума» и «Реальности».

Понятие «Реальность» в современной физике. Определение Универсума в философии в контексте этой работы не представляет особого интереса,

поскольку оно чаще всего совпадает с понятием Вселенной и, как правило, основано на позитивистской парадигме. Разберём суть этих понятия в квантовой физике, отметив, что наиболее часто физики все же говорят не об Универсуме, а о Реальности.

Например, обсуждая понятие «Реальность», Р. Пенроуз, в частности, пишет: «Иногда можно услышать, что... понятие «реальность» к феноменам квантового уровня неприменимо - оно теряет здесь всякий смысл, поскольку реальным является лишь то, что можно «измерить». Многие (в том числе и я - а также Эйнштейн и Шрёдингер), впрочем, убеждены, что ничуть не больше смысла в ограничении «реальности» лишь объектами, которые мы способны воспринять... и лишении «права на реальность» объектов, существующих на более глубоком, более фундаментальном уровне. Я не сомневаюсь, что мир на квантовом уровне выглядит странно и непривычно, но он отнюдь не становится от этого «нереальным». В самом деле, разве могут реальные объекты состоять из нереальных компонентов? Более того, управляющие квантовым миром математические закономерности замечательно точны - ничуть не менее точны, нежели более привычные уравнения, описывающие поведение макроскопических объектов...» [70, с. 483].

Одной из наиболее успешных современных физических теорий, описывающих реальность, является «Теория суперструн». Вот как описывает суть этой теории Б. Грин: «Она не отрицает ключевую роль, которую играют электроны, кварки и другие виды частиц, проявляющихся в эксперименте, но утверждает, что эти частицы не являются точками. Вместо этого, *в соответствии с теорией суперструн каждая частица составлена крошечной нитью энергии, в несколько сотен миллиардов миллиардов раз меньшей, чем отдельные атомные ядра* (намного меньше, чем мы можем в настоящее время исследовать), *которая имеет форму маленькой струны*. И точно так же, как струна скрипки может вибрировать различными способами, каждый из которых создает различные музыкальные тона, нити теории суперструн также могут колебаться различными способами. *Но эти колебания не производят различные музыкальные*

ноты; поразительно, теория утверждает, что они производят различные свойства частиц. Крошечная струна, вибрирующая одним образом, будет иметь массу и электрический заряд электрона; в соответствии с теорией такая колеблющаяся струна будет тем, что мы традиционно называем электроном. Крошечная струна, вибрирующая другим образом, будет иметь все необходимые свойства, чтобы идентифицировать ее как кварк, нейтрино или любой другой вид частицы. Все семейства частиц унифицируются в теории суперструн, поскольку каждая появляется из различных колебательных состояний (мод), осуществляемых одним и тем же лежащим в основании объектом» [21, с.26]. Здесь уместно задать риторический, но вполне правомочный вопрос, который для современной науки остается без ответа: возможно ли, чтобы какая-то особая вибрация этих струн создавала то поле, которое можно было бы характеризовать как психическое?

Еще одной важнейшей характеристикой этих понятий является то, что они нелокальны. Как отмечает Грин «...самым поразительным переворотом из числа экспериментально проверенных я считаю недавнее осознание того, что наша Вселенная нелокальна» [21, с.89].

Такой квантовой «нереальной» реальностью и является *Универсум* - именно та предельная реальность, которая в полной мере соотносится с более глубокой и фундаментальной, «непроявленной», нелокальной реальностью, существование которой обосновывает квантовая теория. Эта реальность, согласно С.И. Доронину, является «Единственным объектом, который можно назвать в полной мере замкнутой системой, является весь Универсум... в целом. Она считается замкнутой системой (и, следовательно, чистым состоянием) по определению - нет ничего, что было бы вне ее» [29, с. 43]. Все другие объекты следует рассматривать как ее части, как квазизамкнутые системы, с различной степенью приближающиеся к «чистому» (незапутанному) состоянию, поэтому они находятся в так называемом смешанном состоянии [там же].

Примерно также представляет нелокальность и Р. Пенроуз, отмечая, что «коль скоро сцепленность (нелокальность – Г.П.) не разрушается, мы, строго

говоря, не можем полагать отдельным и независимым ни один объект во Вселенной. Складывающееся в результате в физической теории положение дел представляется мне весьма далеким от удовлетворительного. Никто не может по-настоящему объяснить, не выходя за рамки стандартной теории, почему на практике сцепленность *можно*-таки не принимать в расчет. Почему нам вовсе не обязательно представлять Вселенную в виде единого целого, такого невероятно сложного квантовосцепленного спутанного клубка, не имеющего ничего общего с тем классическим по виду миром, который мы в реальности наблюдаем? На практике квантовые сцепленности разрушаются то и дело применяемой процедурой редукции (волновой функции – Г.П.) R ... Является ли, в таком случае, эта самая редукция R *реальным* физическим процессом? Иными словами, *действительно* ли R , в том или ином смысле, разрушает квантовые сцепления? Или это надо понимать просто как фигуру речи, призванную обозначить некое иллюзорное действие?» [70, с.465]. Со своей стороны, отмечу, что, действительно, многие физики говорят о том, что никакой редукции волновой функции нет, и все возможные суперпозиции состояния сохраняются (теория множественности миров).

В свете сказанного напомним, что и «субъектная реальность», и «объективная действительность» также рассматриваются как квазизамкнутые системы, то есть, как части предельной реальности, находящиеся в смешанном состоянии [83, 90]. Косвенным подтверждением универсальности феномена нелокальности можно считать описанный К. Юнгом феномен «синхронизма» [125].

Таковы в целом, общие представления о понятиях Универсум и Реальность в физических науках. Чтобы оценить возможность применения этих физических понятий в психологии в связи с категорией «сознания» проанализируем, как понимает и объясняет феномен сознания Р. Пенроуз. В этом аспекте его гипотезы, как нобелевского лауреата в области физики, представляют особый интерес.

Теория сознания Р. Пенроуза. Рассмотрим коротко суть теории Р. Пенроуза с некоторыми предварительными замечаниями. Вначале отмечу, что определения психологических понятий, таких как: «понимание», «сознание», «интеллект», «подлинный интеллект», «разум» и пр., которыми оперирует Р. Пенроуз, с точки зрения психологии, не выдерживают никакой критики. Например, он пишет «...термин «понимание», на мой взгляд, безусловно подразумевает, что истинное обладание этим свойством требует некоторого элемента *осознания*. Не осознав сути того или иного суждения, мы, разумеется, не можем претендовать на истинное понимание этого самого суждения... сознание действительно представляет собой некоторую *сущность*, причем эта сущность может как наличествовать, так и отсутствовать, - по крайней мере, до некоторой степени. Если согласиться с тем, что осознание представляет собой некоторую сущность, то вполне естественно будет согласиться и с тем, что эта сущность должна являться неотъемлемой частью всякого подлинного понимания» [70, с.72].

Какие выводы можно сделать из приведенной цитаты: прежде всего, Р. Пенроуз фактически отождествляет понятия «понимание» и «осознание»; кроме того, сознание и осознание – это два разных понятия, так как одно характеризует «особую» категорию психического, другое представляет собой процесс, а не сущность, как пишет Р. Пенроуз.

Путаница в понятиях продолжается и дальше: «Согласно моей терминологии, обладание *подлинным* интеллектом непременно предполагает присутствие подлинного понимания. То есть, употребляя термин «интеллект» (особенно в сочетании с прилагательным «подлинный»), я тем самым подразумеваю наличие некоторого действительного осознания» [там же, с. 73]. Здесь уже смешиваются три разных понятия – интеллект, понимание и осознание, к тому же с непонятыми прилагательными «подлинный» интеллект и «действительное» осознание (хотелось бы знать, что такое «неподлинный» интеллект и «недействительное» осознание). Аналогичная путаница и с понятием «разум»:

«...Общепринятое (?! - Г.П.) употребление слова «разум» предполагает разделение этого самого разума (возможное или реальное) на так называемые «сознательную» и «бессознательную» составляющие. На мой взгляд, концепция бессознательного разума представляется еще более невразумительной, нежели концепция разума сознательного. Я и сам нередко пользуюсь словом «разум», однако не пытаюсь при этом дать его точное определение» [там же, с. 75]. Здесь возникает закономерный вопрос: используют ли физики для объяснения явлений в физических науках понятия, которым они не могут дать точного определения, или в которых они плохо ориентируются?

Несмотря на то, что с позиции психологической науки такие определения трудно даже комментировать, тем не менее, следует все же отдать должное Р. Пенроузу, как ученому, который вполне осознает, что недостаточно владеет этими понятиями. По этому поводу он пишет: «Я, разумеется, не даю определений ни «интеллекту», ни «пониманию», ни, наконец, «осознанию». Я полагаю в высшей степени неблагоприятным пытаться дать в рамках данной книги *полное* определение *хотя бы одному* из упомянутых понятий» [70, с. 74-75]. Для дальнейшего нашего анализа особенно важно то, что сам Р. Пенроуз предлагает положиться на интуитивное понимание смысла термина «сознание». Важным это является потому, что основная его гипотеза состоит как раз в том, что в мозге человека *есть особый механизм, с помощью которого он способен вырабатывать сознание*. При этом он полагает, что «используя сознание, мы способны выполнять действия, не имеющие ничего общего с какими бы то ни было вычислительными процессами» [70, с. 10]. Здесь речь идет о том, что, согласно Р. Пенроузу, в мозге человека происходят процессы, которые принципиально не поддаются вычислению (моделированию). Такие процессы он называет «невычислимыми» и связывает их непосредственно с сознанием. Замечу, что с моей точки зрения, такие процессы действительно могут существовать, однако, их следует связывать не с сознанием, а мышлением, осуществляющимся на уровне личного бессознательного, сознание же только фиксирует (оценивает, взвешивает) результаты мышления [83].

Перед тем, как перейти к изложению его основной гипотезы о механизме выработки сознания в мозге человека, необходимо представить ряд *тезисов* из квантовой физики, на которые он опирается в ее доказательстве.

Во-первых, это его теория об упомянутом мной выше R-процессе (редукции волновой функции). Р. Пенроуз склоняется к признанию R реальным физическим процессом, более того, он предлагает рассматривать его как некий процесс, который «*просто сопутствует* (в используемых нами математических описаниях, по крайней мере) *процедуре «перемещения» события с квантового уровня на классический* (выделено мной, - Г.П.)» [70, с.465]. С его точки зрения, R-редукции можно было бы присвоить статус отдельного, самостоятельного физического закона. Признание реальности R-процесса важно для него потому, что именно его он связывает с сознанием наблюдателя: «... нечто подобное процедуре R *действительно* происходит, причем происходит тогда, когда в процесс вовлекается *сознание наблюдателя* (выделено мной, - Г.П.). Выдающийся физик Юджин Вигнер как-то даже набросал вкратце теорию такого процесса. Общая идея заключается в том, что бессознательная материя - или, возможно, всего лишь неживая материя - эволюционирует в соответствии с U (функция, описывающая эволюцию – Г.П.), однако, как только состояние системы оказывается сцеплено с состоянием какого-либо сознательного (или просто «живого») существа, появляется нечто новое, в дело вступает некий физический процесс, приводящий к R, он-то и редуцирует *в действительности* состояние системы» [70, с.508]. В дальнейшем Р. Пенроуз называет эту гипотетическую «действующую» редукцию *объективной* и обозначает ее через OR.

Можно согласиться с тем, что объективная редукция (OR) действительно существует как процедура перемещения события с квантового уровня на классический, однако, вслед за ее признанием возникает проблема, - где соприкасаются квантовый и классический уровни? Как пишет Р. Пенроуз: «Трудность заключается в том, что мы, ... никак не можем договориться о том, существует

ли такая точка соприкосновения вообще, а если существует то, что она собой представляет и где находится» [70, с.537].

В психологии подобную проблему пытался решить К. Юнг [125] и известна она как «проблема порога» - перехода бессознательного в осознанное (и наоборот). Частично я также рассматривал ее с позиции субъектной реальности и квантовой физики [86]; в этой связи возникает вопрос: правомерно ли вообще говорить о «точке соприкосновения» этих уровней; возможно это не точка, а некая размытая, вероятностная область (эта сложнейшая проблема требует отдельного обсуждения и поэтому в данной статье не рассматривается).

Вторым важным тезисом Р. Пенроуза (частной гипотезой), является тезис о том, что наблюдаемое «классическое» поведение макроскопических объектов является следствием совокупного (когерентного) квантового поведения их микроскопических составляющих. При этом под квантовой когерентностью он понимает феномен, возникающий при условиях, которые позволяют большому количеству частиц образовывать совместно единое квантовое состояние, практически несвязанное с окружением. Особо отмечу, что *квантовая когерентность* подразумевает как колебательную природу волновой функции, так и наличие единого квантового состояния. Кроме того, квантовая когерентность большого количества частиц (макроскопическая квантовая когерентность) не должна быть связана с окружением (иначе не будет квантового эффекта).

Третий его тезис касается взаимоотношений квантовой механики и сознания (в понятии Р. Пенроуза - разума), причем эти взаимоотношения определяются им весьма спорным и противоречивым образом. Вначале он совершенно справедливо полагает, что «нельзя исключить, что проблема разума окажется, в конечном счете, связана с проблемой квантового измерения - или U/R -парадоксом квантовой механики» [70, с.510]. Однако, далее он пишет о том, что сознание само по себе не способно разрешить внутренние физические

конфликты квантовой теории, если оно (сознание) не будет объяснено в терминах физических процессов, то есть, проблему взаимоотношений квантовой механики и сознания он предлагает решать исключительно *физическими средствами*. Проще говоря, Р. Пенроуз предлагает выявить суть сознания исключительно на основе какой-то (пусть и новой) физической теории: «Когда у нас появится удовлетворительное решение, мы, возможно, окажемся в лучшем положении для поиска ответов на загадку сознания. Я считаю, что решение проблемы квантового измерения является *необходимым условием* для понимания работы разума. Думаю, что мы должны обратиться к проблеме квантового измерения и решить ее *прежде*, чем можно будет ожидать какого-либо реального прогресса в объяснении сознания в терминах физических процессов» [там же].

Полагаю, что чрезвычайно странно искать решение проблемы понимания сути сознания путем создания новой *физической* теории, тем более, что далее он утверждает: «Проблема разума неизмеримо сложнее проблемы измерения». Возникает вопрос: можно ли объяснить неизмеримо более сложное понятие через понятие более простое? Может быть, как раз все наоборот, сначала необходимо понять суть психических процессов, а затем – физических, если даже для этого, последние надо будет трактовать не в традиционном классическом смысле, а на основе какой-то принципиально новой научной парадигмы.

«Квантово-биологическое» устройство мозга. Перейдем теперь непосредственно к описанию сути его теории, согласно которой мозг является неким квантово-механическим (лучше сказать «квантово-биологическим») устройством. Прежде всего, он утверждает, что никакие квантовые феномены на синаптическом уровне сколько-нибудь существенной роли играть не могут, поскольку поведение отдельных нейронов и их взаимодействие вполне адекватно моделируются классическими средствами, а, следовательно, они относятся к макроскопическому уровню. Кроме того, нейроны не изолированы от других мозговых структур, поэтому они не могут в течение длительного времени сохранять квантовые суперпозиции. Однако, полагает он, в самом мозге

могут содержаться нейроны, которые, по сути своей, способны выполнять роль квантовых «детекторов».

Основным направлением научного поиска Р. Пенроуза стал поиск физических «материальных» структур мозга, которые, по его мнению, могли бы функционировать на квантовом уровне и создавать квантовые эффекты. Немаловажный факт, на который опирается Р. Пенроуз в доказательстве своей гипотезы, состоит в том, что «Фрелих в 1968 году пришел к выводу, что биологическая квантовая когерентность должна вызывать в живых клетках колебательные эффекты, резонирующие с микроволновым электромагнитным излучением на частоте 1011 Гц. ... Сегодня мы располагаем достоверными экспериментальными свидетельствами, подтверждающими наличие во многих биологических системах в точности таких эффектов, какие предсказывал в 1968 году Фрелих» [70, с.540].

Наличие квантовых эффектов в живых организмах Р. Пенроуз рассматривает на примере поведения простейшей инфузории (парамеции), которая, как известно, состоит из одной, пусть и большой клетки (причем, вовсе не нейрона). Ответственная за поведение парамеции структура является частью ее, так называемого *цитоскелета*, который выступает в роли комбинации: скелета, мускулатуры, конечностей, системы кровообращения и *нервной системы*. Р. Пенроуз задается вопросом, «каким образом цитоскелет выполняет функции клеточной «нервной системы»? В мозге человека нейроны сами являются отдельными клетками, причем *у каждого нейрона есть свой собственный цитоскелет*. Означает ли это, что каждый отдельный нейрон располагает в определенной степени чем-то вроде «личной нервной системы»? Он отмечает, что многие ученые склоняются к мнению, что нечто подобное действительно может иметь место. Не вдаваясь в подробности устройства и функционирования структуры цитоскелета (всех заинтересованных в более подробном описании отсылаю к первоисточнику [70]), отмечу в виде тезисов особенности его строения, наиболее существенные, имеющие значение для последующих рассуждений.

Во-первых, цитоскелет состоит из протеиноподобных молекул, организованных в структуры различного типа: актин, микротрубочки и промежуточные волокна. Наибольший интерес вызывают *микротрубочки*. Каждая микротрубочка представляет собой белковый полимер, состоящий из субъединиц, называемых *тубулинами*. Каждая субъединица тубулина, в свою очередь, представляет собой «димер», т.е. состоит из двух соединенных тонкой перемычкой частей, называемых α -тубулин и β -тубулин. Эти пары глобулярных белков, напоминающие по форме орех арахиса, уложены в слегка скошенную гексагональную решетку вдоль всей трубки. Обычно на каждую микротрубочку приходится по 13 рядов димеров тубулина. Димер тубулина может существовать в двух, по крайней мере, различных геометрических конфигурациях, называемых *конформациями*. В одной из таких конформаций молекулы тубулина располагаются под углом около 30° к оси микротрубочки. Есть основания полагать, что *эти две конформации соответствуют двум различным состояниям электрической поляризации димера*, возникающим вследствие того, что электрон в центре перемычки α -тубулин/ β -тубулин занимает в различных конформациях различные положения.

Во-вторых, как отмечает Р. Пенроуз, согласно исследованиям, микротрубочки могут действовать как *клеточные автоматы*, передавая и обрабатывая сложные сигналы в виде волн различных состояний электрической поляризации молекул тубулина. Примем во внимание то, что димеры тубулина могут существовать в двух различных конформационных состояниях способных переходить из одного состояния в другое. Это обуславливается сменой электрической поляризации молекулы на альтернативную. На состояние каждого димера воздействуют состояния поляризации каждого из шести его соседей, т.е. существуют вполне конкретные правила, определяющие конформацию каждого димера через конформации его соседей. *Благодаря этому обстоятельству, каждая микротрубочка способна осуществлять передачу и обработку любого рода сообщений.*

В-третьих, микротрубочки, ответственны за поддержание интенсивности синапсов и, в случае необходимости, за изменение этой интенсивности. Более того, они, вероятно, управляют ростом новых нервных окончаний, направляя их к точкам соединений с другими нервными клетками. В связи с этим, существуют убедительные экспериментальные свидетельства важной роли микротрубочек в управлении пластичностью мозга. Благодаря микротрубочкам, потенциальная вычислительная мощность мозга оказывается гораздо большей, чем можно было бы ожидать, используйте мозг в качестве простейших вычислительных блоков «цельные» нейроны.

В-четвертых, Р. Пенроуз, ссылаясь на (обозначенные выше) идеи Фрёлиха, пишет, что имеются все основания предполагать, что именно внутри микротрубочек может существовать квантовая когерентность. Кроме того, «еще в 1974 году Хамерофф предположил, что микротрубочки могут действовать как «диэлектрические волноводы» (здесь и далее, выделено мной, - Г.П.). Природа снабдила цитоскелетные структуры *пустыми* трубками отнюдь не просто так. Возможно, сами трубки обеспечивают эффективную изоляцию, позволяющую квантовому состоянию внутри трубки избегать сцепления с окружением в течение достаточно продолжительного времени. В этой связи интересно отметить, что Эмилио дель Джудиче и его коллеги из Миланского университета утверждали, что в результате квантового эффекта самофокусировки электромагнитных волн в цитоплазме клетки сигналы сосредотачиваются внутри области, диаметр которой не превышает внутреннего диаметра микротрубочки. *Это может послужить еще одним подтверждением волновой теории*, однако возможно также, что этот эффект участвует в собственном образовании микротрубочек» [70, с.561].

Так кратко можно охарактеризовать строение структуры цитоскелета. Далее Р. Пенроуз задает главный вопрос: существуют ли прямые свидетельства того, что «*феномен сознания в той или иной мере обусловлен деятельностью цитоскелета*» и, в частности, его микротрубочек, на который он сразу же дает

положительный ответ. Прежде чем перейти к анализу обоснования такого ответа, хочу обратить внимание на то, как задан этот вопрос. В вопросе формулируется предположение, что функционирование цитоскелета (его микротрубочек) является *причиной* возникновения сознания (причастие «обусловлен» трактуется именно как то, что - вызывает, порождает, детерминирует, то есть постулируется наличие причинно-следственной связи). Но, как будет ясно из описанного ниже анализа, именно на связи (корреляции!), а не на детерминации, построено обоснование его утвердительного ответа.

Как пишет автор, доказательство утвердительного ответа получено им «путем обращения к проблеме сознания с неожиданной стороны - с попытки выяснить, что может послужить причиной его *отсутствия*. В поисках ответов на вопросы, касающиеся физических основ сознания, важную роль играет исследование причин и способов, весьма избирательно это самое сознание «отключающих». На такое способны, например, *препараты для общего наркоза*, причем это отключение абсолютно обратимо, главное - не превысить допустимую концентрацию. Замечательно то, что к общему наркозу приводит применение множества самых разных веществ, никак, казалось бы, не связанных друг с другом химически» [70, с.564].

Р. Пенроуз допускает, что для возникновения сознания, кроме адекватно функционирующих цитоскелетов, необходима еще «куча самых разных вещей», однако, в отсутствие работающего цитоскелета ни о каком сознании речь не может идти вообще. «При прекращении функционирования системы цитоскелетов сознание мгновенно выключается - столь же мгновенно возвращаясь, как только функции цитоскелета восстанавливаются, при условии, что за прошедшее время не возникло каких-либо повреждений иного рода»... мы попытались отыскать в мозге такое место, где квантовые процессы могли бы определять классическое поведение, и, похоже, пришли к выводу, что этот квантово-классический интерфейс осуществляет фундаментальное воздействие на поведение мозга посредством *цитоскелетного управления интенсивностью синоптических связей*» [70, с.566].

Приведенные выше рассуждения Р. Пенроуза, скорее всего, справедливы, однако, *они ни в коей мере не доказывают наличие причинно-следственных отношений между феноменом сознания и функционированием цитоскелетных микротрубочек*. К примеру, давайте уберем на время какую-то существенную деталь из телевизора или радиоприемника. Будут ли они в этом случае принимать соответствующие программы? Конечно, нет! Поставив детали обратно, мы вновь получим полноценные устройства. Тем не менее, в этом случае никому в голову не приходит мысль, что именно эти детали порождают принимаемые программы или они являются условием, порождающим телепрограммы. Поэтому говорить о том, что в цитоскелетных трубочках *рождается сознание*, не приходится, однако, его предположение о том, что в цитоскелетных микротрубочках могут возникать квантовые эффекты, с моей точки зрения, достаточно перспективно.

Впрочем, он и сам понимает несостоятельность доказательства такого «обуславливания», поэтому исходя из гипотезы о возможности квантовых эффектов, возникающих в работе микротрубочек, Р. Пенроуз строит свою «Модель разума» (читай «модель сознания» или «модель понимания», поскольку для него это синонимические понятия). Рассмотрим также, кратко, эту модель. Ее суть можно понять из следующей цитаты. Он пишет: «Никто в здравом уме не станет предполагать, что вот этот цитоскелет или вот та микротрубочка в состоянии хоть что-нибудь «понять» в рассуждениях Гёделя! Понимание работает в гораздо более глобальном масштабе, и если в процессе каким-то образом участвуют цитоскелеты, то *этот феномен должен носить коллективный характер, задействуя огромное количество цитоскелетов одновременно* (здесь и далее выделено мной – Г.П.) ...мы предполагаем, что в относительно «крупных» квантовокогерентных состояниях должны участвовать не только молекулы внутри отдельных микротрубочек - такое состояние должно распространяться от одной микротрубочки к другой. Квантовая когерентность должна не просто «охватить» одну-единственную микротрубочку (пусть и, как

мы помним, весьма протяженную), но перейти дальше, в результате чего *большое количество различных микротрубочек в цитоскелете нейрона - если не все - должны образовать единое квантовокогерентное состояние*. Мало того, квантовая когерентность должна преодолеть «синаптический барьер» между «своим» нейроном и следующим. Не много проку в глобальности, которая разбросана по изолированным друг от друга клеткам! *Самостоятельная единица сознания* может возникнуть в нашем описании лишь тогда, когда квантовая когерентность в том или ином виде получает возможность распространяться на некую существенную (по меньшей мере) часть всего мозга» [70, с.568].

Естественно, что Р. Пенроуз никак дальше не объясняет, что же он понимает под «самостоятельной единицей сознания» и можно только строить какие-то догадки по этому поводу - возможно, это некий целостный образ или какое-то понятие, или число, или вообще какая-то другая информация. В принципе это не так важно с учетом того, что и сам автор этой модели (уже в начале своего труда) честно признается, что он не знает, что такое сознание. Однако, несмотря на такое признание, он все же дает свое определение сознанию (которое я привожу здесь полностью). Он пишет: ««Согласно предлагаемой мной предварительной точке зрения, *сознание есть проявление такого квантовосцепленного внутреннего состояния цитоскелета вкупе с участием этого состояния во взаимодействии (OR) между процессами квантового и классического уровней* (выделено мной, - Г.П.). Компьютеробразная система нейронов, классическим образом соединенных друг с другом, непрерывно подвергается воздействию упомянутых цитоскелетных процессов, выступающих в роли проявлений «свободы воли» (что бы мы под этими словами ни понимали). Нейроны в этой системе выполняют функции, скорее, *увеличительных стекол*, посредством которых микроскопические цитоскелетные процессы «поднимаются» на уровень, на котором возможно воздействие на другие органы тела - например, на мышцы. Соответственно, нейронный уровень описания, к которому сводится модное нынче представление о мозге и разуме, является не более чем *тенью* цитоскелетных процессов более глубокого

уровня - именно там, в глубине, находится физический фундамент *разума*, который мы столь упорно разыскиваем!» [70, с.574].

Не комментируя, в целом, само определение сознания, хочу отметить очень спорное утверждение Р. Пенроуза о том, что процессы, происходящие в цитоскелетных трубочках, несут в себе побуждающую функцию мотива, поскольку проявление «свободы воли» – это, по сути, свобода осознанного выбора, которую вряд ли следует связывать с деятельностью цитоскелета.

Теория биологического происхождения сознания Р. Пенроуза также подверглась критике его коллег - английских ученых Нэнси Картрайт и А. Шимони. В частности, А. Шимони подчеркивает, и с моей точки зрения, небезосновательно, физикализм этой теории. Он пишет: «Пенроуз вводит новые ингредиенты в программу физического (или физикалистского) обоснования ментальности, а именно: крупномасштабную квантовую когеренцию и возможную модификацию квантовой динамики, для учета редукции суперпозиций. Однако эти «ухищрения» вовсе недостаточны для серьезного ответа на несколько наивные и простые возражения против физикализма, предложенные выше... *Проявления нашей умственной деятельности не «укладываются» в онтологию физикализма, даже если физикализм основан на квантовой механике* (выделено мной, - Г.П.)» [112, с. 150].

Сходную позицию занимает и Нэнси Картрайт, которая отмечает, что из участия физики в процессах мышления вовсе не следует, что процессы мышления можно полностью объяснить с помощью физики. Выступая против доминирования физики в иерархии наук, она, вместе с тем, обращает внимание на интересный факт – все естественные науки, в частности, химия, биология, медицина, нейробиология и др. в своих экспериментах используют физические приборы для различных измерений, что и определяет ведущий характер физики. Рассматривая в качестве примера биологию, она пишет: «Если физическое описание системы задано, то биологическое описание не может не со-

гласовываться с ним. Говоря юридическим языком, биологические характеристики не имеют независимого статуса, они являются как бы «гражданами второго сорта» [112, с. 160].

Вместо выводов. Как психолог, могу лишь (с некоторым удовлетворением) отметить, что из этой иерархии наук выпадает психология, поскольку не существует никаких физических приборов, способных непосредственно диагностировать сознание (мышление или даже просто психику) живого организма. Хотя надо подчеркнуть, что в историческом плане психология в своем развитии, как наука, всегда стремилась попасть в эту «зависимость» - в круг естественных наук, что и привело ее к перманентному (методологическому) кризису.

В целом считаю, что все эксперименты в области естественных наук (биологии, части медицинских наук: психофизиологии, нейропсихологии и других), связанных с исследованиями мозга и попытками найти место «рождения сознания», обречены на неудачу. Можно полагать, что даже если будет обнаружен какой-то биологический механизм, способствующий возникновению «процесса осознания», то *это будет именно механизм, позволяющий осознать некоторую информацию*. Однако, и в этом случае у нас не будет никакого основания говорить, что он (этот биологический механизм, «субстрат») является *источником* осознанной информации. Именно этот тезис и продемонстрирован очень ярко в теории Р. Пенроуза, особенно в его рассуждении о «самостоятельной единице сознания», которая может возникнуть, когда квантовая когерентность получает возможность распространяться на некую существенную часть всего мозга. Такая «единица сознания» действительно может быть осознана как некоторая информация, но дилемма - порождена ли эта информация «квантовой когерентностью» или она воспринята извне, - сохраняется!

Таким образом, вопрос о том, являются ли микротрубочки существенным элементом целостного механизма, порождающего феномен сознания (даже и с учетом квантовой когерентности их огромного массива), остается без ответа. В целом, его гипотеза о мозге, как «квантово-биологическом компьютере»,

представляется мне интересной и продуктивной, особенно в плане поиска биологических *механизмов* процессов осознания. Не сомневаюсь, однако, что доказательство ее правомерности связано, в первую очередь, с глобальным пересмотром наукой категории «реальности». Трудно не согласиться с Р. Пенроузом, когда он пишет: «Прежде чем физика сможет смириться с чем-то, настолько чуждым всем современным физическим представлениям, как феномен сознания, следует ожидать полного пересмотра самих основ всех существующих философских воззрений на природу реальности» [70, с. 618].

§9. Концепция «квантового ума» А. Минделла в контексте субъектной реальности: критический анализ.

«...классическая наука способна познавать только мертвое, и научная картезианская психология по необходимости имеет дело лишь с тенью человека, пытаясь разгадать жизнь души по механическому подергиванию гальванизующего трупа.

Здесь коренится тот грандиозный искус иллюзорного знания, которому подверглась и подвергается бихевиористская, когнитивная и прочие позитивистские психологии, когда знание о тени переносятся на живого человека. Так возникают мифы: человек – это машина, социальное животное, компьютер, социобиосущество и т.д.»

[А. Минделл, с. 22-23]

Категория «Сознания» и ее проблемные характеристики. Критический анализ трактовки предмета психологии как «внутреннего мира человека». Проблема предмета психологической науки. Концепция «квантового ума» А. Минделла в контексте субъектной реальности. Сходства и различия концепции А. Минделла и теории «субъектной реальности». Психологическая суть комплексных чисел. Психотерапевтическая практика как научно-методологическая основа психологии.

Категория «Сознания» и ее проблемные характеристики. Общенаучная категория «Сознание» изучается представителями многих наук: философии, психологии, медицины, биологии и другими. В последнее время к ней все чаще стали обращаться физики. Как и любой научной категории, сознанию можно приписать комплекс различных характеристик или свойств, который будет зависеть от того, в какой науке изучают эту категорию. Необходимо отметить, что в настоящее время в любой научной области можно лишь постулировать природу и суть сознания и выдвигать по этому поводу различные спекулятивные (основанные не на эмпирике, а на умозрении и являющиеся

продуктом внутренней интеллектуальной деятельности) теории. Вследствие чего, все рассуждения представителей любых отраслей науки в отношении сознания носят интеллигибельный характер (в том числе и мои собственные, изложенные в данной статье, где под интеллигибельностью понимается знание, доступное исключительно уму или интеллектуальной интуиции).

Поэтому в дальнейших рассуждениях я буду исходить из того, что современной классической науке, на данном этапе ее развития, не только абсолютно неизвестна природа сознания, но и отсутствуют какие-либо внятные гипотезы, объясняющие ее суть.

Из множества характеристик, приписываемых сознанию, к наиболее спорным (проблематичным) в классической научной парадигме, можно отнести две.

Во-первых, утверждение, что локус сознания – это мозг человека, при этом имплицитно полагается, что сознание представляет собой некий продукт (эпифеномен) его жизнедеятельности. Именно место расположения (само)сознания является важнейшей среди множества других его характеристик и свойств, поскольку от того, какой позиции будет придерживаться тот или иной исследователь сознания, будут зависеть методы и методики его изучения.

«Во-вторых, «дихотомийный» подход к сознанию», - считается, что живой организм либо обладает сознанием, либо нет. Конечно, в этой дихотомии допускается некоторое «ослабление», например, признается, что у высших приматов, все-таки могут проявляться определенные «проблески» сознания, однако никаких общепринятых конкретных критериев по этому поводу нет (отмечу, именно критериев, а не свойств). Также, как и нет общепринятого определения сознания, не только в разных областях науки, что еще можно было бы понять, но даже в одной области науки, к примеру, в психологии, существует много определений сознания, часто противоречащих друг другу.

Все указанные проблемы в понимании и определении сознания обусловлены, признанным практически всем профессиональным сообществом психо-

логов, методологическим кризисом психологии как науки. Не буду останавливаться на анализе всех причин этого кризиса, отмечу лишь одну из главных - неопределенность (размытость, множественность) ее «предмета».

Критический анализ трактовки предмета психологии как «внутреннего мира человека». В этой связи, рассматривая значение трансперсональной психологии для развития общей психологии В.А. Мазиллов пишет, что «...трансперсональная психология, которая - в силу решаемых задач (она, напомним, направлена на работу с целостной личностью) - не может удовлетвориться узко-аналитическими моделями академической научной психологии» [49, с.99]. Кроме того, по его мнению, данные, получаемые в исследованиях трансперсональной психологии могут быть (добавлю, и должны быть) использованы для построения новой теории предмета психологии. В этой же работе он предлагает «более широкий вариант трактовки предмета общей психологии человека как внутреннего мира человека (выделено мной, - Г.П.), позволяющего ассимилировать трансперсональную феноменологию» [там же], сделав тем самым общую психологию действительно общей.

В целом, можно согласиться, с предложенными идеями и определениями, однако при таком понимании предмета психологии возникает ряд методологических вопросов (проблем) и, прежде всего, к самому понятию «внутренний мир человека», определяемому, как «потребностно-эмоционально-информационную субстанцию, формирующуюся при жизни человека на основе его индивидуальных свойств и качеств и отражающую все многообразие его бытия» [67, с.69].

Наиболее «простые» вопросы можно сформулировать так: если это *общая* психология, то как быть с «внутренним миром других живых существ» в частности с «внутренним миром животных»? Как это понятие соотносится с понятием «психика» и тем более с понятием «психическое», то есть включает ли «внутренний мир человека» все «психическое», или только «психику человека»? Случайно или нет, авторы настоящего учебника полагают, что «психика

- субъективный внутренний мир человека, опосредующий взаимодействие человека с внешним миром (выделено мной, - Г.П.)»? [67, с.29].

С моей точки зрения, понятие «психическое» более широкое понятие, а «внутренний мир человека» - это только его часть. Кстати, именно В.А. Мазиллов в своей работе «Стены и мосты» [47] предложил в качестве предмета общей психологии понятие «психическое» (конечно с определенными поправками к тому, как его понимал К. Юнг).

Более сложные методологические проблемы возникают в связи с введением понятия «души». Трудно не согласиться с В.А. Мазилловым, когда он пишет, что «...самый сложный объект - человеческая душа - вполне заслуживает особого отношения, *собственной научной парадигмы* (здесь и далее выделено мной, - Г.П.), отвечающей специфике ее объекта. Ибо психология - знание о наиболее возвышенном и удивительном. Конечно, новая парадигма потребует новых принципов организации психологического исследования... *Новая парадигма* должна будет восстановить во многом утраченный ныне контакт, взаимодействие между отдельными потоками внутри общего психологического знания. Вероятно, тогда в общей структуре психологического знания найдется место и трансперсональной психологии - одного из наиболее перспективных направлений в психологии, упорно пытающегося постичь роль и место психического в картине мира. *Возможно, для этого потребуется пересмотреть многие взгляды, которые многим представляются незыблемыми*» [47, с.173].

В новом учебнике по общей психологии [7] душа определяется, как «потребностно-эмоционально-информационная субстанция» человека. Эта душа живет в единстве с телом и относительно независима от внешнего мира. Подчеркнем еще раз, что душа живет и способна сама себя рефлексировать, в каждый момент времени проживать всю жизнь или отдельные события. С этой точки зрения *душа живет вне времени* (выделено мной, - Г.П.)» [там же, с.69].

При всем положительном моменте, попытке введения в психологическую науку понятия «души», к самому ее определению возникает ряд вопросов. Прежде всего, душа определяется как «субстанция» по С.Л. Рубинштейну, то

есть «субстанция понимается как устойчивое в явлении. Субстанция определяется как сущность, проявляющаяся в явлениях, выступающая в них в форме, осложненной несущественными, привходящими обстоятельствами, иногда маскирующими сущность, существенное в явлении» [там же].

Известно, что определений «субстанции» великое множество, а принятое здесь не отвечает на главные (для психологии) вопросы: эта «субстанция» (то есть, душа) может существовать отдельно от материального тела, или нет? Вечна ли эта субстанция, или она прекращает свое существование вместе с телом? Если на первый вопрос подразумевается ответ – нет, а на второй - да, то ничего принципиально нового ни понятие «внутренний мир человека», ни по сути, тождественное ему понятие души, в классическую психологию не вносят. Кстати, выделенное мной положение о том, что «душа живет вне времени» ни в коей мере не проясняет вопрос о ее вневременном существовании. Отмечу нюанс в определении души – насколько корректно начинать ее определение с «потребностей», которых у человека великое множество.

Еще одна методологическая проблема остается, даже если принять эту новую трактовку предмета психологии как «внутреннего мира человека». Как пишет В.А. Мазилев, «Без переосмысления предмета психологической науки ни переход к новой парадигме, ни взаимопонимание между разными подходами внутри психологии невозможны» [46, с.54]. Это безусловно верно. Однако никакой новой парадигмы в связи с такой сменой предмета психологии нигде не обозначено, хотя в том же учебнике справедливо утверждается, что «...мы можем констатировать, что в современной психологии лишь естественно-научная и герменевтическая парадигмы могут претендовать на то, чтобы называться ими по праву. *Разрешение конфликта между естественно-научной и герменевтической парадигмами возможно только при обращении к более широкому, чем традиционное, пониманию психического* (выделено мной, - Г.П.)» [67, с.28]. Так каким же образом, «все же психология может рассчитывать на преодоление кризиса и конфликта между различными парадигмами» [там же], при этой новой трактовке предмета психологии? Ясного ответа на

этот вопрос нет, возможно именно потому, что не сформулирована новая парадигма.

Как в свое время неоднократно высказывался К. Юнг [125], мы пока не можем понять сущность психического. Это действительно так, в рамках академической психологической науки в ближайшем обозримом будущем понять природу психического не представляется возможным и на это есть ряд существенных причин. Во-первых, доминирующая в психологической науке (и науке вообще) позитивистская парадигма, признающая исключительно опытное знание; во-вторых, (как следствие первого) все поиски сущности психического сосредоточены в основном в нейропсихологических или психофизиологических исследованиях. Красноречивым примером попытки раскрыть сущность сознания (читай, психического) являются работы нобелевского лауреата Р. Пенроуза (см. работу выше), который выдвинул гипотезу о том, что сознание продуцируется особой цитоскелетной структурой клетки.

Однако, как известно, в науке не может быть тупиковых ситуаций, поэтому поиски природы психического следует продолжить в симбиозе философии, психологии, биологии и физики (не допуская, конечно, редукционизма психологических понятий), причем в этом симбиозе, на мой взгляд, ведущей должна стать именно психология. О том, что такой симбиотический подход возможен говорит тот интерес, который проявляют в последние десятилетия философы, биологии и (особенно) физики *в попытках интерпретировать результаты своих исследований в категориях и понятиях психологии*. К сожалению, в этих интерпретациях очень часто можно встретить неадекватное употребление психологических понятий, что вызвано элементарным их непониманием (или просто незнанием), а то и заведомо пренебрежительным отношением к психологии как науке. Последним особенно «грешат» физики, пытаясь объяснить результаты своих экспериментов в области квантовой физики привлечением понятия «сознания» [12, 29, 55, 70, 112].

Полностью согласен с констатацией того факта, что «в представлении разных исследователей *диапазоны пространств психической реальности не*

совпадают (здесь и далее выделено мной, - Г.П.). Кто-то включает парапсихологические феномены в проблемное поле психологии, кто-то нет. Естественно, что, то или иное решение определяется теоретическим осмыслением. Итак, феноменологические проблемы проявляются в определении *пространств психической реальности*, ее расчленении на отдельные явления» [67, с.37]. К сказанному добавлю, что «диапазоны пространств психической реальности не совпадают» не только в психологических исследованиях, но и в исследованиях естественных наук. Можно высказать предположение, что «диапазоны пространств психической реальности» в науке просто не определены, то есть, на вопросы о том, что представляют собой «психическая реальность», «объективная реальность», «предельная реальность» и, наконец, «квантовая реальность или Универсум» ответов нет, так же, как и нет ответов на то, в каких взаимоотношениях эти реальности находятся.

Концепция *субъектной реальности* (описанная в моих работах выше) в определенной степени позволяет дать ответы на поставленные здесь вопросы. Развиваемая «неклассическая» концепция проблемы *психического*, опираясь на новую методологию и новую (физическую) парадигму, постулирует его полевую природу [83, 85, 86]. В этой концепции полагается, что *все психические явления существуют в виде полей*, заполняющих предельную реальность (весь Универсум или «квантовую реальность»), а под самосознанием понимается та часть психического (как полевой субстанции «ткани вселенной»), которая принадлежит конкретному субъекту (человеку) и составляет его «самость». Более того, как было показано ранее [90], само понятие «сознание» не имеет смысла вне привязки к конкретной личности. Термин «сознание», как он употребляется в классической психологии, является фактически синонимом понятия «сознание личности». С позиции неклассической психологии это понятие относится только к субъекту в ипостаси активного наблюдателя и составляет лишь часть подлинного самосознания субъекта в ипостаси носителя реальности (субъектной реальности, самости, души). Таким образом, еще раз подчеркну, что в отличие от классического понимания, здесь *сознание личности*,

понимается лишь как часть самосознания субъекта как носителя реальности.

Полагаю, что именно *концепция субъектной реальности* позволяет не только «ассимилировать трансперсональную феноменологию (об исследованиях С. Грофа с позиции субъектной реальности, см. подробнее в [83]), но может служить в качестве объединяющей методологической основы всех направлений современной академической психологии. Следует особо отметить, что концепция субъектной реальности ни в коей мере не отменяет все виды исследований, проведенные в рамках классической психологии, более того, помещая их на определённый уровень, она открывает пути для обоснованного научного исследования психических феноменов, ранее квалифицированных как «паранаучные» (в частности, тот же самый феномен «синхронизма», описанный К. Юнгом»).

Концепция «квантового ума» А. Минделла в контексте субъектной реальности. В качестве примера «ассимиляции» трансперсональной психологии, рассмотрим достаточно известную теорию А. Минделла [57], который, являясь и профессиональным психологом, и профессиональным физиком, работает в области трансперсональной психологии.

Общую суть теории А. Минделла хорошо изложил научный редактор этой книги В. Майков, который, в частности, пишет «...подход Минделла – это попытка добраться до целостности через то, что есть. Осознанность, говорит Минделл, не нужно выращивать, она уже имеется в любой ситуации, и она совершенна. Только с точки зрения «нашего я» мы что-то развиваем, совершенствуем, обучаемся, проходим через психологические семинары, что-то делаем, читаем книги, работаем над собой, занимаемся медитациями, выполняем духовные практики, и, вроде бы, идет какое-то совершенствование. *С точки зрения «большого Я» все это не имеет никакого смысла, вся работа уже давно сделана, единственное, что нужно, – это просто по-настоящему расслабиться и оказаться в «большом Я», просто-напросто отбросить те барьеры, которые мешают нам жить в нем* (выделено мной, - Г.П.) [57, с. 12].

Вторая часть этой цитаты, касающаяся психотерапевтической практики этой теории, описывает ее методику: «... стратегия Минделла – это стратегия охотника, выслеживание всего, что проблематично, всего, где есть напряжение, всего того, что заигрывает с нами, что притягивает нас. Все, что каким-то образом существует в нашем мире в виде конфликта, в виде любых отношений – самых положительных, самых негативных, – это есть связь, и все это есть мы. Любая связь есть то самое «двояковидящее око Мейстера Экхарта», который говорил, что «око, которым человек видит Бога, – то же самое, которым Бог взирает на человека», нет двух очей, это одно и то же око» [там же].

Дальнейший анализ содержания книги выявил как много общих точек соприкосновения его теории с концепцией субъектной реальности [83], так и ряд существенных различий. Я остановлюсь сначала на общих позициях, которые в наиболее ярком виде проявились в терминологии. В частности, теория А. Минделла базируется на таких центральных понятиях, как «Большое Я», «Общепринятая реальность», (сокращенно ОР), «Необщепринятая реальность» (или НОР), которые хорошо соотносятся с понятиями «Самость», «Объективная действительность» и «Субъектная реальность». Им также широко используется понятие «объективный наблюдатель», корреспондирующееся с концептуальным понятием «субъект как активный наблюдатель». Это дает возможность констатировать некоторый общий (я бы сказал, фундаментальный) подход к пониманию человеческого существования. Однако содержательная часть, представленных выше понятий, в обеих теориях достаточно (а иногда существенно) различна. Рассмотрим, кратко эти сходства и различия.

Сначала, остановимся на понятии «Большое Я», как на наиболее важном и существенном с моей точки зрения.

В понимании А. Минделла, «большое Я» это то же «Я», но обладающее расширенным осознанием, включающим все имеющиеся ситуации и позволяющее человеку достичь осознанности, некоторой целостности (по выражению автора, это «врата в большую целостность»). Более того, как пишет В. Майков, с точки зрения подхода, развиваемого А. Минделлом, «в истинном смысле нет

ни личности, ни «я», которое «индивидуирует», но всегда есть «большое Я» [57, с.21]. Впрочем, такая трактовка этого понятия вполне соответствует центральной категории содержания книги – «целостности осознания». Из приведенной цитаты ясно, что в теории А. Минделла используются два понятия «Я»: «большое Я» и «наше Я», причем, под последним понимается обычное для классической психологии я, как часть самосознания личности (однако, как отмечено выше, ни этому я, ни личности особого значения в этой теории не придается).

В концепции субъектной реальности тоже существует два аналогичных понятия я, но их содержание существенно отличается от того, какое вкладывает в них А. Минделл.

Согласно подходу, описанного в «Неклассической психологии» [83], в качестве «большого Я» выступает «субъектная реальность», понимаемая как та форма (живой) реальности, через которую жизнь познает сама себя. Субъектная реальность не вмещается ни в объективную действительность, ни даже в то, что в обычном смысле называется душой человека; она не предстает нам извне и, по выражению С.Л. Франка [106], дана нам изнутри как почва, в которой мы укоренены и из которой мы произрастаем.

Атрибутивная черта субъектной реальности есть имманентно присущая ей способность к «*трансцендированию*» - *соучастию в бытии за пределами самого себя*», что в рамках квантовой теории запутанности можно интерпретировать следующим образом: основная черта моего внутреннего бытия (как субъекта) есть внутренне присущая мне способность *изменять меру квантовой запутанности* и, тем самым, иметь возможность *проявлять себя* в бытии других реальностей (например, в объективной действительности), за пределами самого себя.

В этом подходе понятия «самосознание» и «самость» выступают как синонимы «субъектной реальности», при этом под самосознанием понимается часть («слой» бытия «живой реальности») психического, принадлежащего

конкретному субъекту и составляющего его «самость». Фактически, самосознание образует тот слой реальности, который и называется «субъектной реальностью», а *самость* (согласно концепции С.Л. Франка [106]) может выступать как синоним души. Замечу, что только это самосознание можно назвать *подлинным самосознанием* субъекта, в отличие от того, что в классической психологии определяется как самосознание личности. *Итак, самосознание личности, представляет собой только некоторую часть подлинного самосознания, трансцендируемого из субъектной реальности (в объективную действительность) посредством я.*

В отличие от теории А. Минделла, в концепции субъектной реальности «нашему Я» придается особо важное значение и понимается оно не как часть самосознания личности. С одной стороны, «я» может выступать как познающий (себя, свою самость) субъект, с другой стороны, - «я» может выступать как личность, познающая объективную действительность. «Я» (посредством трансцендирования) является связующим звеном (посредником, медиатором) между подлинным самосознанием субъекта и его личностью или, говоря другими словами, через «я» часть этого подлинного самосознания объективируется в личности. Если «я» направлено (трансцендирует) во внутрь (к «самости»), то такое трансцендирование представляет собой процесс рекогеренции, ведущий к увеличению меры его запутанности с субъектной реальностью и, как следствие, к образованию нелокальности («растворению») личности, фактически, - это процесс обретения самосознанием квантовых свойств при ослаблении или прекращении взаимодействия с социумом, с окружением. Если «я» трансцендирует во вне, к объективной действительности, то в процессе трансцендирования оно становится личностью, и это уже процесс декогеренции, ведущий к уменьшению меры запутанности «я» с субъектной реальностью и увеличению запутанности «я» с объективной действительностью, что, как следствие, ведет к «проявлению» личности (ее локальности). (подчеркну, что в отличие от классической психологии, здесь не личность порождает «я», а «я»

ведет к образованию личности). В процессе такой декогеренции, по мере развития (социализации) личности я, как посредник, начинает проявлять себя как Эго (по сути растворяется в Эго, подробнее, см. §7).

Таким образом, можно сказать, что *«я» является связующим звеном (медиатором) между самостью, подлинным самосознанием субъекта (душой) и его личностью.*

«Я» субъекта, трансцендируя в объективную реальность проявляется в ипостаси субъекта как активного наблюдателя; то же «я» субъекта, трансцендируя в «субъектную реальность», проявляется в субъекте как носителе реальности, который имеет возможность далее трансцендировать в Предельную реальность, полностью разрывая все связи с социумом, с объективной действительностью и, «превращаясь» в душу человека, в пределе сливается с Универсумом (с Богом). Отмечу, что именно в этом понимании «большое Я» человека, о котором говорит А. Минделл, никогда не может стать «вратами в большую целостность» *в объективной действительности.*

Описывая различия между ОР и НОР, А. Минделл пишет: «...предпочтение ОР перед НОР начиналось в 1500-х гг., когда европейцы начали говорить о частицах, не имеющих душ. Физика и духовность разделились, и забота о духе перешла в ведение религии. Мы больше не были участниками природы, а становились объективными наблюдателями – хотя по ночам мы по-прежнему непосредственно соприкасались с богами (выделено мной, - Г.П.). ... Наблюдатель делает все возможное, чтобы оставаться объективным, и не допускает чувства в создаваемую картину; соучастие в наблюдаемом мире считается «плохой наукой» [57, с. 51]. Текст этой цитаты хорошо соответствует описанным выше двум ипостасям субъекта: «субъекту как носителю реальности» и «субъекту как активному наблюдателю» в том аспекте, что субъект как активный наблюдатель, остающийся объективным, является, по сути, тем, кого А. Минделл описывает здесь как объективного наблюдателя. В тоже время, тот, кто *«по ночам непосредственно соприкасается с богами»* - это и есть, субъект в ипостаси носителя реальности (подчеркну, что обычно, субъект

как активный наблюдатель не имеет представления о существовании своей главной ипостаси субъекта как носителя субъектной реальности», которую, образно говоря, можно назвать «родительским домом»).

Что же представляют собой объективная реальность (ОР) и необъективная реальность (НОР) в теории А. Минделла? Я ограничусь здесь лишь замечаниями, данными переводчиком А. Киселевым и некоторыми важными пояснениями самого автора.

С точки зрения самого автора определения этих понятий весьма просты: «Давайте называть различные восприятия отдельных людей, соответствующие друг другу, «общепринятой реальностью», или, сокращенно, ОР. Давайте называть восприятия, не имеющие коллективного соответствия, «необщепринятой реальностью», сокращенно НОР. ...Общепринятая реальность безлична; она санкционируется и считается фундаментальной в данное время и в данной культуре. НОР – это еще одна реальность, которая, с точки зрения ОР, кажется более индивидуальной, субъективной и менее фундаментальной. В отношении нее существует меньше согласия, и она в меньшей степени санкционируется господствующей культурой» [57, с. 48-49].

Тем не менее, для понимания этих «простых» определений важно учитывать и замечания данные переводчиком А. Киселевым, который отмечает, что «Необщепринятый опыт» только приблизительно соответствует субъективному опыту, как он понимается в классической психологии. Также он подчеркивает важнейшую, по моему мнению, характеристику этого опыта – принципиальную *невозможность его объективации без того, чтобы не потерять часть его содержания*. Далее, отмечает А. Киселев, «А. Минделл использует по отношению к повседневной действительности понятие «реальность консенсуса» (которое я перевожу как «общепринятая реальность», или ОР) и производит от английского термина consensus reality его антоним non-consensus reality («необщепринятая реальность», или НОР), а также соответствующие прилагательные consensual и non-consensual как характеристики того, в отношении чего, соответственно, может или не может существовать общее мнение

двух или более людей. Таким образом, мой перевод «необщепринятый опыт» не вполне точен. На самом деле, это опыт, в отношении которого принципиально невозможно общее или разделяемое мнение» [57, с.28].

Хочу особо отметить, что по А. Минделлу, необщепринятый опыт нелокален, то есть существует вне времени, поскольку понятия места и времени относятся только к общепринятой реальности и неприменимы к НОР, которая, по определению, не допускает объективного измерения или описания в терминах места и времени. Из чего следует, что НОР для А. Минделла это метафорическое определение «реальности квантовых объектов до их физического измерения».

Не могу не согласиться с тем, как А. Минделл в целом трактует реальное, реальность, он пишет: «Реальное означает безличное: согласованная реальность – это единственно реальная реальность. Наука санкционирует только изучение безличных чувственных восприятий. Таким образом, термин «согласованная реальность» подразумевает не только общее коллективное соглашение современной интернациональной культуры, но и санкцию науки. *То, как человек или группа людей определяют термин «реальное», представляет собой не объективный факт, а мнение. Проблемы начинают возникать, когда мы используем термин «реальное» так, будто это абсолютная истина* (выделено мной, - Г.П.)» [57, с. 48].

Такая трактовка реальности позволяет дать одно из возможных объяснений того, почему Р. Пенроузу [70] так и не удалось обосновать искомое им понятие «невычислимости» (напомню, что речь идет о его идее, что в мозге человека происходят процессы, которые принципиально не поддаются вычислению (моделированию), именно такие процессы он называет «невычислимыми» и связывает их непосредственно с сознанием). Полагаю, что «невычислимость» процессов сознания лучше всего объясняется наличием НОР и, в частности, такой ее важнейшей характеристики, как принципиальной *невозможностью ее объективации без существенной потери части содержания.*

Рассмотренные выше некоторые аспекты теории А. Минделла были важны именно в плане сравнительного анализа ее «научно-методологических» основ, с методологическими положениями концепции субъектной реальности. Естественно, что содержание книги А. Минделла этим не ограничивается, в ней представлены очень интересные гипотезы и идеи. Являясь профессиональным математиком (и психологом) он выдвигает достойную внимания гипотезу о связи математики и психологии, в частности, интересны его рассуждения о происхождении чисел и их психологическая интерпретация, например, его тезис о том, что «Отрицательное число в математике, подобно проекции в психологии, представляет собой духовный долг» [57, с.119]. Также заслуживает внимания его психологическая интерпретация всех арифметических действий, включая возведение в степень и извлечение корня (более подробно, см. [там же]).

Психологическая суть комплексных чисел. Однако, на мой взгляд, особенно важны его размышления о психологической сути комплексных чисел: «Психологической аналогией мнимого числа может служить образ сновидения, который, при пробуждении, усиливается до такой степени, что вы считаете его реальным... мы можем считать мнимые числа аналогичными фигурам в НОР: мнимые числа реальны, но только в не общепринятом смысле. Они не истинны с точки зрения общепринятой реальности, где вещи можно измерять, фотографировать и взвешивать. Они подобны сновидению» [57, с.135]. По А. Минделлу, фрагменты сновидений могут происходить в и дневное время в виде различных случайных мыслей, неясных чувств, образов, переживаемых нами, как интуиция и других. Вообще понятие «сновидение» является одним из основных понятий в теории А. Минделла, поскольку вся его теория – это обоснование его психотерапевтической практики (психотерапевтического подхода). Фактически, под термином «сновидение» («сновидящее тело», по В. Майкову) понимается бессознательное, что не лишено логики, так как сновидение действительно относится к бессознательным феноменам. Он пишет, что

все объекты и явления, с которых человек взаимодействует в объективной действительности, имеют два аспекта – общепринятый и необщепринятый (тот, который относится к чувственному осознанию), поэтому наше восприятие можно сравнить с математической аналогией комплексного числа, которое, как известно, состоит из действительной и мнимой части. Я полагаю, что излишне объяснять какой аспект восприятия какой части комплексного числа соответствует.

Используя математику в качестве метафоры для психологии, А Минделл говорит о том, что «комплексные конъюгаты соответствуют двум формам сновидения: одна происходит *без осознания*, а другая – *с осознанием*. Один конъюгат соответствует *чувственным переживаниям, происходящим с нами в сновидении*, в то время как другой конъюгат соответствует *тем же самым чувственным переживаниям, отражаемым нашей более осознающей самостью*. Короче говоря, существуют два состояния сновидения или чувствительности. Будем называть первое состояние сновидением, а второе – осознанным сновидением» [57, с. 146-147]. При этом, конъюгатом комплексного числа он называет его зеркальное отражение (например, меняя знак перед i в комплексном числе $a + ib$ на противоположный, получаем его конъюгат $a - ib$. Если два комплексных числа различаются только знаком своих мнимых частей, то они представляют собой конъюгаты).

Известно, что в результате умножения комплексного числа на его конъюгат получается действительное число, не обладающее никакими мнимыми качествами. Этот факт для него, как человека, имеющего и профессиональную подготовку в области физики, особенно важен, так как позволяет ему выдвинуть гипотезу о том, что «поскольку комплексное число соответствует воображаемому опыту, умножение комплексного числа на его конъюгат представляет опыт активного осознанного воплощения сновидения в повседневную жизнь. *Осознанное сновидение порождает общепринятую реальность* (выделено мной, - Г.П.)» [там же].

Эта безусловно интересная гипотеза, однако она, с моей точки зрения, носит все же больше метафорический характер (если, конечно, не обсуждать здесь возможности измененного состояния сознания, позволяющие осознанному сновидению порождать определенную, в том числе и повседневную, реальность). Его заинтересованность в психологической интерпретации комплексных чисел понятна, как физик он хорошо представляет их роль в квантовой механике «в физике такие материальные объекты, как электроны, описываются тем, что именуется волновыми функциями, которые представляют собой просто комплексные числа» [57, с.149]. Волновую функцию, описывающую паттерны поведения электрона в тех или иных обстоятельствах до наблюдения, можно отождествить с символами сновидения до пробуждения, по которым мы судим о качестве сновидения.

Добавлю, что коллапс волновой функции в момент измерения, как раз и соответствует превращению комплексного числа в действительное, именно в момент измерения элементарной частицы она переходит из нелокального состояния в локальное, то есть появляется в объективной действительности. Этот факт и следует интерпретировать как «сотворение реальности». Понятно, что применение метафоры комплексных чисел к процессу сновидения, по аналогии с волновой функцией, также метафорически порождает общепризнанную реальность.

Здесь уместно отметить особенность одного из ключевых понятий теории А. Минделла; речь идет о том, что, сновидение он понимает, как *процесс*, что требует некоторого пояснения. С точки зрения здравого смысла в этом нет никакого противоречия, действительно, мы часто рассуждаем о сновидении как о каком-то процессе. Однако, понимая под сновидением бессознательное, А. Минделл далее, пытается рассуждать о бессознательном (сновидении) в контексте квантовой физики и здесь возникает ряд проблем, о которых он, как профессиональный физик, не может не знать. Прежде всего, бессознательное *в этом контексте* не может интерпретироваться никак иначе, кроме как «квантовая реальность», со всеми вытекающими отсюда свойствами и, прежде

всего, с *нелокальностью* (если уж и искать «стыковку» психологии с квантовой физикой, так именно в этой аналогии бессознательного с квантовой реальностью, а не в «метафорической целостности осознании»).

Выше сказанное хорошо иллюстрирует цитата из А. Минделла: «Сновидение аналогично невидимому периоду, когда квантовые объекты никто не наблюдает. В сновидении вы можете присутствовать в любом месте и любом времени. Однако, когда вы просыпаетесь, осознание вашего бодрствующего ума помещает вас в одно место в пространстве и времени. Никто в точности не знает, как происходит это «сваливание» в определенное место на земле. *Подобно тому, как не существует никакой теории, объясняющей, как вы просыпаетесь в одном месте, в физике нет общего мнения в отношении того, как наблюдение «коллапсирует волновую функцию»* (выделено мной, - Г.П.), так что объект появляется более или менее локализованным в одном конкретном месте» [там же, с. 236].

Впрочем, следует задаться вопросом: можно ли вообще рассуждать о каких-то *процессах*, происходящих в квантовой реальности? Скорее всего нет, основная ее характеристика – это *нелокальность*. Это Универсум, содержащий в себе *безграничные потенциальные информационные возможности*. В лучшем случае мы можем говорить о некоторых вероятностных, случайных характеристиках этой реальности, но рассуждать о ней в терминах «потока», «текучности» и прочее, мне представляется не вполне адекватно. Я хорошо понимаю, насколько распространено в классической психологии выражение «бессознательные процессы», которым оперировал даже К. Юнг, но не в контексте квантовой физики (в то время нелокальность, как феномен, не был еще доказан). Когда мы рассматриваем бессознательное как некую часть квантовой реальности (что, собственно и делает А. Минделл), то ни о каких «бессознательных процессах» рассуждать не приходится.

Еще один аспект его теории, на который необходимо обратить внимание – это его психологическая интерпретация дифференциального исчисления, по-

сколькx она затрагивает такую фундаментальную философско-психологическую проблему, как «проблему точки» (другими словами проблему бесконечно малых величин). Остановлюсь коротко на сути дифференциального исчисления (так как она представлена А. Минделлом).

Он пишет [57], исчисление бесконечно малых представляет область математики, которую первоначально разрабатывали Лейбниц, Ньютон и другие в 1600-х гг. Именно они предложили радикальную идею, которую они назвали *предельным переходом*. Идея предельного перехода составляет основу дифференциального исчисления и, поскольку вся физика основывается на дифференциальном исчислении, идея предельного перехода занимает центральное место во всей физике. Когда вещи становятся бесконечно малыми, мы не можем измерять их точно. Нам препятствует физическая реальность. «Иными словами, такой вещи, как точка, не существует! Точка – это понятие общепринятой реальности, плод математического воображения. *В физической реальности не существует точек*. То, что мы когда-то считали точкой, на самом деле содержит в себе миллионы атомов. ...Тем не менее, ... математика предполагает, что существует нечто вроде скорости в данной точке, даже хотя мы знаем, что в общепринятой реальности мы, в лучшем случае, можем получать среднюю скорость движения между двумя точками, когда время движения крайне мало. Понятие *скорости в точке – это фантазия, а не реальность*» [57, с. 186]. Хочу обратить внимание, на то, что в приведенной цитате выделил сам автор и с чем я полностью согласен – понятия «точки» в объективной действительности не существует! Далее, отмечает А. Минделл, «...когда время, используемое нами для измерения, становится все меньше, в пределе, когда количество времени приближается к нулю, *возникает совершенно новый мир* (выделено мной, - Г.П.). ...Ньютон называл плавное движение или скорость в данной точке «флюксией», что означает «течение» или «поток». ...Позднее математики заменили термин Ньютона «флюксия» на «производную». ... Точнее говоря, флюксия или производная определяется в той таинственной точке,

где мир постепенного движения сливается с миром непрерывного изменения» [там же, с. 187].

Сравнивая мир общепринятой реальности с этим «совершенно новым миром», миром «чистой мысли и течения» А. Минделл говорит о том, что эти миры ориентированы на совершенно различные виды осознания: мир ОР ориентирован на состояние, а мир «чистой мысли» - на процесс, на «погружение в поток». В пределе, эти два мира сближаются друг с другом. Поэтому Ньютон называл свои дифференциалы и производные флюксиями – из-за присущей им текучести. Доводя ориентацию на состояние до ее предела, когда мы прослеживаем каждый шаг как можно подробнее, «мы внезапно пересекаем границу между мирами, входя в сферу флюксии, *мир чистого изменения, где нет никаких состояний* (выделено мной, - Г.П.)» [там же].

Такова кратко интерпретация дифференциального исчисления в теории А. Минделла. Соглашаясь, в целом, с его интересной идеей о том, что дифференциальное исчисление некоторым образом являет нам точку, в которой «встречаются два мира», позволю высказать ряд сомнений в такой интерпретации. Собственно говоря, они затрагивают даже не интерпретацию дифференциального исчисления, а трактовку понятия «точки» или «нового мира чистой мысли», в которой он допускает ту же «неточность», как и в трактовке понятия «сновидения». Как и в случае сновидения, точка представляет собой тоже мир «квантовой реальности», то есть в его теории понятия «сновидение» и «точка или мир чистой мысли» являются синонимами понятия «квантовой реальности» (напомню, что и его основная книга называется «Квантовый ум»), поэтому, повторюсь, рассуждать о «точке, как мире чистой мысли» в терминах «потока», «текучести» и прочее, также не вполне адекватно.

Если придерживаться этой позиции, то еще более странно воспринимается его утверждение о том, что, когда мы внезапно пересекаем границу между мирами, мы входим «в сферу флюксии, ... где нет никаких состояний». Но ему, как физику, должно быть хорошо известно, что именно в квантовой реально-

сти содержатся все возможные состояния. Более того, обобщая, можно сказать, что любая такая «точка» содержит в себе всю полноту классических (тварных) энергий в нелокальной суперпозиции, и, по сути, производная «открывает» вход (или переход) в квантовую реальность.

Действительно, в «точке» времени нет, и мы попадаем в другой мир. В «точке» объективный дискретный мир переходит в континуальный, с выраженной запутанностью, целостностью, в мир «квантовой реальности». Поэтому никакой процессуальный мир в точке не может возникнуть. Какой процесс может быть там, где нет времени? Именно запутанность и целостность не требует времени, поскольку из нее могут быть «развернуты» любые состояния. Не зря сам А. Минделл пишет «...Понятие скорости в точке – это фантазия, а не реальность», нет скорости, значит нет и времени. Таким образом, это не «погружение в поток», а переход в квантовый мир нелокальных суперпозиций, в мир безграничных потенциальных информационных возможностей.

Психотерапевтическая практика как научно-методологическая основа психологии. Книга А. Минделла безусловно чрезвычайно увлекательная и интересная, в ней затронуты важнейшие научные проблемы и гипотезы, предложены определенные подходы к их решению. Однако, подобная «математизация» психологии (или, если угодно, «психологизация» математики), на мой взгляд, ограничивается именно психотерапевтической практикой (для обоснования частного методического подхода) и не может рассматриваться не только как новая фундаментальная общенаучная методология, но даже в качестве методологической основы для построения принципиально новой трансперсональной психологической науки и тем более не вносит какой-либо ясности в «проблему сознания».

В связи с анализом содержания книги А. Минделла возникает вопрос: может ли в принципе какая-либо психотерапевтическая практика претендовать на научно-методологические основы психологии? По-видимому, нет. К примеру, во вводной статье к книге А. Минделла, В. Майков пишет, что «если

сравнить три больших трансперсональных проекта – проект Грофа, проект Уилбера и проект Минделла, – все они – разные стратегии охоты за целостностью, пути к целостности» [там же, с. 12]. С этим трудно не согласиться, даже в рамках одной области (трансперсональной) психологии, каждый из авторов пытается исследовать бессознательное, вводя свои частные понятия в теории, подкрепляющие, предлагаемые ими (также частные) инструментальные методики. Кстати, можно напомнить о том, что фактический основатель этого направления в психологии К. Юнг, никогда не позиционировал себя как методолог, хотя его разработка категории «бессознательного» вполне может претендовать на одну из базовых методологических категорий.

Таким образом, все упомянутые трансперсональные практики могли бы послужить (и, вероятно, служат) хорошими инструментами для исследования бессознательного, но только инструментами, а не методологией, на которой можно строить качественно новую психологическую науку. Весьма примечательно то, что пишет сам А. Минделл о современной физике: «Несмотря на свои замечательные открытия... *новая физика, продолжающая использовать прежние понятия объекта, силы, массы и частицы, составляет часть старого мировоззрения* (выделено мной, - Г.П.). Квантовая механика и теория относительности лишь намекают на новое мировоззрение. Сами они основываются на старых понятиях, даже хотя физики знают, что они не вполне верны» [57, с.208]. Этот же посыл можно отнести и к самой теории А. Минделла, к его попыткам создать «новую психологию».

Литература.

1. Августин, Блаженный. Исповедь / Блаженный Августин. – СПб.: Наука, 2013. – 379 с.
2. Андерхилл, Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека / Э. Андерхилл. - М.: Неволлина – К.: «София», Ltd, 2000. – 496 с.
3. Анохин, П.К. Избранные труды. Философские аспекты теории функциональной системы / П.К. Анохин. – М.: Наука, 1978. – 399 с.
4. Асмолов, А. Г. Психология современности: вызовы неопределенности, сложности и разнообразия / А. Г. Асмолов // *Психологические исследования (электронный журнал)*. — 2015. — Т. 8, № 40.
5. АТОМ И АРХЕТИП. Переписка Паули и Юнга. 1932-1958 / Под ред. К.А. Мейера. – М.: Клуб Касталия, 2018. – 423 с.
6. Батай, Жорж. Внутренний опыт / Батай Жорж. Пер. с франц., послесловие и комментарии С. Л. Фокина. - СПб.: Аксиома, Миф-рил, 1997. - 336 с.
7. Бахтин Н.М. Философия как живой опыт. Избранные статьи. Составление, послесловие, комментарии С. Федякина. М., Лабиринт, 2008. - 240 с.
8. Безант, Анни. Лестница жизни. Законы управления судьбой / Анни Безант. – М.: Амрита, 2014. – 256 с. (Классика духовной мысли).
9. Бергсон, А. Длительность и одновременность / Анри Бергсон. 2-е изд. – М.: «Добросвет», «Издательство КДУ», 2015. – 160 с
10. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Дух и реальность. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – 679 с.
11. Бердяев, Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности / Н.А. Бердяев. [Электронный ресурс]. URL: http://www.koob.ru/berdyayev_n/duh_i_realnost (дата обращения 10.10.2022).
12. Бинги В.Н. Физические эффекты сознания: закон воспроизводимости. - Москва: ИНФРА-М, 2021. - 560 с.
13. Болотова, А.К. Психология организации времени: Учебное пособие для студентов вузов / А. К. Болотова. - М.: Аспект Пресс, 2006. - 254 с.

14. Brentano, Ф. О будущем философии. Избранные труды / Пер. с нем. Р.А. Громова. – М.: Академический проект, 2018. - 629 с.
15. Брушлинский, А.В. Целостность объекта – основание для системности всех его качеств / А.В. Брушлинский. // Психологическая наука в России XX столетия: проблемы теории и истории / Под ред. А.В. Брушлинского. – М.: ИП РАН, 1997. – С. 559–570.
16. Бубер, М. Два образа веры / Бубер М. [Пер. с нем. Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова]. – М.: Республика, 1995. - 464 с.
17. Веккер, Л.М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. – Изд-во "Смысл". Москва, 1998. – 685 с.
18. Вертгеймер, М. Продуктивное мышление / Макс Вертгеймер. - М.: Прогресс, 1987. – 336 с.
19. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. Пер. с нем. Г.Г. Шпета. – 4-е изд. – М.: Академический проект, 2018. 494 с.
20. Госвами, А. Физика души. Квантовая книга жизни, умирания, перевоплощения и бессмертия / А. Госвами. - М.: Постум, 2013. – 352 с.
21. Грин, Б. Скрытая реальность: параллельные миры и глубинные законы космоса. Пер. с англ. Под ред. О.В. Малышенко / Б. Грин. – М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. -300 с.
22. Грин, Б. Ткань космоса: Пространство, время и текстура реальности / Брайан Грин. – Изд. 3-е. – М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2015. – 608 с.
23. Гроф, С. За пределами мозга / С. Гроф. [Пер. с англ. 2-е изд.]. – М.: Изд-во Московского Трансперсонального Центра, 1993. – 504 с.
24. Гроф, С. Человек перед лицом смерти / Станислав Гроф, Джоан Хэлифакс. Изд-во Трансперсонального Института. - М.: AlrLand, Киев, 1996. – 150 с.
25. Гроф, С. Величайшее путешествие: сознание и тайна смерти / Станислав Гроф. М. : Ганга, 2015, - 560 с.

26. Гуссерль, Эд. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени / Эд. Гуссерль. - М.: Издательство «Гнозис», 1994. - 163 с.
27. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. - М., 1993. - 380 с.
28. Дойч Д. Структура реальности: Наука параллельных вселенных / Дэвид Дойч; Пер. с англ. - 3-е изд. - М.: Альпина нон-фикшн, 2018. - 430 с.
29. Доронин, С.И. Квантовая магия / С.И. Доронин. - СПб.: ИГ «Весь», 2009. - 336 с.
30. Дюпрель, К. Философия мистики / К. Дюпрель, [пер. с англ. М. С. Аксенова]. - М.: Эксмо, 2006. - 592 с.
31. Зинченко В.П. Психологическая педагогика. Материалы к курсу лекций. Часть I. Живое Знание. - Самара: 1998. - 216 с.
32. Зинченко, В.П. Сознание как предмет и дело психологии // Методология и история психологии / В.П. Зинченко. 2006. Т.1. - Вып. 1. - С. 207-231.
33. Зинченко В.П. Сознание и творческий акт. - М.: Языки славянских культур, 2010. - 592 с.
34. Ильенков Э.В. «Философия и культура»: Политиздат; Москва; 1992. - 286 с.
35. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта: Исслед.: в 2 т. - М.: "Русская книга", 2002. Доступ URL: <http://www.phantastike.com/philosophy/axioms/zip/>
36. Ирхин, В. Ю., Кацнельсон, М. И. Крылья Феникса. Введение в квантовую мифофизику / В. Ю. Ирхин, М. И. Кацнельсон. - Екатеринбург, Издательство Уральского университета, 2003. - 264 с.
37. Кант, И. Критика чистого разума / Иммануил Кант. - М.: Наука, 1999. - 655 с.

38. Козлов, В.В. Измененные состояния сознания. Системный анализ [Электронный ресурс]/ Козлов В.В., Бубеев Ю.А. - Электрон. текстовые данные. - Саратов: Вузовское образование, 2014. - 281 с. - Режим доступа: <http://www.iprbookshop.ru/18325>.

39. Конопкин, О.А. Психологические механизмы регуляции деятельности / О.А. Конопкин. – М.: Наука, 1980. – 160 с.

40. Кун, Т. Структура научных революций. С вводной статьей и дополнениями / Т. Кун. - М.: Прогресс, 1977. - 300с.

41. Кюблер-Росс, Э. Жизнь, смерть и жизнь после смерти. Что нам известно? / Э. Кюблер-Росс. Пер. Горянина А.А. – СПб. : Весь, 2012. – 96 с.

42. Ласло, Э. Опыт Акаши / Э. Ласло [Пер. с англ. И. Тарановой]. – М.: ПОСТУМ, 2015. – 304 с.

43. Лефевр В. А. Рефлексия. - М.: «Когито-Центр», 2003. - 496 с.

44. Лефевр, В.А. Космический субъект / В.А. Лефевр. Изд. 3-е доп. – М. ; «Когито-Центр», 2005. – 221 с.

45. Локк, Д. «Опыт о человеческом разумении» // Д. Локк / Соч. : В 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 77-622.

46. Мазиллов, В.А. Методологические проблемы психологии в начале XXI века. / В.А. Мазиллов. Психологический журнал, Т. 27, №01, 2006. – с. 23-34.

47. Мазиллов, В.А. Стены и мосты: методология психологической науки. Монография / В.А. Мазиллов. – Ижевск: ERGO, 2015. - 196 с.

48. Мазиллов, В.А. Внутренний мир человека как предмет психологической науки / В.А. Мазиллов. «Ярославский педагогический вестник», г. Ярославль, – 2017, вып. № 4, с.177-185.

49. Мазиллов, В. А. Трансперсональный проект в России: воспоминания и размышления / Российский трансперсональный проект: итоги 30 лет развития. Материалы Международной Конференции «Российский трансперсональный проект: итоги 30 лет развития», посвященный 90-летию Ст. Грофа // 1-3 октября 2021 года. г. Ярославль / Сост. и ред. В.В. Козлов, В.В. Майков, В.Ф. Петренко / В.А. Мазиллов. – Ярославль: МАПН, 2021 – с. 96-114.

50. Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса. Вопросы философии. №6, 1968, с.14-25

51. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. символ и сознание. метафизические рассуждения о сознании, символическом языке. М.: Школа "Языки русской культуры", 1997. – 213 с.

52. Массер, Д. Нелокальность: феномен, меняющий представление о пространстве и времени, и его значение для черных дыр, Большого взрыва и теории всего / Джордж Массер : Пер. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2018. – 360 с.

53. Маслоу, А. Экзистенциальная психология – что в ней есть для нас? / Экзистенциальная психология / А. Маслоу [Пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой]. – М.: Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 42-48.

54. Мединцев В.А. «Методологические ракурсы исследований мистического опыта» // Теоретичні дослідження у психології: монографічна серія / Сост. В.О. Мединцев. Том XI. 2020. С. 136–147.

55. Менский, М. Б. Сознание и квантовая механика: Жизнь в параллельных мирах (Чудеса сознания - из квантовой реальности) / М.Б. Менский. [Авторизованный пер. с англ. В. М. Ваксмана] - Фрязино: Век2, 2011. - 320 с.

56. Минасян, Л.А. Единая теория поля: Философский анализ современных проблем физики элементарных частиц и космологии. Опыт синергетического осмысления / Л.А. Минасян. М.: КомКнига. 2005. - 176 с.

57. Минделл, А. Квантовый ум: грань между физикой и психологией / Арнольд Минделл; [пер. с англ. А. Киселева]. – М.: Ганга, 2018. - 716 с.

58. Мистицизм: теория и история / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред.: Е.Г. Балагушкин, А.Р. Фокин. - М.: ИФРАН, 2008. - 203 с.

59. Молчанов, В. И. Исследования по феноменологии сознания. - М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. - 456 с.

60. Молчанов, В. И. Две лекции о Brentano / В. И. Молчанов. – Текст : электронный. - URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_01/04.htm (дата обращения: 29.01.2019).

61. Моуди, Р., Перри, П. Проблески вечности: Абсолютно новые доказательства жизни после смерти / Р. Моуди, П. Перри. Перев. с англ. – М.: ООО Издательство «София», 2011. – 256 с.

62. Мэй, Р. Происхождение экзистенциальной психологии / Экзистенциальная психология / Пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. – М.: Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – С. 9-41.

63. Налимов, В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности / В.В. Налимов. – Изд. 3-е. – М.: Академический проект; Парадигма, 2011. – 399 с.

64. Ницше, Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. Пер. с нем. Е. Герцык и др. - М.: Культурная Революция, 2005. - 880 с.

65. Ньютон, М. Жизнь между жизнями / М. Ньютон. – М.: Эксмо, 2012. – 320 с.

66. Общая психология : в 7 т.: учебник для студ. высш. учеб. заведений / под ред. Б. С. Братуся. Т. 2: Ощущение и восприятие / А. Н. Гусев. - М.: Издательский центр «Академия», 2007. - 416 с.

67. Общая психология : учебник для академического бакалавриата / В. Д. Шадриков, В. А. Мазиллов ; под ред. В. Д. Шадрикова. - М. : Издательство Юрайт, 2015. - 420 с. - Серия : Бакалавр. Академический курс.

68. Ожиганова, Г. В. Духовные способности как ресурс жизнедеятельности / Г. В. Ожиганова. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. – 282 с.

69. Олпорт, Г. Становление личности: Избранные труды / Г. Олпорт. – М.: Смысл, 2002. – 462 с.

70. Пенроуз, Р. Тени разума: в поисках науки о сознании. - Москва-Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2005. – 688 с.

71. Петренко, В.Ф. Методологические пересечения психосемантики сознания и квантовой физики / В.Ф. Петренко, А.П. Супрун. - 2-е изд., доп. - М.; СПб.: Нестор-История, 2017 - 380 с.

72. Платон. Сочинения в четырех томах. Т.2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; Пер. с древнегреч. - СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. - 626 с.

73. Плотин. Вторая эннеада / Пер. с древнегреч. и вступ. ст. Т.Г. Сидаша. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2004. – 384 с. (Серия «Plotiniana»)

74. Прибрам, К. Языки мозга. Экспериментальные исследования и принципы нейропсихологии / К. Прибрам. – М.: Изд-во «Прогресс», 1975. – 464 с.

75. Пригожин, И. Конец определенности. Время, хаос и новые законы природы / Илья Пригожин. – Ижевск НИЦ «регулярная и хаотическая динамика», 2000. - 208 с.

76. Пригожин, И. Философия нестабильности / Илья Пригожин / Вопросы философии. 1991, № 6, с. 46-52.

77. Пригожин, И., Стенгерс, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс. - М.: Прогресс, 1986. - 432 с.

78. Пригожин, И., Стенгерс, И. Время. Хаос. Квант: К решению парадокса времени / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс. – М.: Едиториал УРСС, 2014. – 240 с.

79. Прыгин, Г.С., Ахмеров, Р.А. Психобиографические характеристики субъекта с автономным типом саморегуляции деятельности / Р.А. Ахмеров, Г.С. Прыгин, // Психологический журнал. – 2005. – Т. 26. – С. 25–34.

80. Прыгин, Г.С. Психология самостоятельности / Г.С. Прыгин. - Ижевск, Набережные Челны: Изд-во Института управления, 2009. – 304 с.

81. Прыгин, Г.С. О понятиях «субъект деятельности» и «субъект жизнедеятельности» с позиции субъектной регуляции / Г.С. Прыгин // Человек, субъект, личность в современной психологии. Материалы Международной конференции, посвященной 80-летию А.В. Брушлинского. В 3-х томах. // Отв. ред. А.Л. Журавлев, Е.А. Сергиенко. - М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2013. – 502с. Том 1. С. 156-159.

82. Прыгин, Г.С. Квантовые концепции сознания: возможности и перспективы развития психологической науки / Г.С. Прыгин "Вестник Удмуртского Университета. Серия Философия. Психология. Педагогика", г. Ижевск, 2017, вып. №3, с.329-338.

83. Прыгин, Г. С. Неклассическая психология: психология субъектной реальности: монография / Г. С. Прыгин. – Наб. Челны : Изд-во НГПУ, 2018. – 268 с.

84. Прыгин, Г.С. Сознание и время. Объективно ли субъективное время. / Г.С. Прыгин. "Вестник Удмуртского Университета. Серия Философия. Психология. Педагогика", г. Ижевск, 2019. Т. 29, № 2, с. 177-188.

85. Прыгин, Г. С. Субъектная реальность как новая парадигма психологии / Г.С. Прыгин. Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Акмеология образования. Психология развития. 2019. Т. 8, вып. 3 (31). С. 217–228.

86. Прыгин, Г.С. Сознание и бессознательное: Проблема порога с позиции субъектной реальности и квантовой физики / Г.С. Прыгин. «Ярославский педагогический вестник», г. Ярославль, – 2019, вып. № 2, с.82-89.

87. Прыгин, Г.С. Феномены жизни и смерти как методологическая проблема психологии / Г.С. Прыгин. «Ярославский педагогический вестник», г. Ярославль, – 2019, вып. № 5, с.99-111.

88. Прыгин Г. С. Мистический опыт как психологическая категория духовности // Теоретичні дослідження у психології: монографічна серія / Сост. В. О. Медінцев. Том IX. 2020. С. 2–32.

89. Прыгин Г. С. К проблеме использования понятийного аппарата физических наук в методологических исследованиях психологии // Теоретичні дослідження у психології: монографічна серія / Сост. В.О. Медінцев. Том XI. 2020. С. 87–99.

90. Прыгин Г.С. Концепция «автономности-зависимости» в категориях и понятиях субъектной реальности и квантовой физики // Теоретичні дослідження у психології: монографічна серія / Сост. В.О. Медінцев. Том 13. 2021. С. 39–53.

91. Прыгин Г. С. Биологическое происхождение сознания в теории Р. Пенроуза (критический анализ) // Теоретичні дослідження у психології: монографічна серія. Сост. В.О. Медінцев. Том 15. 2022. С. 41-58.

92. Прыгин, Г.С. Концепция «квантового ума» А. Минделла в контексте субъектной реальности: критический анализ / Г.С. Прыгин. «Ярославский педагогический вестник», г. Ярославль, – 2022, вып. №3 (126), с.132-143.

93. Рубинштейн, С.Л. Проблемы общей психологии / Рубинштейн С.Л. – М.: Педагогика, 1973. – 424 с.

94. Сартр, Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Жан Поль Сартр. – М.: Изд-во АСТ, 2017. – 928 с.

95. Солодухо, Н.М. Понимание онтологического статуса небытия / Н.М. Солодухо. – Текст : электронный. – URL: https://izvestija.kgasu.ru/files/N1%285%292006/Soloduhov_126-128.pdf (дата обращения: 28.01.2022)

96. Супрун, А.П. Метапсихология: Релятивистская психология. Квантовая психология. Психология креативности / А.П. Супрун, Н.Г. Янова, К.А. Носов. - Изд. 3-е. - М.: ЛЕНАНД, 2010. – 512 с.

97. Тарт, Ч. Конец материализма / Ч. Тарт [пер. с англ. Н. Филонцевой] – М.: Постум, 2013. – 432 с.

98. Уилбер, К. Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия / К. Уилбер; Пер. с англ. под ред. А. Киселева. - М: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. - 412, [4] с. - (Тексты трансперсональной психологии).

99. Уилбер, К. Проект Атман; Трансперсональный взгляд на человеческое развитие / К. Уилбер; Пер. с англ. под ред. А. Киселева. - М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2004. - 314 с.

100. Уилер, Дж. А. Предвидение Эйнштейна / Дж. А. Уилер. [Пер. с нем. В.Г. Лапчинского], под ред. К.П. Станюковича. – М.: Изд-во «Мир», 1970. - 112 с.

101. Фейфел Г. Смерть – релевантная переменная в психологии / Экзистенциальная психология / Пер. с англ. М. Занадворова, Ю. Овчинниковой. –

М.: Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – с. 49-58.

102. Фёдоров, А. А. “ДУХОВНЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ” И МИРСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ (комментарии к статье Г.В. Ожигановой “Психологические аспекты духовности. Часть I. Духовный интеллект”) / А. А. Фёдоров. – Психологический журнал, 2011, том 32, № 4, с. 107–109.

103. Фихте И.Г. Сочинения (работы 1792-1801г.г.) / И.Г. Фихте. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. - 644 с.

104. Фок, В. А., Эйнштейн, А. и др. Можно ли считать, что квантово-механическое описание физической реальности является полным? / В. А. Фок, А. Эйнштейн, Б. Подольский и Н. Розен, Н. Бор // Успехи физических наук. – 1936. - т. XVI. - вып. 4. – С. 436-457.

105. Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. - СПб: Наука, 1995. – 633 с.

106. Франк, С.Л. Реальность и человек / Сост. П. В. Алексеев; Прим. Р. К. Медведевой. / С.Л. Франк. - М.: Республика, 1997. - 479 с.

107. Франк С.Л. Смысл жизни. - М., ООО Издательство АСТ. 2004. - 157 с. Код доступа: <https://e-libra.ru/read/85407-smysl-zhizni.html>

108. Фрейд, З. Мы и смерть / З. Фрейд // Танатология – наука о смерти / С. Рязанцев. – СПб.: Вост.-Европ. Институт Психоанализа, 1994. – с. 13-25.

109. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер. - М.: Республика, 1999. – 447 с.

110. Хайдеггер, М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2015. – 460 с.

111. Хаксли, Олдос. Вечная философия / Олдос Хаксли. – Москва: Издательство АСТ, 2018. – 480 с.

112. Хокинг, С. и др. Большое, малое и человеческий разум / Роджер Пенроуз, Абнер Шимони, Нэнси Картрайт, Стивен Хокинг; [пер. с англ. А. Хачо-яна под ред. Ю. Данилова]. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2008. – 191 с.

113. Хренников, А. Ю. Моделирование процессов мышления в р-адических системах координат / А.Ю. Хренников. – М.: ФИЗМАТЛИТ, 2004. - 296 с

114. Хренников, А.Ю. Введение в квантовую теорию информации / А.Ю. Хренников. - М.: ФИЗМАТЛИТ, 2008. - 284 с.

115. Шадриков, В.Д. Внутренний мир человека / В.Д. Шадриков. М., 2006. - 386 с.

116. Швейцер, А. Жизнь и мысли / Сост., пер. с нем. А. Л. Чернявского / А. Швейцер. - М.: Республика, 1996. - 528 с.

117. Шелдрейк Р. Новая наука о жизни/ Пер. с англ. Е. М. Егоровой. - М.: РИПОЛ классик, 2005. - 352 с:

118. Шеллинг. Ф. В. Й. Ранние философские сочинения / Пер. с нем., вступ. ст., коммент., примеч.: И. Л. Фокин. - СПб.: Алетейя, Государственный Эрмитаж, 2000 - 464 с.

119. Шопенгауэр А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа // Собрание сочинений: В 6 т. Т. 2: Мир как воля и представление: Т. 2 / Пер. с нем.; Под ред. А. Чанышева. - М.: ТЕРРА - Книжный клуб; Республика, 2001. - с. 386-425

120. Шредингер, Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? / Пер. с англ. А. А. Малиновского. – М.: РИМИС, 2009. - 176 с

121. Шредингер, Э. Мой взгляд на мир: Пер. с нем. Изд. 2-е. / Э. Шредингер. - М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. - 152 с.

122. Юнг, К.Г. Проблемы души нашего времени / К. Юнг. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 336 с.

123. Юнг, К.Г. Дух и жизнь. Сборник. / Пер. с нем. // К.Г. Юнг. – М.: Практика, 1996. – 560 с.

124. Юнг, К.Г. Сознание и бессознательное: Сборник / Пер. с англ. // К.Г. Юнг. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 544 с.

125. Юнг, К.Г. Об энергетике души / К. Г. Юнг. Пер. с нем. В.М. Бакусева. – 3-е изд. – М.: Академический проект, 2013. – 280 с.

126. Юнг, К.Г. Психологический комментарий / К. Г. Юнг. Тибетская книга мертвых // Пер. с англ. О.Т. Тумановой. – 2-е изд., испр. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2006. – с. 39-60.

127. Янкелевич, В. Смерть / [Пер. с фр.] // В. Янкелевич. – М.: Изд-во Литературного института, 1999. – 448 с.

128. Ясперс, К. О происхождении и цели истории // К. Ясперс. – Цюрих : Артемис-Верлаг, 1949. – 360 с.

Научное издание

ПРЫГИН ГЕННАДИЙ САМУИЛОВИЧ

СУБЪЕКТ И ЕГО РЕАЛЬНОСТЬ

(Неклассическая психология)

Монография

Редактор: Г.С. Прыгин

Дизайн обложки: Г.С. Прыгин

Издательство «Отечество»
420032 г. Казань, ул. Шоссейная, 22А

Подписано в печать 27.04.2023 Формат 60x84 1/16.
Бумага офсетная. Печать ризографическая.
Усл. печ. л. 13,2. Тираж 300 экз. Заказ № 0811/1.

Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии «Вестфалика» (ИП Колесов В.Н.)
420111, г. Казань, ул. Московская, 22. Тел.: 292-98-92
e-mail: westfalika@inbox.ru

Для заметок

Для заметок