



# **TRANSCENDENTAL PSYCHOLOGY**

**Reader  
Volume 3**

**Editor-originator  
RUBEN NAGHDYAN**

**YEREVAN  
“Lusabats Publishing House”  
2019**

# **ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ**

**Хрестоматия  
Том 3**

**Редактор-составитель  
РУБЕН НАГДЯН**

**ЕРЕВАН  
«Издательский дом Лусабац»  
2019**

УДК 159.9  
ББК 88  
Т 654

*Рецензенты:*

*Г.В. Акопов, доктор психологических наук,  
В.А. Мазиллов, доктор психологических наук,  
Г.В. Шукова, кандидат психологических наук*

**Р. Нагдян**

Т 654 Трансцендентальная психология. Хрестоматия / Ред.-сост. :  
Р.М. Нагдян.– Ер.: «Издательский дом Лусабац», 2019.  
Том 3. - 424 с.

В предлагаемом читателю третьем томе хрестоматии по трансцендентальной психологии продолжено представление стенограмм семинаров основателя трансцендентальной психологии А.И. Миракяна, на которых впервые обсуждались методологические вопросы нового подхода к изучению психических явлений и нового образа мышления. Основное же внимание в данном томе уделено тем теоретическим исследованиям, в которых заложены философско-психологические предпосылки формирования нового образа мышления в психологии, определяемого автором как трансцендентальная рациональность, дополняющая известную в современной философии науки классификацию типов научной рациональности. В эту часть книги вошли статьи известных философов и психологов прошлого и современности, демонстрирующие проявления трансцендентальной рациональности в смежных областях знания между философией и психологией.

Книга вызовет интерес у психологов и философов, интересующихся методологическими вопросами фундаментальных проблем психологии и философии науки.

УДК 159.9  
ББК 88

ISBN 978-9939-69-311-8

© Нагдян Р., 2019

## ОТ АВТОРА

В первоначальном проекте Хрестоматии предполагалось составление двух томов. Однако уже в процессе работы над ними появилась необходимость в составлении еще одного тома, так как мне показалось, что недостаточно полно раскрыта сущность нового (хорошо забытого старого) образа мышления, необходимого для создания и развития трансцендентальной психологии. Новый образ мышления, в одной из моих работ, получил название трансцендентальной рациональности, потому что именно такая система познавательных идеалов, основанная на априорных понятиях и синтетических суждениях, открывает путь к освоению реальности, выходящей за пределы объектно-субъектных отношений, и пониманию принципов устройства мира, закономерностей его эволюции и порождения нового. Приведенные выше характеристики познания совпадают со спецификой метафизических рассуждений. Поэтому трансцендентальная рациональность, открывающая возможности становления нового этапа в истории развития современной теоретической психологии, существовала с древнейших времен, являясь источником, причиной рождения и трансформаций мифов, религий и философии (метафизики). Следовательно, философская методология трансцендентальной психологии не нова, новизной является признание ее важности и необходимости для исследования психической реальности, для решения онтологических проблем психологии. Одним же из результатов развития этого направления будет возрождение философии психологии на совершенно новой – метафизической – основе.

Работа над Хрестоматией не могла быть реализована без содействия и поддержки коллег, исследования которых вошли в содержание томов Хрестоматии, поэтому всем им выражаю свою искреннюю благодарность, и в их числе рецензентам - Г.В. Акопову, доктору психологических наук, профессору; В.А. Мазилу, доктору психологических наук, профессору; Г.В. Шуковой, кандидату психологических наук, заместителю директора Психологического института РАО по научной работе. Особая благодарность Е.М. Ахвердян за тщательную подготовку рукописей всех трех томов Хрестоматии к изданию.

**РУБЕН НАГДЯН**

*Май, 2019. Ереван, Армения*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Уважаемые читатели, перед вами третий, завершающий, том Хрестоматии по трансцендентальной психологии – альтернативному принятой сегодня практике психологического исследования подходу к изучению психики. Предметом трансцендентальной психологии являются принципы порождения психической реальности, принципы организации порождающих психических процессов, в силу чего в данной области психологической науки существуют особые требования не только к методологии исследования, но и к образу мышления исследователя, овладевшего методологическим аппаратом трансцендентального уровня научной рациональности.

Если в первых двух томах Хрестоматии непосредственно представлены основные постулаты трансцендентальной психологии – как в контексте экспериментальных исследований порождающего процесса восприятия разных модальностей, так и посредством теоретического обсуждения/обоснования возможностей а-продуктного изучения психики, то тексты, собранные в третьем томе, выводят читателя за рамки собственно трансцендентального подхода и обращают его внимание на истоки формирования трансцендентальной научной рациональности в психологии, сложившиеся как в философии, так и в психологической науке. Трансцендентальный тип научного познания является, таким образом, не искусственным построением, а объективной необходимостью психологии как науки о природе психического, закономерным итогом ее развития.

Весьма характерно, что к обоснованию данного тезиса в Хрестоматии привлечены как исторические, так и современные тексты. Такие непререкаемые авторитеты как И.Ф. Герbart, У. Джеймс, В. Вундт, Г.И. Челпанов убеждают нас в том, что вне философской рефлексии, вне метафизического осмысления своих задач психологическая наука рискует превратиться в коллекцию фактов: нельзя в психологии, по словам Г.И. Челпанова, «ограничиваться только тем изучением, которое может доставлять непосредственный опыт».

Не отстают от классиков и наши современники (М.К. Мамардашвили, В.М. Аллахвердов, Д.Э. Гаспарян, С.Л. Катречко, С.А. Чернов), обращаясь к метафизической проблематике и демонстрируя возможности трансцендентального исследования в философии и психологии. При этом нельзя не отметить, что в современной философии трансцендентальный вектор познания («трансцендентальный поворот») вполне легитимен и метафизика активно возвращает свои некогда утраченные позиции. В психологической науке пока не так – но пример философии разве не обнадеживает? Обращение к метафизике позволило А.И. Миракяну обосновать свой трансцендентальный подход, А.В. Петровскому и М.Г. Ярошевскому – наметить пути разработки теоретической психологии, а современным психологам Р.М. Нагдяну, В.И. Панову – показать значение преодоления пределов реальности психических феноменов и понятийного пространства для познания фундаментальных законов психики.

Важным достоинством Хрестоматии является ее несомненная актуальность – в ней отражена текущая актуальная проблематика психологической науки в ее исторической преемственности и перспективах. Это, прежде всего, ключевая для самосознания психологии проблематика философии психологии и философских вопросов изучения



психики (В.А. Мазилев, В.В. Козлов). Это и поиски новых путей психологического познания, новых возможностей рефлексии познавательного опыта (В.Ф. Петренко, В.В. Кучеренко).

Огромная благодарность составителю Хрестоматии Рубену Михайловичу Нагдяну, собравшему под одной обложкой такой выдающийся научный коллектив, устремленный к единой цели – к расширению границ психологического исследования.

***Г.В. Шукова,***  
*ФГБНУ «Психологический институт*  
*Российской академии образования», Москва*

**ГЛАВА 1. НАЧАЛО (продолжение).**  
**БЕСЕДЫ О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ**  
**В ПСИХОЛОГИИ ВОСПРИЯТИЯ**

**Обсуждение с проф. В. В. Давыдовым статьи**  
**«О непосредственно-чувственном восприятии**  
**движения» и проспекта книги**  
**«Проблемы константности восприятия»<sup>1</sup>**

УД 121 12.04.78

В обсуждении приняли участие: В.В. Давыдов (В. Д.), А.И. Миракян (А. М.), В.И. Козлов (В. К.), В.И. Панов (В. П.), Н.Л. Морина (Н. М.), А.М. Зальцман (А. З.).

В. Д. — Твоя статья — значительная работа об отражении вообще и о психологических проблемах отражения, в частности. Это не просто слова, статья мне действительно понравилась. Прежде всего, понравились три четко сформулированных принципа традиционного подхода к проблемам чувственного отражения. Это важно, но в этом, и недостаток, уважаемый Миракян. Если я правильно понял, основная теоретическая посылка заключается в том, что во всех классических теориях восприятия процесс восприятия рассматривается с точки зрения либо субъективно-описательных, либо физико-геометрических заданных свойств объектов, пред-

---

<sup>1</sup> А.И. Миракян «Контурсы трансцендентальной психологии». – М., издательство «Институт психологии РАН», 1999. - С. 81-111.

ставленных уже через логику и продукт восприятия. Думаю, я правильно сформулировал?

А. М. — Да, правильно.

В. Д. — Этому ты противопоставляешь процесс непосредственно-чувственного отражения. Вообще эта проблема известная. В частности, в нашей лаборатории мы исследуем аналогично — процесс усвоения понятий, в том числе математических. Это проблема числа. Детям число дается как понятие. Нами показано, что число вводится как сформировавшееся понятие посредством признаков, присущих готовому понятию. Основной пафос наших исследований состоит в следующем. Необходимо раскрыть происхождение понятия числа, выявить, как оно приобрело эти признаки, как получило эту форму, содержание. И вот исследуя, из чего оно происходит, каковы этапы его развития, мы обнаружили совершенно другие признаки и другие количественные характеристики, нежели те конечные признаки, на которые человек ориентируется, сталкиваясь с готовым понятием. Парадокс здесь в следующем: хотите получить число — нужно начинать с величины; хотите получить взаимнооднозначное соответствие — должны начать с кратного отношения. То есть с совершенно другой действительности, хотя в результате вы получите некоторые относительно устойчивые характеристики и взаимоотношения количеств, которые называются в математике числом. В какой-то степени в этом есть аналогия с вашими рассуждениями.

А. М. — По-видимому, аналогия в том, что и вы рассматриваете происхождение понятия, историю его возникновения, и мы ищем подобное.

В. Д. — Но мне показалось, что, прежде чем приступить к характеристике продукта восприятия, необходимо проанализировать историю этого процесса восприятия. Это не бог весть какое открытие, но здесь есть важная мысль. Исследуя непосредственно-чувственное отражение, образ, вы имеете дело с такими сферами действительности и при-

знаками этой действительности, которые не совпадают и с чувственными данными, и с признаками сформировавшегося образа. Человек получает образ на основе одних признаков и свойств действительности, а образ, непосредственно формирующийся, имеет другие признаки и характеристики. Поэтому образ в его геометрическо-временных характеристиках не совпадает с тем, на что человек реально ориентируется, чтобы построить этот образ. Сформулированные в статье положения говорят о том, что анализ восприятия величин и, в частности, восприятия движения основан на том, что уже понято, даже на понятийно оформленных характеристиках образа, и, в соответствии с этими признаками уже готового образа, анализируются процессы восприятия, причем в значительной степени физико-физиологические. Словом, это то, что ты сформулировал как три основные установки, предположения.

А. М. — Исходные положения.

В. Д. — Да, положения. Но тогда сразу возникает следующий общий вопрос: каков принцип расхождения признаков конечного продукта — образа объекта и тех признаков, тех свойств объекта (той же величины, того же движения), которые служат субъекту основой для построения этого образа. В чем принцип несовпадения этих признаков? Традиционная психология, изучающая процесс восприятия, может спросить: на что вы опираетесь, ориентируясь на конечный образ, на какие признаки? Она-то может их описать, хотя и разделенно, абстрагированно, а на что опирается непосредственно-чувственное отражение? Другого ли рода эти признаки, другая ли действительность? Тем более, что ты вводишь принцип образования отношений, приводящих к конечным образам.

С этой точки зрения, в статье очень оригинально описывается иллюзия. Я бы сказал, что ты описываешь иллюзию, как незакончившийся в силу ряда условий процесс создания отношений. Когда определенные условия не дают нормаль-

но закончиться этому процессу, тогда возникает иллюзия. Но тогда я ставлю такой вопрос: традиционная психология ориентируется на какое-то свойство «А» и продуктивные характеристики процесса восприятия, вы же исследуете сам процесс восприятия через поиск отношений, конструкций, а признаки отношений не совпадают с конечным продуктом. Что в таком случае это за признаки? У вас есть принцип расхождения? То, на что опирается непосредственно чувственное отражение и ситуационное, просто ситуационное, восприятие. Ты указываешь и даже иллюстрируешь это расхождение. А какой принцип расхождения? Я, например, знаю его в понятийной области, могу сформулировать этот принцип. В самой действительности можно выделить всеобщие характеристики данной области, которые могут быть зафиксированы лишь временем движения и указывают тип движения и тип преобразования. Есть особый процесс воплощения этих всеобщих признаков в их частные особенные индивидуальные проявления. И эти частные, уже знаковые проявления служат основой тех принципов, которые проецируются в понятие числа.

А. М. — Понятно.

В. Д. — У меня всегда есть расхождения между всеобщим и особенным в объекте для того, чтобы на этом различии построить процесс перехода и, следовательно, порождение понятия. Там, где мне дают какие-либо признаки, которые имеют особенную форму — это результативные признаки. Что за ними лежит, ориентация на какую более широкую область всеобщих признаков породила эти частные, как человек пришел к порождению этих частных признаков и к преобразованию объекта по всеобщим характеристикам? Поэтому меня, например, интересует прежде всего величина, а не число, какие действия конституируют величину. Но затем, выделив признак величины, человек попадает в ряд ситуаций, где он может вывести из признака величины некоторые особенные формы взаимоотношений, которые при определенном зна-

ковом оформлении дают число. Когда эти частные характеристики числа выделены, они сами онтологизируются, — и это, по-моему, сходно с вашими, — они получают свою натуральную характеристику. Например, сколько думают, когда думают число «пять»? Это отношение онтологизировано, значит — нисколько. Но словесная единица может получить натуральное представление в любой отдельности, в данном случае — в отдельностях пяти пальцев. Но всеобщей основой является не отдельность, а отношение отдельности к отдельности. При изменении метрического отношения любая вещь может получить любые числовые характеристики. И возникает вопрос: а как же эти частные числа получились? Для этого нужно понять всеобщие основания этих величин. Вначале они не имеют числовых характеристик, а потом получают. И тогда мне ясно, что процесс происхождения понятий всегда есть очень своеобразный переход от всеобщих характеристик количественных отношений к частным, от одних типов общих количественных отношений к более частным отношениям. Для меня процесс отражения числовых характеристик есть процесс, у истоков которого — одни признаки и действия с объектом, а заканчивается фиксацией других признаков и характеристик объектов, то есть всегда имеет место переход от системы одних признаков, свойств и отношений к другим. Поэтому сказать, что есть число по конечному продукту, я не могу. Это можно сделать при отождествлении числа с частной формулой и частными признаками, имеющимися в числе, но игнорируя при этом происхождение этих частных свойств, в частности, игнорируя величину. Вообще, можно игнорировать и всеобщие основания величин, и т. д. Но, если вы предлагаете какие-либо основания порождения непосредственно-чувственного отражения, спрашивается, каково происхождение этих признаков применительно к понятию величины и к движению тел? Если у субъекта еще нет образа движения, на какие свойства реального движения опирается понимаемое по-вашему непо-

средственно-чувственное отражение, для того чтобы потом породить образ движения? В образе визуально представлено движение, фиксированы одни свойства, а процесс непосредственно-чувственного отражения соотносится с другими свойствами, другими отношениями. Какими? Каковы принципы расхождения? Вот о чем я хотел бы спросить.

А. М. — Ясно.

В. Д. — Поэтому — согласно сказанному выше — ты напрасно не отметил, что Леонтьев употребляет термин «постулат непосредственности».

А. М. — Я использовал это в другом месте.

В. Д. — Да, но какие признаки позволяют обнаружить в этом постулате непосредственности установку традиционной психологии чувственного отражения? Признаки, выраженные в образе? Но, я повторяю, вопрос в другом: каково соотношение признаков, выступающих в готовом образе, и тех свойств действительности, с которыми имеет дело непосредственно-чувственное отражение, если иметь в виду, что непосредственно-чувственное отражение вы связываете с какой-то действительностью, отличной от той, которая фиксируется в уже готовом образе. Это основной вопрос. В частных характеристиках ты отвечаешь на него, но это же надо сформулировать с самого начала — в лоб. Теперь следующее. Ты говоришь: «... так как психическое отражение в процессе функционирования человека выступает в его уже отраженной законченной форме, т. е. в форме объекта с теми его свойствами и отношениями, которые необходимы для действия с этим объектом...». Это аналогично моим рассуждениям о числе: в форме объекта и тех его числовых свойств, которые образуются у человека...

А. М. — Можно сказать, в форме понятий.

В. Д. — Да, «...то процесс отражения объекта, имеющий какие-то свойства и закономерности, приводящие к отражению свойств объектов, остается закрытым. И отражающему человеку, знание этих закономерностей не нужно, так как

человеку важна результативность». Это все ясно. Но я хочу поймать тебя на слове: «имеющий какие-то свойства и закономерности, приводящие к отражению свойств объектов». Ты говоришь «какие-то», а я утверждаю, что это не «какие-то» — другие — свойства и закономерности, а особые, и у них есть закономерная связь с тем, что уже отражено.

А. М. — Было отражено в законченном виде.

В. Д. — Да. Ты говоришь, что это остается закрытым. Правильно, потому что субъект всегда непосредственно имеет дело с Уже отраженным. Это закрыто от исследователя, что ты и объясняешь на примере константности-аконстантности, но выражение «какие-то»...

А. М. — Не понятно.

В. Д. — Не только не понятно, ты снимаешь вопрос. Ты можешь употреблять выражение «какие-то» только по отношению к тому, что открыто, а не закрыто, отметив, что потом раскроешь содержание, но...

А. М. — Нет, речь идет не об этом, но о принципиальном представлении.

В. Д. — Так же, как, употребив это «какие-то» ты хотел сказать, что есть свойства и закономерности, лишь приводящие к отражению этих свойств, строящих процесс. Но надо охарактеризовать это свойство в общем теоретическом плане, когда вы говорите, что оно закрыто и для отражающего человека, и для исследователя психического отражения, имеющего дело с уже готовыми продуктами отражения. Если оно закрыто, то в чем принцип отношения к открытому. Притом, имей в виду, что это проблема, над которой в свое время бился Рубинштейн. Помнишь?

А. М. — Да.

В. Д. — Свойство, имплицитно содержащееся в других закрытых и открытых свойствах и отношениях, он считал важнейшим моментом процесса мышления. Читая статью, я постоянно задавал себе вопрос: четко ли отделил уважаемый автор непосредственно-чувственное отражение и процесс



построения (отражения) продукта от проблемы процесса порождения образа из уже ставшего образа. Это разные типы действительности, но они, конечно, функциональны, потому что одни и те же свойства в одной ситуации уже войдут в образ, а в другой — будут лишь основанием для построения этого образа. Между прочим, размышляя над смыслом русской поговорки «В огороде — бузина, а в Киеве дядька», понимаешь, что изображенная в ней ситуация, при всей ее нелепости, аналогична положению исследователя-психолога. Он должен описать характеристики образа — это дядька, а для того, чтобы прийти к этому дядьке, он должен начать с бузины в огороде.

А. М. — И что же делать?

В. Д. — В принципе процесс непосредственного отражения строится с «бузины», а в образе, как результате процесса отражения, фиксируется «дядька». Позвольте, что же между ними общего? А ведь это принцип построения современной науки, потому-то со мной и воюют из-за понятия числа. Мне же это число нужно, как рыбе зонтик. Я говорю, что если хотите сформировать понятие числа, не начинайте с числа. Вы хотите получить «в Киеве дядьку» — начните с бузины! Я объясняю, что эта «бузина» — всеобщая характеристика количественных отношений, и только из нее рождается «дядька». Если я начну непосредственно с «дядьки», то не увижу процесса — процесса отражения, я увижу только его продукт, другую логику движения нежели движение построения продукта.

А. М. — Получения продукта, построения продукта.

В. Д. — Ведь коварство принципа непосредственности заключается в том, что в нем образ непосредственно совпадает с действительностью.

А. М. — Изоморфизм. Гносеологическое понимание вопроса.

В. Д. — Да. Но понятия изоморфизма нет, быть не может, ведь человек через образ имеет свойство с вещами через

это свойство, которое непосредственно в образе скрыто. Это парадоксальная ситуация, поэтому я так подробно на этом останавливаюсь. Действительно, это нетерпимая для психолога ситуация. Вы хотите понять, что такое восприятие величины, — изучайте, как эта величина дана в непосредственном восприятии. Отсюда идиотский вопрос: а переводя на сетчатку, что это, к чему относится? К вашему образу никак не относится. Из чего исходит глаз в работе с величиной равно- и разноудаленных объектов для того, чтобы потом сами изображения сделать средством ориентации в этих свойствах? Здесь сетчатка является не столько фиксатором свойств объектов, сколько способом ориентации в этих свойствах.

А. М. — Это у нас есть.

В. Д. — Это есть. Я объясняю, почему это нетерпимо. Далее. Ты все время акцентируешь внимание на различии этих процессов. Мне кажется, об этом можно сказать только один-два раза, если четко развести процесс непосредственного отражения и процесс, протекающий уже при наличии образа, принятого в идеальной форме. Ты прямо говоришь, что они ориентированы на разные слои действительности. Я цитирую: «...Восприятие движения или покоя, независимо от уровня отношений между ними, — всегда объект, подлежащий восприятию, выступает в форме его объективных качеств как уже воспринятых, отраженных, имеющих идеальный облик». Правильно, но надо уточнить: есть объект, подлежащий восприятию, но все-таки уже данный восприятию. Понятно, если он не дан, его просто как бы нет перед субъектом.

А. М. — А кем и как дан? Вот это и есть интересующий нас вопрос.

В. Д. — Конечно. Если он уже подлежит восприятию, значит начало процессу отражения положено. Но в обычных условиях (и это критикуемая тобой точка зрения) этот объект, подлежащий восприятию, выступает в форме его объек-

тивных качеств как уже воспринятых. Повторяю, для того, чтобы тебе постоянно не повторять одно и то же, это надо показать — ты пишешь: «...в каких свойствах и закономерностях дан объект, лишь подлежащий восприятию, в отличие от свойств и закономерностей такого объекта уже отраженного». И — чистая психология с этого и начинается — «каковы переходы от одних свойств к другим». Поэтому, если бы меня спросили, что доказывает, как теоретик, Миракян, я бы сказал: он доказывает различие объекта, подлежащего восприятию, и объекта, уже выступившего в форме образа. Теперь мы подходим к основному вопросу. Обострив момент особенности объекта, подлежащего восприятию, но еще не воспринятого, я должен оценить с точки зрения логики восприятия соотношение его системы свойств, качеств, отношений (т. е. лишь подлежащей отражению) и уже отраженной системы свойств. Но надо использовать не абстрактную логику восприятия, а соотносить ее со свойствами объекта...

А. М. — ...через продукт.

В. Д. — Через продукт? Но подожди, я в продукте ничего не пойму, если не буду знать, как воспринимал и что делал с объектом, вначале лишь подлежащим восприятию. Если я хочу изучить процесс построения образа, я должен понять, как происходит переход от одних свойств к другим. И тогда я поступаю как психолог: я начинаю описывать, что такое объект, лишь подлежащий восприятию; что такое процесс восприятия этого объекта, а затем и свойства того же объекта, но уже данного в восприятии. И здесь рушится объективистская логика, потому что смещения свойств и переходы от одного свойства к другому я хочу рассмотреть с точки зрения требований процесса восприятия. С самого начала в анализе процесса восприятия я руководствуюсь законами восприятия в связи со свойствами объекта, поэтому чисто объективная логика исчезает, когда объект раскрывается безотносительно к восприятию. Для меня (вот на чем я настаиваю) принцип различия свойств объекта, лишь вступающего

в процесс восприятия, и свойств объекта, уже выступившего из восприятия, есть начало психологии вообще и в данном случае психологии восприятия, в частности. Указав принцип расхождения этих свойств, я одновременно указываю область возникновения образа этих свойств, я одновременно указываю область возникновения образа. Образ возникает при переходе от свойств, детерминирующих непосредственно-чувственное отражение, к свойствам, фиксированным в образе восприятия. При этом переходе, я имею дело...

А. М. — ...с психологическим процессом.

В. Д. — С психологическим процессом, субъективным процессом.

А. З. — Это противоречит одному из традиционных постулатов.

В. Д. — Нет. Это бьет по одному из постулатов.

А. З. — И одновременно попадает в один из традиционных постулатов.

В. Д. — Не знаю. Вообще-то считать твой текст идеальным очень трудно.

А. М. — Тем более написан он как эскиз.

В. Д. — Но зачем же давать эскиз?

А. М. — Для того чтобы посмотреть, что получится.

В. Д. — Вот и смотри. Ты все время устраиваешь персеверации формулировок. Я всегда считал, что должны быть инварианты, чтобы схватить суть дела. Например, ты говоришь, что предпосылка, положенная в основу традиционного изучения восприятия движения, непригодна для этой цели, так как представляемые формы объекта, выступают тогда в качестве идеального уже воспринятого движения или покоя, характеризующего объективное движение, неподвижность. Ты противоречишь в этом утверждении сам себе. И вот в чем: ты опять и опять развиваешь идею, что нужно различать идеальное, характеризующее уже воспринятое движение, и нечто другое, что еще не приобрело форму идеальности и характеризует движение невоспри-

нятое. Но, если придерживаться твоей же логики то, когда движение не воспринято, оно может быть, чем угодно, следовательно, о нем ничего сказать нельзя, и надо абсолютизировать позицию наблюдателя в науке, чтобы можно было говорить об объектах независимо от процесса восприятия. Это значит, что объект, подлежащий восприятию, вводится с точки зрения возможности восприятия, и мы имеем характеризующее его объективное движение или неподвижность объектов. Какая же это объективность? Когда ты начинаешь говорить о воспринятом движении или покое, характеристиках объективного движения или неподвижности самих объектов, то тем самым ты уничтожаешь необходимость психологического анализа.

А. М. — Да.

В. Д. — Здесь не может быть объективных свойств движения или неподвижности. Здесь может быть свойство объекта, представленное в начале непосредственно-чувственного отражения, следовательно, уже связанное с восприятием. Затем ты переходишь к характеризующему объект образу, в основе образования которого лежит специальный процесс восприятия. Ты никак не можешь охарактеризовать образование так называемых объективных свойств предметов в процессе восприятия, если не поймешь эти свойства как детерминирующие переход самого процесса отражения от его непосредственно-чувственной формы к законченной форме образа. Понятно?

А. М. — Понятно, Василий Васильевич, вы очень хорошо поняли нашу мысль.

В. Д. — Если же ты хочешь говорить о неких объективных свойствах объекта через величину или движение, то, пожалуйста, говори. Но это не имеет никакого отношения к процессу восприятия. Есть такая позиция? Есть. Разумно-рассудочная позиция, когда рассуждение об объективных свойствах объектов ведется так, будто эти объекты, их величина и движение существуют сами по себе вне человека,

а свойства объектов характеризуются безотносительно к сознанию. Ведь это проблемы, поставленные еще Кантом. На примере восприятия, конкретизируя через константность и аконстантность, ты подходишь к проблеме, которая действительно очень остро была сформулирована Кантом: можно ли воспринимать, мыслить, анализировать вещь в себе. Ведь это всегда происходит через продукт познания.

А. М. — Поэтому Кант не рассматривал психологический процесс отражения как таковой. Он не занимался этим.

В. Д. — Правильно. Кстати, замечу, что мне не нравится твой способ формулировки проблемы; адекватной, острой терминологии ты все же не используешь. Есть верные термины: «образ восприятия», «продукт», но не очень удачно использование непосредственно-чувственного восприятия при обозначении некоторой втянутости объекта восприятия в процесс восприятия. Потому что могут спросить, что же, образ дан непосредственно, ведь он опосредован? Правильно, ты это и показываешь, анализируя процесс: конечно опосредованно, через образование определенных отношений. Но термины, термины...

А. М. — Понятно, Василий Васильевич.

В. Д. — Вот ты критикуешь традиционное понимание: «Таким образом, какой бы уровень изучения восприятия движения мы ни брали, этому уровню отражения приписывается уже отраженно законченная форма нашего представления об объекте, подлежащем восприятию». Это твоя принципиальная позиция, ты опять демонстрируешь свой подход к делу. Но, уважаемый Миракян, что же, разве мы процесс восприятия не изучаем?

А. М. — Наталья Ивановна Чуприкова так и говорит.

В. Д. — Это же одна из общих проблем диалектики. Когда Ленин утверждал, что о движении можно говорить, но не изучать его, он прямо сказал, что можно представить движение как совокупность результатов моментов движения.

А. М. — Да, это по поводу апорий Зенона.

В. Д. — Да, но вопрос в том, как существует движение через его возможность. Довольно мистическая фраза, если не учитывать ее философский смысл. Вы говорите, что исследуете процесс. Исследуете, но как при этом вы рассматриваете сам процесс? Изучаете микроэтапы, характеризуя свойства объекта восприятия с точки зрения микропродукта. Продукта! Вы анализируете процесс восприятия по все той же — традиционной — логике, только дробя общий принцип: не конечный, а промежуточный продукт, и используете свойства, данные не как основа построения образа, а уже как результат. Я процитирую: «Таким образом, какой бы уровень изучения восприятия движения мы ни брали, этому уровню отражения приписывается (!) уже отраженно законченная форма нашего представления об объекте, подлежащем восприятию». И в этой фразе ты вновь попадаешь в ловушку: тебя поймала наша грамматика. Ты критикуешь сторонников традиционного подхода (например, Чуприкову). В чем ты полагаешь суть их позиции? «Уровню отражения приписывается уже отраженно законченная форма нашего представления об объекте, подлежащем восприятию». Это твоя фраза. Объект лишь подлжит восприятию, а уже исследуют представление об отраженно законченной форме. Ты упрекаешь их в этом, так?

А. М. — Да.

В. Д. — Т. е. ты утверждаешь, что объект, подлежащий восприятию, нельзя путать с этим объектом, уже данным в отраженной законченной форме. Нет, не сам образ, а объект. Опять возвращаюсь к тому, с чего начал: объект — одно, когда еще подлжит восприятию, и объект — нечто другое, когда акт восприятия уже произошел. Это разные объекты. Нам скажут — Позвольте, позвольте: как разные, это один и тот же объект, а если он один и тот же объект, значит в нем есть много разных предметов; с какого предмета в одном и том же объекте начинается восприятие, такой объект ему и соответствует. Т. е. какой предмет соответствует объекту, данному до

реального, до развернутого восприятия, и каким предметом это заменяется, когда этот же объект уже приобрел в восприятии отраженную законченную форму.

Можно сказать, что это разные объекты, а можно — что один объект, но в разных формах. Тогда будь добр показать своеобразие отраженно законченной формы и чисто формально не отраженной формы.

А. М. — Ясно.

В. Д. — Я исхожу из твоих собственных положений. Ты упрекаешь уважаемых сторонников традиционной точки зрения, говоря, что давно логически известно: нельзя через микроинтервалы образования продуктов описывать сам процесс получения продуктов. Получение продукта не есть сумма...

А. М. — ...частей.

В. Д. — Изготовления частей. Рассуждения об этом мы встречаем и у Ленина.

А. М. — Там имеются в виду другие закономерности, другие принципы.

В. Д. — Ты сформулировал это? Если ты начинаешь теоретическую критику, то будь добр показать, какие у тебя аргументы. Во-первых, какой принцип различения предметов, соответствующих одному и тому же объекту, ты выдвигаешь? Это различение предметов одного и того же объекта соответствует логике процесса восприятия, закономерностям процесса восприятия, потому что один предмет — это лишь начало процесса восприятия, одни свойства и одни закономерности построения этого предмета, выделения его из объекта, а в конце процесса восприятия — другой. Вы интересуетесь целостностью этого процесса, а не суммой отражения частей. Что такое целостность? Что воспринимается как целостность и что это за целостность, которая обеспечивает переход от исходного предмета данного объекта к конечной форме? И так далее. При знакомстве с твоей критикой традиционной точки зрения образуются десятки вопросов. При-



чина их прежде всего в недостатках изложения: нет четкой формулировки твоей антитезы традиционной точке зрения. Сформулированные тобой принципы, основанные на постулате непосредственности, — это настолько серьезные вещи, что нельзя их только называть и критиковать, надо предельно четко и остро выдвигать собственные положения, как антитезу традиционным позициям. Вот как я понимаю одну из таких антитез: для того чтобы показать, что процесс восприятия не может исследоваться с точки зрения разных уровней отражения, когда каждому уровню приписывается уже отраженно законченная форма представления об объекте, ты должен различать один объект и разные предметы в нем и должен показать, какова принципиальная закономерность различения предметов одного объекта. Тем самым я конституирую изучение процесса восприятия. Твоя терминология не очень удачна — не позволяет выделить основной принцип физикализма: анализ логики отраженно законченных форм дробности через свойства самого объекта, через свойства самого движения.

А. М. — Ну, это же Пиаже делает.

В. Д. — Через свойства самой величины. Анализируя процесс построения результата восприятия, когда один предмет переходит в другой в соответствии с логикой процесса восприятия, я не могу ничего сказать о логике перехода от одного образа — нет, предмета — к другому. Один из них дан непосредственно, отражается, а другой дан уже в готовом виде, и в нем ничего нет от процесса восприятия. Следовательно, не в физикалистских качествах анализа, а в логике процесса восприятия. И здесь мы подходим к формулировке проблемы исследования. Вы не можете логику смены предметов изучать без изучения самого процесса восприятия. А процесс восприятия как процесс вы не можете изучать как развивающийся, становящийся, не используя продукт. Синтезировав эти требования, мы получаем ту психологию, которая апеллирует принципом деятельности. Принцип деятельности оз-

начает то, что в философии было сформулировано Марксом: объект нужно брать в субъективной форме, форме созерцания. Форма созерцания означает, что объект вводится в его результативно-конечно-непосредственно-воспринимаемой уже отраженно законченной форме. Нужно брать его субъективно, так, как этот объект выступает для субъекта в его субъективной форме; как он от одного предмета данного объекта переходит к другому в его уже законченной форме; как объект, существующий не независимо от субъекта, а детерминируемый и в своих исходных формах, и в конечном восприятии логикой субъекта. И вот совмещение логики объекта и логики субъекта есть то, что называется Деятельностью; это есть два важнейших положения, связанные Диалектической логикой, теорией Юдина. Ты разрабатываешь, к счастью, эту проблематику на частном узком отрезке. Но все трудности, испытываемые теорией деятельности, не миновали и тебя. Конечно же, это трудности анализа конкретного предмета восприятия, константности и аконстантности восприятия движения. Но без ориентации в общих средствах преодоления принципиальных трудностей этих конкретных задач не решить. Я считаю, ты очень хорошо показал, что традиционная трактовка эмпирико-теоретического сознания предполагает представленность в нем в уже упорядоченной форме свойств самой действительности. Я задаю тот же вопрос и опять в твоей логике: а кто упорядочивает? Объект упорядочивает? Ничего подобного! Например, Пиаже точно понимает, что упорядочивает субъект. Но и тебе надо сказать, что упорядочивает, систематизирует только субъект, и, следовательно, объяснить, как он уходит из хаоса. Этот вопрос сейчас стоит остро. Что есть восприятие, как не придание форме хаоса формы порядка?

А. М. — Это у нас называется движением от-глобальности к упорядоченности.

В. Д. — Да, но я бы обострил формулировку: от хаоса, тоже имеющего свою логику. Думать, что хаос — это абсо-

лутный хаос, — наивно. Поэтому я бы спросил, что такое процесс восприятия в широком смысле и мышления как особой формы восприятия.

А. М. — Только оно осуществляется через понятия.

В. Д. — Да. А при превращении хаоса в упорядоченность, что должно являться упорядоченностью? Сам объект? Чепуха! Форма упорядоченности есть выражение субъективных средств.

А. М. — Да, и здесь теория деятельности как раз и включается в это содержание. Мы так понимаем.

В. Д. — Правильно, так у тебя и написано. По сути вся твоя критика традиционной психологии восприятия есть изложение трудностей проблемы психологии деятельности. Лишь термин замените — восприятие на мышление — и ничего в остроте суждений...

А. М. — Не меняется.

В. Д. — О! Вот это я и хотел показать. Не меняется! Может быть, только некоторые детали. Словом, речь идет не только о собственно психологии восприятия. Ты пишешь, что не только традиционная проблема восприятия движения, но и все проблемы, относящиеся к процессам непосредственного отражения, построены аналогичным образом. Но если таковы все проблемы восприятия, значит, это проблемы образа. Во всех проблемах восприятия есть проблема образа. Т. е. ты, охватив лишь небольшую область проблем и владея конкретным материалом, показываешь глубокую противоречивость и несоответствие подлинным возможностям восприятия той модели восприятия, которую предлагает традиционная психология. Кстати, о твоём пренебрежительном отношении к исследованию нейронов-детекторов. Ну, это уже крайнее редуccionистское проявление физикализма. Но дальше ты опять интересно пишешь: «...а в кибернетике построили проблему распознавания образов на основе разных математических способов описания этих заранее отраженных...». Очень хорошо, уже заранее отражено, построено, упорядочено.

А. М. — Давайте посмотрим, как отражено.

В. Д. — Давайте посмотрим. Но проблема уже исчезла. С точки зрения психолога, если уже упорядочено, то исчез процесс, являющийся предметом его анализа. Поэтому здесь ключевое слово «заранее». Если уже заранее отражено, так и изучайте его, как уже упорядоченный и рассудочно выраженный мир, который вы познаете. Но тогда, действительно, нет человека, тогда можно его заменить кибернетической машиной. Человек ведь имеет дело с объектами, элементы которых заранее не отражены, заранее не упорядочены и т. д. Между прочим, эта проблема и есть основная проблема Гуссерля. И снова ты пишешь: «При традиционном изучении процесса отражения непосредственно- чувственный акт восприятия берется в его уже отраженной идеально-упорядоченной форме как выделенное свойство, имеющее метрическое пространственное описание». Это важная фраза, это значит, что в непосредственной форме отражения другая метрика пространственно-временных свойств, нежели в образе.

А. М. — Ясно, так вы поняли эту фразу.

В. Д. — Конечно. Смещение, изменение метрики пространственно-временных описаний и есть предмет психологии. Изучение исходного предмета данного объекта, лишь вступающего в процесс восприятия, предполагает одну метрику, одно пространство и время; а если я изучаю, как эти предметы меняются, приходят к продукту через любую дробность, то продукт, фиксирующий какие-то свойства объекта в конечном предмете этого же объекта, имеют другую метрику, т. е. другое пространство и время.

А. М. — Это и есть объект изучения психологии.

В. Д. — Именно это есть область изучения.

А. М. — Область изучения психологии.

В. Д. — Каким образом объект меняет свои предметные характеристики, как изменения этих предметных характе-

ристик выражаются в изменении метрики пространственно-временного описания? Это и есть предмет психологии. Нам могут возразить, что не только психология. Ведь вы берете это изменение безотносительно к процессу восприятия. Тогда вы физик или геометр.

А. М. — Тогда в чем же отличие кибернетики, изучающей как раз это изменение?

В. Д. — Кибернетика изучает безотносительно к субъекту восприятия.

А. М. — Но ведь интроспективно его учитывает.

В. Д. — В зависимости от степени такой интроспекции кибернетики становятся философами и психологами.

А. М. — Бонгард, Браверман.

В. Д. — Назвав их кибернетиками ничего не объяснишь. Потому что можно называться кибернетиком, но при изучении изменения метрик выступать одновременно и психологом, и логиком.

А. М. — И кибернетики в сто раз лучше описывают этот процесс изменений, чем психологи. Но тем не менее они не могут создавать технический эквивалент человеческому восприятию. Например, индекс на конвертах нужно писать по трафарету, чтобы машина могла опознать его.

В. Д. — Действительно, кибернетик может гораздо точнее, чем психология, описать логику изменения метрик только по одной причине: он знает многообразие этих метрик.

А. М. — Да, благодаря математике.

В. Д. — Точно, а психолог не знает.

А. М. — Но оба используют отраженный продукт.

В. Д. — Использование обоими отраженных продуктов, ты охарактеризовал в статье. Кибернетики красиво дробят эти уровни, понимают, что на каждом уровне своя метрика. Единственное, чего они не могут сделать, сколько бы уровней ни вводили, это показать сам процесс перехода одной метрики в другую, потому что используют уже отраженные, законченные продукты.

А. М. — Как физиолог не может объяснить, почему стакан находится вне субъекта, если он отражен в мозгу. Это аналогичная проблема. Но дело в том, что делает психолог, изучая ее.

В. Д. — Психолог изучает не только смену законченно-отраженных предметов, он показывает возможности и средства таких переводов.

А. М. — Превращений.

В. Д. — Через действия, различные действия, которые изменяют отношения и в этих превращенных отношениях меняется метрика.

А. М. — Между прочим, кибернетики тоже использовали разные виды движений. Даже изучали движение при игре в покер.

В. Д. — Может быть кибернетик в этом случае более психолог, я не отрицаю этого. Дело не в названиях. Мы хотим понять, что является областью изучения психологии. Теперь поговорим конкретно. О своей любимой константности-аконстантности ты пишешь: «...из сказанного видно, что логика выявления феномена константности восприятия и изучение способов постановки проблем в отношении его механизма построена на основе вышеуказанных трех исходных постулатов эмпирического сознания». Т. е. анализ эмпирического содержания должен быть основным в твоём изложении.

А. М. — Да, это главное.

В. Д. — Тебе надо показать, что сам феномен константности можно выявить по-разному — в зависимости от исходных принципов; надо показать, что сама логика выявления данного феномена определяется этими тремя основными постулатами эмпирического сознания. Вот тогда твоя работа будет не только экспериментальным, но и теоретическим достижением, очень важным для психологии, да и не только психологии. Тогда можно будет с полным правом утверждать, что созерцание феномена константности находится в зависи-

мости от того, какими исходными постулатами пользуются различные психологические школы при выявлении этого феномена. Поэтому незачем ссылаться на некий абстрактный факт константности. То, что за ним лежит, зависит от логики — я цитирую тебя — выявления самого феномена.

А. М. — И это как раз и обуславливает редукционизм традиционных объяснений.

В. Д. — Иллюстрирует важнейшую связь исходных постулатов с методикой эксперимента как средством выявления феномена.

А. М. — И предполагает исследование физиологических механизмов.

В. Д. — Для меня нет обычного традиционного понимания Физиологии, даже если изучается нервный процесс, но с точки зрения того, как, каким путем меняется метрика пространственно-временных характеристик объекта, — это уже психология.

А. М. — Физиологи тоже берут константность как феномен и изучают механизмы его реализации.

В. Д. — Да, но они берут его из другой сферы и пытаются объяснить константность предметного восприятия через фоторецептивность. Далее, ты подчеркиваешь очень важный момент, говоря о том, что в обычных условиях возникает абстрактный, обособленно существующий, абсолютный феномен восприятия.

А. М. — Корни его в гносеологическом понимании психологических принципов.

В. Д. — Ты пишешь, что для понимания содержания процесса непосредственно-чувственного отражения мы не можем опереться на уже воспринятые результаты отражения при физико-математической форме выражения соотношения между самими результатами, как это делается при традиционном анализе восприятия движения, константности величин и т. д. Ага! Вот, смотрите! Традиционное изучение восприятия движения, константности безразлично к математической или

физической форме выражения соотношения. Смена метрик во главу угла не ставится, хотя и наблюдается «...так как уже воспринятые данные упорядочены нашим сознанием...». А если данные уже упорядочены, то за ними уже традиционная психология видит только организованную процессом упорядочивания действительность. Все данные уже абсолютизированы в физико-математической форме, в силу чего рассматриваются в абстрактном виде. По-твоему, «Содержание процесса непосредственно-чувственного восприятия заключено именно в том, что в нем заложена возможность отражения всех возможных свойств и отношений, необходимых для целей и задач действия». Это перифраза исходной фразы, мы уже говорили об этом. Мне кажется, ты делаешь слишком сильный акцент на понятии «гибкость восприятия». Если процесс восприятия есть процесс превращения хаоса в упорядоченность и воплощения определенной метрики конечного продукта в зависимости от целей и задач действия, как говоришь ты (я бы добавил — деятельности), то процесс восприятия, как таковой, можно в конечной форме построить, выделив определенную метрику и, следовательно, определенную упорядоченность, именно потому, что в нем, в этом процессе, «... заложена возможность отражения всех возможных свойств и отношений...». Да, в хаосе заложены все формы и отношения. Все! Если бы не были заложены все, тогда это была бы уже упорядоченность. Но здесь перед тобой, Арщак, встает самый трудный вопрос: что такое, подлежащий восприятию объект, как полная возможность осуществления всех свойств и отношений. То, что уже упорядочено и лишено этой возможности, есть объект уже отраженный.

А. М. — Четко сформулировано. Не есть объект восприятия, если не имеет возможности осуществления всех возможностей.

В. Д. — Говоря же об объекте восприятия, то есть объекте, представленном для восприятия, но не ставшем еще воспринятым...



А. М. — Подлежащем восприятию.

В. Д. — Да, подлежащем восприятию. Ты должен доказать, что данный объект, равноценен хаосу, равноценен совокупности имплицитно заключенных в нем всех возможных свойств и отношений. Анализ такого объекта соотносим только с содержанием процесса непосредственно-чувственного восприятия, а не формированием образа. Мы ведь договорились, что если нечто не втянуто в непосредственно-чувственное восприятие, то о нем вообще ничего нельзя сказать. Поэтому, когда ты говоришь не о продукте восприятия, а о подлежащем восприятию объекте, т.е. об объекте, являющимся моментом процесса непосредственно-чувственного восприятия, то содержание этого процесса будет составлять именно эта заложенная в нем возможность отражения всех возможных свойств и отношений.

А. М. — Разве это не Аристотель?

В. Д. — Есть форма, материя, движение и цель. Но тогда возникает второй вопрос. Ты же оперируешь представлениями, далекими от проблем конкретных, узко эмпирических так называемого «глазного» восприятия. Ты рассматриваешь проблему редукции, проблему выявления и проблему деятельности. Опять и опять я повторяю: деятельность имеет место только там, где она сталкивается с универсальностью объекта и универсальностью его выражения в субъекте. Ты неоднократно говоришь об этом, например, когда пишешь, что в объекте заложена возможность отражения всех возможных свойств и отношений. Всех — значит любых?

А. М. — Без субъекта.

В. Д. — Без субъекта не может. Субъект только тогда может осуществить непосредственно-чувственное восприятие, когда содержанием этого процесса становится универсальный объект. Его универсальность состоит в бесконечном количестве предметов, заключенных в этом объекте. А предмет есть ограничение временных свойств и отношений. Логика ограничения универсальности возможных свойств и отно-

шений и есть логика построения предмета или, в конечном счете, продукта восприятия. Но нет изначальной предрасположенности этих заключенных в объекте предметов, поскольку то, что ограничивается, что специализируется по выделяемым свойствам и отношениям из этой универсальности зависит, как ты пишешь, от целей и задач действия. Но если я хочу воспринимать по продукту нечто, объективно не существующее в зависимости от целей и задач действия, а цели и задачи меняются, то я должен иметь объектом что-то такое, что втягивается в процесс восприятия, мышления как универсальное, и процесс должен быть универсальным, но все время специализирующимся, способным, столкнувшись с хаосом, упорядочить его. Это же твоя логика, я ее только интерпретирую. Этот фундаментальный вопрос самым острым образом был поставлен Декартом и Спинозой. Они душу, т. е. и восприятие, и мышление субъекта, связывали с возможностью соотношения с универсальностью и специализацией в зависимости от конкретных целей и задач. Уже один тот факт, описанный Декартом, что индивид может менять цели и задачи действий и с одним и тем же объектом сталкиваться по-разному в зависимости от этих целей и задач, говорит о том, что, следовательно, нет заданной специализации по выделяемым свойствам и отношениям. А если заранее нет меры выделяемых свойств и отношений, следовательно, процесс восприятия, мышления с самого начала сталкивается с универсальным объектом, и сам этот процесс универсален.

А. М. — Хорошо, это точка зрения философии, а как это понималось в традиционной психологии?

В. Д. — Я, по-моему, много раз говорил, для меня нет различия между философией и психологией в определенных теоретических вопросах. Когда эту позицию формулируют Декарт и Спиноза, они выступают как теоретические психологи. Я не буду останавливаться на различии логики психологии и философии. Об этом можно посмотреть статью Ильенкова «Становление логики как предмета...».

А. М. — Понятно.

В. Д. — Спиноза и Декарт не выделяли логику в особый предмет исследования, не выделяли в субъектных, душевных процессах логический аспект, и поэтому они одновременно были как философами, так и психологами. Это очень важный аспект, поскольку надо еще понять, где здесь психология. Я скажу, где психология. Психология, повторяю, там, и только в там, где, во-первых, изучается, благодаря каким особенностям реального организма...

А. М. — ...происходит превращение...

В. Д. — ...возможен процесс построения непосредственно-чувственного восприятия, содержанием которого являются все свойства и отношения, и, во-вторых, какова специализация построения образа, а образ — это уже упорядоченность, специализированность, выделенность.

А. М. — Ясно.

В. Д. — Я стараюсь ничего не приписывать, и теперь, мне кажется очень важным показать, что, это не только философемы, теоретиземы, а это и есть элементарная конкретная форма изучения современного психолога. Мне очень понравилось, как ты пишешь: «...нужно изучать такие принципы и механизмы, которые содержат в себе возможность реализации отражения различных форм и отношений между объектами и между субъектом и объектами, необходимо продиктованные задачей действий субъекта». Правильно, необходимо изучать...

А. М. — ...эту возможность...

В. Д. — Как универсальность объекта и универсальность процесса восприятия в зависимости от конкретных задач специализируются. Изучать, следовательно, специализацию возникновения продукта восприятия, т. е. образа. Но я опять возвращаюсь к тому, что же такое изучение процесса восприятия и мышления. Я цитирую тебя: «...содержит в себе возможность реализации отражения различных свойств». Можно в данный момент одно свойство отразить,

в следующий — другое, и имеется логика переходов от одних свойств к другим, вот эта логика переходов и есть логика процесса восприятия. В абстрактности хаоса все возможно, но есть порядок упорядочивания и абстрактная возможность конкретизации. Только предположив всеобщую универсальность, можно объяснить и выделение определенных свойств. Гегель изначально полагал хаос и универсальность объекта, универсальность способности построения всех возможных свойств и отношений.

А. М. — Это возможность выделения.

В. Д. — Если она творится субъектом, вы должны предположить, что эта определенность лежит в самом натуральном объекте...

А. М. — Объекте.

В. Д. — ...и конкретных механизмах самого субъекта, и вы получите традиционную психологию. Чем занимается традиционная психология? Изучает механизмы восприятия конкретных свойств объектов, например, уже данных субъекту, выраженных в геометрических понятиях свойств величины или движения. Но ты возразишь, что есть же какой-то процесс, который строит определенность предмета в каком-то объекте, и что при изменении цели и задачи тот же процесс восприятия выведет другое определенное свойство. Следовательно, есть какая-то логика переходов от одних различных свойств к другим, потому что не было бы различия свойств без определенности различия, так?

А. М. — Да.

В. Д. — Тогда ты и попадаешь в область действительной психологии, для которой немислима физикалистская точка зрения, потому что физикалист не примет такую формулировку: «всех возможных свойств и отношений». Для физикалиста существует уже определенный механизм... Нет поиска, нет определения конкретных отношений, порождающих образ.

А. М. — А разве пример константно-аконстантного

восприятия, примеры восприятия перспективы и глубины, расстояния, не демонстрируют эти положения?

В. Д. — Погодите, я пока говорю об отличии вашей точки зрения от обычной.

А. М. — Понятно.

В. Д. — Цитирую дальше: «Хорошим примером исследования таких принципов и механизмов отражения свойств и отношений объектов (добавлю — содержащих в себе возможность реализации отражения различных всевозможных, т. е. любых, превращающихся в определенные, свойств и отношений) является изучение константно-аконстантного восприятия величин». Принципы названы на очень общих философско-психологических основаниях, но как проиллюстрировать, что это имеет отношение к элементарным, на первый взгляд, возможностям изучения так называемых сенсорных процессов. Ты говоришь, что можно это сделать на факте константно-аконстантного восприятия. И ты ставишь перед собой конкретную задачу: на данном факте показать, что эти общие, выдвинутые тобой принципы работают в реальности психического. И здесь ты не столь определенен, как в теоретической области. Мне кажется, что, если ты хочешь быть определенным в константности и аконстантности в соответствии с тобой же сформулированными принципами, ты должен — уж коль в применении к константно-аконстантному восприятию всевозможные свойства получают определенность в зависимости от конкретных задач и целей — ты должен эту определенность выразить в каких-то параметрах. Если ты не принимаешь традиционную оппозицию к метрическим свойствам пространства и времени, то изволь дать развернутую характеристику метрики пространственно-временных отношений, обладающих всеобщностью и могущих выбираться в самых различных сочетаниях в процессе восприятия, порождая любую определенность. Такого построения, присущего и математике, и кибернетике, в тексте пока нет. Упоминание о математике

не случайно: она имеет дело с пространством. У. Эртроу в «Естественной философии времени» показывает, что вся математика стремится свести время, пространство, движение к структуре, руководствуясь математическими принципами. Но есть и другая установка, как показано Бурбаки в очерках по истории математики, истории понятия множества.

А. М. — Да, знаю.

В. Д. — Гамильтон, открывший общие принципы алгебры в первой половине, середине XIX века, полагал, что они являются законами пространства — времени. Фантастика! Он считал математику наукой о времени, но, видимо, математика может превратить время в пространство, а определенный подход к структурам и топологии превращает и пространство во время. Т. о. математика, превращая все друг в друга и анализируя процесс перехода абсолютизирует эти понятия. А какая наука в своих построениях умеет переходить от пространства ко времени, не абсолютизируя их? Итак, математика Гамильтона рассматривает общие структуры как временные и вместе с тем отражает временные отношения как структурные. Кибернетика же не ограничивается абстрактными математическими средствами. Для нее очень важен процесс пространственно-временных переходов, поэтому метрики пространства и времени рассматриваются в единстве. Не метрики пространства и времени, а переходы одного в другое. Я считаю, что ты должен представить факты, показывающие, что процесс константно-аконстантного восприятия постоянно связан с переходом от времени к пространству.

А. М. — Теперь понятно, почему Вам так нравится эксперимент Вашего сотрудника Шулешко.

В. Д. — Он дезавуировал мое высказывание, заявив, что мы иначе все понимаем, но это дело его. Обобщая и конкретизируя сказанное тобой, я считаю, что ты поставил действительно грандиозную задачу: на конкретном примере восприятия величины и движения подняться от уровня современных

кибернетических представлений до специфического уровня математики, когда нет абсолютизации ни во времени, ни в пространстве. Абсолютизация в основном на пространственном полюсе, а показать этот уровень для психолога можно, только развивая идею взаимоперехода. Это кибернетика уловила, вот почему, чувствуя этот переход, кибернетик больше психолог, чем этот психолог. Понятно?

А. М. — Понятно.

В. Д. — Отсюда следующее рассуждение: как ни странно, современная психология вообще и психология восприятия визуального объекта, в частности, не может быть построена без использования достижений определенных отраслей математики, кибернетики и теории времени. Далее, традиционные понятия универсальности и возможности отражения любых свойств и отношений имеют другую логику: заранее определяется объект, предмет, тождественный с объектом, натурально все представляется и дальше начинается эмпирическое. Эмпиристы ставят грандиозные, с их точки зрения, вопросы: как при перевернутом на сетчатке изображении мир воспринимается адекватно? Вот здесь действительно «В огороде — бузина, а в Киеве — дядька». Дело ведь не в том, как, имея перевернутое изображение, мы видим неперевернутый объект. Вопрос в следующем: как всевозможные отношения получают определенные формы свойств и отношений?

А. М. — Мы и стараемся найти ответ на этот вопрос.

В. Д. — Конкретные материалы, описанные в проспекте книги помогут ответить на этот вопрос. Но мне кажется, это невозможно сделать, не учитывая временной фактор. Да, об этом надо много разговаривать, потому что ты поднял очень важные вопросы. Часть их спонтанно излагает Мамардашвили при общем обсуждении этой темы. Над проблемой константности не случайно так много бился Петр Алексеевич Шеварев.

А. М. — Да, знаю.

В. Д. — Здесь эмпирическое сознание сталкивается с парадоксами, парадоксами откровенно редуционистской точки зрения, и их определение заставляет задуматься, что же такое восприятие? Процесс упорядочивания предметного мира? Ставя этот вопрос: как разрешимы парадоксы, наблюдаемые эмпирически- физикалистской психологией, ты углубляешься в проблему. Ты встаешь в оппозицию к физикалистскому, геометрическому способу характеристики объектов с точки зрения их соотношения с фотоаппаратом. Прекрасный образец этого — Гельмгольц. Но когда вы говорите об этом, тогда нужно прямо сказать, что это не деятельностный подход, потому что то, что воспринимается, отождествляется с самим объектом. Ничего подобного, объект имеет тысячу всевозможных форм, и то, что мы воспринимаем в объекте, есть лишь одна из этих форм. Почему эта форма (свойство) выделяется в одной ситуации, а в другой — другая форма (свойство). Или в более общей форме: как можно воспринимать объект в различии его свойств и отношений, т. е. константно. Это не вопрос нервно-физиологических мышечных реакций, корреляции и т. п. Это в другом месте происходит. Я вот еще не проштудировал Гиппенрейтер, у нее две книжки недавно вышли.

А. М. — Юля очень отрицательно отозвалась о нашем докладе на съезде по обсуждаемой сегодня теме. Единственная отрицательная оценка — ив наш адрес.

В. Д. — Вы докладывали свои теоретические размышления? Это очень интересно.

А. М. — А Юля сочла все это бредом.

В. Д. — Юля — чистый экспериментатор, умный, талантливый, но не теоретический мыслитель, почему же она должна это понимать. А вы нашли место и время докладывать!

А. М. — Это единственная отрицательная оценка. Она все доклады анализирует и только про нас пишет плохо.

В. П. — «Отсутствие содержания позитивных идей».



В. Д. — Но в традиционном смысле — да. Ты много хочешь от нее.

А. М. — Но Марк Шехтер очень хорошо отозвался, он очень конкретно указал новизну подхода, но Юлия все равно пишет, что в докладе не заслуживающие внимания мысли. Одним словом, мы в очень сложном положении, Василий Васильевич.

В. Д. — В чем сложность?

А. М. — Мы вышли из традиционной парадигмы, все чувствуют, что в этом есть что-то серьезное, но взаимопонимания нет.

В. Д. — Ты хочешь взаимопонимания, когда оно невозможно. Какое может быть взаимопонимание между одной позицией и другой? Может быть только отрицание позиций. Требовать, чтобы тебя понимали сторонники традиционной психологии, это значит ослаблять принципиальность твоей позиции. Что значит взаимопонимание? Это нахождение общего представления, когда исключаются другие представления, и в борьбе с ними оттачиваются собственные аргументы. Ведь новые идеи не взаимопонимаются старыми такого же уровня, они вначале сосуществуют в борьбе, а потом одни вытесняют другие.

А. М. — А в реальной жизни как действовать? Вот Панов должен докладывать в общем отделе о восприятии движения.

В. Д. — Во-первых, ты — руководитель, поэтому научи выражать точно такие сложные вещи. У тебя самого не все точно. Я не говорю, что написать об этом просто. Предварительно надо в формулировках «собаку съесть» и уяснить, что же не понимают-то. Есть непонимание общей установки, потому что: вся традиционная система представлений характеризует однозначность объекта с самим собой независимо от процесса восприятия, принимает определенность объекта независимо от восприятия, когда механизм ищется с точки зрения обеспечения отражения объекта, т. е. уже определен-

ный механизм. Как же ты хочешь, чтобы была понятна твоя так называемая гибкость восприятия? Когда априори никакой гибкости быть не может! Гибкость лишь в переходе от одного механизма к другому. Ты же говоришь, что сам механизм не имеет определенности. У тебя совершенно другая парадигма.

А. М. — Интересно, что Вам непонятно другое, сегодняшний разговор это демонстрирует, т. е. мы понимаем друг друга в самом основополагающем. А вот с Чуприковой, скажем, получается другое, с Забродиним — третье. Как это все совместить?

В. Д. — Забродин должен понимать, он же работает с аналогичными категориями. Хотя я тщательно не изучал конкретные данные его работ по психофизике.

А. М. — Как раз он удовлетворяет ваше требование математизации внепространственного подхода, он переходит, он чувствует.

В. Д. — Я не говорил этого, это не то, это не всякая математика. Это не математизация, а использование математики, кибернетики особенно для описания характеристик, метрики пространства и времени.

В. П. — Вот он и употребляет понятие «операторские образования» и берет как предмет исследования.

В. Д. — Возможно. Надо его внимательно прочитать. У него теория этого вопроса — просто абракадабра, я не мог понять, чего он хочет. Но в философском смысле может быть у него и есть эта действительность, такое же изображение, потому что он тоже ищет адекватную терминологию. Тем более, если он сталкивается с необходимостью математического описания объекта с точки зрения определенного представления о построении психофизических явлений, то наверняка у него много кибернетических характеристик и терминов.

А. М. — А Чуприкова очень внимательно прочла, сделала множество пометок. И получается, что мы занимаемся тем, чем все, и только меняем кое-какие названия.

В. Д. — Правильно, вы занимаетесь тем, чем все. Да, вы меняете только названия, но в отличие от старого требования «чем угодно назови, только в печь не сажай», вы назвали иначе и уже посадили в печь. Да, те же самые вещи, но только с такими изменениями названий, за которыми лежит другая логика. Это логика универсальности и происхождения определенности внутри универсальности. Это безумно трудная логика даже в физической сфере. Эта логика, породившая все неприятности образования физических понятий, и вызвала скандал.

А. М. — Но у Вас получилось так, что решения этого вопроса вы не видите.

В. Д. — Нет, я этого не говорил. Может быть, такое впечатление, потому что я недостаточно знаком с полученными в экспериментальных процедурах явлениями, феноменами, эти факты тобой очень бегло описаны. Нужно изучить все ваши тексты. Но уже сейчас я могу сказать, что не согласен с твоим утверждением о том, что не надо говорить о метрике пространственно-временных характеристик. Я считаю, что у тебя в основном пространственные характеристики отношений через...

А. М. — ...через субъективные возможности.

В. Д. — Да, но без введения в парадигму характеристик времени, а без времени это вообще не может рассматриваться.

А. М. — Как можно понять отражение движения без времени? Это же мы понимаем.

В. Д. — Нет, у вас фигурирует представление о времени. Но вы не даете в данной статье развернутого описания времени в его переходе в пространство и наоборот. Мне ясно, что вы называете пространством, что такое отношение величин.

А. М. — Я время также не описывал.

В. Д. — Я не настолько знаю категории пространства, константности и аконстантности, чтобы предложить свое ре-

шение. Но ты же сам требуешь пространственных характеристик по общему принципу. Да, действительно, если встать на позиции теории деятельности, я должен требовать единства пространственных характеристик и их переходов. Где это у тебя? Скажешь, что в последствии будет, пока не дошел. Я бы добавил: и не дойдешь. Не дойдешь по одной простой причине. Математика и даже божественная кибернетика все время сводят пространство ко времени, а временных характеристик, требующихся психологу, они не дают.

А. М. — Даже теоретическая физика не может их дать.

В. Д. — Да. Поэтому здесь психолог сталкивается с отсутствием средств объективистского описания самого процесса восприятия, более того, с проблемой времени. Вся психология уперлась в проблему времени. Кстати, поэтому психология ни черта не может сказать по поводу основного психического механизма: о превращении сукцессивности в симультанность. А это есть проблема изменения времени.

А. М. — Или об описании движения.

В. Д. — Аппарат для анализа движения почти не разработан. Описать можно что-то, а если анализировать, что лежит за этим что-то...

А. З. — Но если есть исходное представление о превращении, например, о соединении времени и пространства?

В. Д. — Вы видели статью Барышникова в «Вопросах философии» на эту тему?

А. М. — Да.

В. Д. — Физика, конечно, многое сделала в этой области, и анализ проблемы требует обязательного проникновения в теоретическую физику, кибернетику. Вместе с тем, в ее понимании я придерживаюсь позиции Пиаже.

А. М. — Во всем Вашем изложении с начала до конца — Пиаже.

В. Д. — Правильно. Дело в том, что развитие так называемых объективных наук — математики и физики — имеет одной из своих предпосылок изучение достижений психоло-

гии, потому что через психологию и логику выступают самые трудные моменты собственно физических и математических понятий, связанных со временем и пространством. Понятия пространства и времени, фундаментальные в физике и математике, являются константными и в психической деятельности. А если встать на позиции теории деятельности, то, тем паче, ничего нельзя сказать об объекте, если не показать форму его превращения в действиях субъекта.

А. М. — Тогда замкнутый круг получается, Василий Васильевич. Мы должны анализировать достижения физики, а физики должны ждать, что мы скажем.

В. Д. — Правильно!

А. М. — А что, будем вертеться в этом круге?

В. Д. — Правильно, такое движение и будет создавать спираль, потому что движение на отдельных участках этого круга будет автономным движением то назад, то вперед.

А. М. — Но это может быть не спираль, а именно круг. Где же выход из витка?

В. Д. — Выход на другой виток — создание новых антиномий в их четком философском выражении.

А. М. — Понятно, что здесь, конечно, философский уровень анализа.

В. Д. — И между прочим, то, что это именно виток, сформулировано в известном положении Ленина о составляющих диалектики. Ленин пишет, что диалектика как наука о развитии и формах теоретического познания является итогом истории умственного развития животных, истории умственного развития ребенка, языкознания, истории развития техники, словом, истории познания. Только опираясь на эти дисциплины, философия может найти средство выхода из этого круга. Но, как гениально подчеркнул Пиаже, физика и математика могут развиваться только с учетом той логики, которая не может быть построена без психологии. А это ведь нетерпимо для технократов! Но с этой точки зрения нужно точно охарактеризовать и как физику, ис-

пользовать данные эпистемологии Пиаже, и как психологу, использовать данные физики и математики. Почему речь и идет о кибернетике, в наивысшей степени синтезирующей такие характеристики.

А. М. — Все приобретенное, созданное сознанием.

В. Д. — Да, в естественных дисциплинах. Но она вынуждена как противоречие выделять соотношение времени и пространства. Кстати, проблема Мангуста из книги Винера, использованная Мамардашвили, есть лишь образ проблемы соотношения времени и пространства.

В. П. — Да, Мамардашвили как раз эту структуру и анализировал.

В. Д. — Повторяю, для меня проблема соотношения сукцессивности и симультанности есть реальный, постоянный, периодически фиксируемый факт перехода одного в другое и обратно.

Пространственная распределенность чистой структурности приводит к эффекту потери времени, а развернутое во времени становится чистой структурой, с точки зрения субъекта — мгновенной. Дальше — дикость. Единство сознания тоже требует теоретического осмысления. Мгновение — миллионные доли секунды — и логическая характеристика, не бесконечное дробление. Мгновение — отрицание времени в данный момент, ведущее к требованию времени. Это принцип, а не в смысле дурной бесконечности. Но, дорогой мой, как же возможно протекание действия, когда определяющая роль процессуальности теряет смысл и выступает чистая структура? Причем по закону выступает несовместимость с ее аддитивным следствием — временем, развернутым суммированностью. Вот в чем штука. Кстати, у тебя все время здесь проявляется проблема сукцессивности-симультанности. Вся линия развития психики связана была с выработкой тонких механизмов наибольшего использования этого закона симультизации.

А. М. — Гештальтпсихология фактически...

В. Д. — А что мы знаем о гештальтпсихологии? Гештальт-психология — это одна из предтеч Пиаже, Винера, она положена в основание их концепций. Разве теоретические поиски Рубинштейна или теория деятельности Леонтьева имели для них такое значение? Объективная оценка роли гештальтпсихологии в истории науки свидетельствует о том, что это фундаментальная теория.

А. М. — А у Пиаже Вы видите ее конструктивную реализацию?

В. Д. — Это не реализация, а использование ее наиболее мощного момента, но в соединении с требованиями современной логики и четким, хотя и непоследовательным, пониманием того, что свойство объекта есть результат его преобразования субъектом. Т. е. введение операторного момента в любую структуру, где мы видим на поверхности лишь конфигурацию. Логика-то верная, но в чем твое расхождение с Пиаже? В самом решающем пункте: возникает онтологическая диалектическая проблема о характере понятия и логике упорядочивания. Пиаже пытается эту проблему решать средствами математической логики. Я считаю, что это невозможно. Решение этой проблемы требует гегелевской диалектической логики, потому что здесь масса опосредствований, которые математическая логика может, в крайнем случае, описать.

А. М. — Т. е. через вероятность нельзя это объяснить. Значит Вы не принимаете у Пиаже только способ решения проблемы?

В. Д. — Но, ведь способ решения — это и есть решение!

А. М. — Понятно.

В. Д. — А чувство этой проблемы и постоянное стремление к ее разработке...

А. М. — Мы не согласны с тем же, с чем и Вы — с основой способа решения. Но еще и с особенностями процесса структурирования у Пиаже, потому что он берет уже готовые понятия.

В. Д. — Дорогой, ты не хочешь со всеми соглашаться? И не соглашайся! Но неприятие вашей позиции коллегами не столько их, сколько ваша забота. Вам надо не ждать взаимопонимания, встречаться надо, спорить для оттачивания позиции, для более точных собственных формулировок.

А. М. — В научном плане мы это отлично понимаем, а в научно-организационном? Мы же работаем в определенных условиях.

В. Д. — Когда тебе создадут все условия, ты будешь так же работать, как они.

А. М. — Хорошо, будем по-своему работать. Но каково Ваше общее мнение? У нас есть конкретные ответы на те вопросы, о которых Вы говорили.

В. Д. — Ну, ради Бога. Ты двигаешься, в неоклассических традициях. Надо подробнее анализировать ваш текст. У вас пока нет достаточно развернутых теоретических обоснований вашего понимания проблемы, инструментальных, экспериментальных ответов. Если такие ответы будут, вы всем коллективом получите Нобелевскую премию. Я думаю, что это вам не грозит, но это факт.

В. Д. — Я уже говорил о некорректности твоего термина «неточность восприятия». Ты говоришь о неточности, приблизительности отражения тех или иных свойств объектов в процессе непосредственно-чувственного восприятия. Смысл слов ясен, но они не выражают сути дела. Видимо все-таки не «неточность» и «приблизительность» — это уже отрицательные характеристики, а нужно дать какие-то качественные характеристики процесса.

А. М. — Да.

В. Д. — Ты пишешь, что «предположение о том, что должны существовать иные принципы и механизмы, которые определяют возможность отражения любого свойства и отношения объектов и которым присуща общефизическая форма действенно-отражающей системы, основано именно на том, что невозможно через понятия, выражающие како-



е-либо состояние, свойство объектов (такие как покой, движение, величина, удаленность), раскрыть содержание природы их образования». Мне кажется, что это можно выразить короче, но подчеркнуть, что невозможно через понятие, выражающее состояние, свойство, раскрыть собственно содержание природы его образования, нужно различать понятие о свойствах и процесс образования самих свойств и их восприятия. Это в каком-то смысле, конечно, аналогично проблеме психологии мышления: можно ли понятие понять через наличный состав признаков? Нельзя! Нужно раскрыть процесс их происхождения. А свойства, анализируемые в процессе происхождения, — это совсем иные свойства, иные срезы, чем то, что фиксируется в результате процесса. Дальше мне твои слова не понятны: «...только в онтологическом содержании психического отражения вообще можно выделить то общее понятие, которое в состоянии объяснить как общее, так и частное как проявление разновидности входящего в содержание этого общего». Почему, ты раньше не различал гносеологию и онтологию? В предисловии говорил только о гносеологическом содержании, не выделяя онтологического содержания? Ведь ты говоришь о реальном онтологическом содержании — объектом любого отражения является соотношение общего и частного, а соотношение общего и частного — это онтологическое содержание?

А. М. — А до этого...

В. Д. — А какое может быть другое содержание, кроме онтологического?

А. М. — Отношение общего к частному — онтологическое, но до этого может не быть тоже онтологического.

В. Д. — Я как-то не понимаю вашего смысла онтологии. Попытка различать онтологию и гносеологию как два разных мира — это особая традиция в философии, которая снимается в понятии деятельности. Потому что любое явление духа выражает в особой форме явление объекта, или, наоборот, данное явление объекта может быть представ-

лено как объективное только через определенное субъективное выражение. Это и есть главный камень преткновения диалектики, теории познания и логики. Деятельность же утверждает наличие нечто субстанциального, что одновременно может иметь мнимо объективистское содержание. Картина — это онтология, и мнимо самостоятельная — человеческая картина, поэтому мы в прошлый раз говорили о том, что ничего нельзя сказать об объекте до тех пор, пока не будут показаны закономерные изменения этого объекта в системе выражающих его предметов. А предметы свою «логику» приобретают, в зависимости от возможности действия, возможности превращения непосредственно-чувственного образа. Итак, это сложнейшая вещь — понятие, я это понимаю и задаю тебе вопрос по тексту. Почему ты такую замечательную традицию различения онтологии и гносеологии не вспоминал, а на странице 23 вдруг решил, что тебе она необходима. Оригинальный ход!

А. М. — Это будет ясно в дальнейшем объяснении, когда будет дан общий ответ.

В. Д. — Может быть, может быть. На странице 29 ты пишешь о том, что при восприятии неподвижных объектов, несмотря на перемещение изображения объектов по сетчатке вследствие поворота глаз или головы, объекты воспринимаются как недвижущиеся.

А. М. — Это константность движения.

В. Д. — Да, да, для решения этого противоречия выдвигалось много объяснительных гипотез и велся поиск физиологических механизмов этого явления. Мне кажется, здесь слово «физиологических» не самое главное.

А. М. — Вы в прошлый раз так же объясняли через физиологию...

В. Д. — Что такое физиологическое ни тогда мне не было ясно, ни, тем паче, сейчас. Поэтому может быть множество гипотез, характеризующих физиологические механизмы. Противопоставление физиологического психическому имеет

другие источники, поэтому здесь создается впечатление, что само появление действия физиологических механизмов как-то связано с необходимостью объяснения парадоксального факта. Нет. Все закрутилось вокруг этого. Я бы здесь советовал тебе сказать, что все то, что выносилось психологией восприятия на периферию, на самом деле служило мощнейшим двигателем выработки психофизиологических гипотез о построении образа.

А. М. — Понятно, Василий Васильевич.

В. Д. — Проблема константности и аконстантности — это не периферия, это тот орешек, который можно обойти, не затронув существа дела, но, если вы хотите понять суть понятий, образов или соотношения образов в непосредственно-чувственном отражении, пожалуйста, решайте проблему.

А. М. — О периферичности образа очень много писал Рубинштейн, ставил эксперименты. Но это другой аспект проблемы.

В. Д. — Понятие образа ты вводишь, но обрабатываешь его с логической точки зрения, когда дважды пишешь об эффекте мигания ламп: «...объективно покоящийся объект воспринимается как движущийся — мигание ламп, и, наоборот, объективно движущийся объект воспринимается как неподвижный».

А. М. — Мнимое движение.

В. Д. — Мнимое движение, например, кадры кино. Проблема мигания ламп и кадров кино очень удачно в методологическом плане выражает суть тех проблем, которые ты рассматриваешь. Я бы спросил, а что такое мнимое?

А. М. — Ответ есть: функционально не необходимое. Оно было не необходимо при развитии человеческих способов восприятия.

В. Д. — Это твоя трактовка мнимости. А мигание ламп — мнимое ли движение?

А. М. — Потому что объективно ничего не двигается.

В. Д. — Что объективно?

А. М. — А, вы хотите поставить вопрос времени.

В. Д. — Конечно! Мигание ламп является одной из проблем, которые привлекали для доказательства того, что есть скорость, превышающая скорость света. Лет двадцать пять назад в физике рассматривалась возможность постановки эксперимента для того, чтобы через мигание ламп получить расчетную скорость, большую скорости света. И тогда возник вопрос: а если это мигание не реальное движение, что это тогда? Я веду к тому, что если уже для физики эта проблема — что такое реальное движение, трудна, образ мигающих ламп и кадров кино не надо эксплуатировать для демонстрации фактического наличия проблемы константности и аконстантности. Необходимо углубиться в суть дела: в понятие мигания, возможность стоп-кадра в продолжающем действовать киноаппарате и в слияние кадров. Я считаю, что это не просто аналогия, эту аналогию тебе нужно использовать с чисто демонстративными целями. Я согласен, что вначале следует определить тот функциональный диапазон, где происходят эти образования — это абсолютно верно.

А. М. — Исходя из этого мы и исследуем движение. Это деятельность.

В. Д. — «Такая последовательность дает возможность разделить феномены иллюзорного восприятия и процесса восприятия, происходящего в функциональном движении. Тогда оказывается, что иллюзорное восприятие имеет место до границы диапазона функционального движения и после его верхней границы». Все это достаточно четко сформулировано, кроме одного. К сожалению, я не проработал на вашем материале идею, которая мне кажется важной. Сама-то граница чем определяется? Она определяется соотношением объективных свойств всеобщего и особенного. Нужно показать, что переход границы — это не есть иллюзорность, а это есть сохранение оценки положения вещей с точки зрения изменившихся объективных условий: они стали частными, а

общие требования сохранились. Расхождение между общим и частным и есть всегда переход границы, меры.

А. М. — Мера определяет...

В. Д. — Что такое граница — мера? Все сохраняется, но нарушается соотношение мерности. Поэтому ты пишешь сам: «либо после, либо до». Описание того, что нарушает эту границу, нарушение какой меры, я нигде не видел лучше, чем у Гегеля. И кстати, года три назад в «Вопросах философии» была исключительно интересная статья какого-то философа и математика «Математическая сущность понятия меры у Гегеля». Если ты так трактуешь проблему возникновения иллюзий, а мы в прошлый раз говорили, что для тебя это материал, и ясно, что понятие функционального диапазона ты можешь выяснить только через сопоставление меры восприятий, то тогда для тебя понятие границы и понятие меры являются основными. «Как известно, в психологии и физиологии сенсорных систем делается наоборот, в основном исследуются феномены иллюзорного восприятия вместо того, чтобы изучать функционально адекватное восприятие.» Правильно. Итак, вначале нужно определить функциональный диапазон, потом его переходы в иллюзию, и тогда показать границы и закономерное появление движения.

А. М. — Козлов как раз провел экспериментальное исследование иллюзий.

В. Д. — Так как ты считаешь иллюзии объясненными только после того, как установлен функциональный диапазон, значит ты определил качественную характеристику границы. Будь добр объяснить мне, что лежит в основании этой меры, этой границы. Я не буду вдаваться в подробности, но отмечу, что это затрагивает некоторые вопросы, без объяснения которых, анализ становится сугубо эмпирическим.

А. М. — Или просто констатацией фактов?

В. Д. — Так как в твоём материале констатаций очень много, тебе надо вернуться к тяжёлому и неблагоприятному труду анализа тех предпосылок, предельных абстракт-

ций, которые лежат за теми или другими констатациями. «В отличие от анатомо-физиологических механизмов, механизмы, реализующие единые принципы психического отражения, имеют дело с отраженным отношением». Это нехорошо. Я бы все-таки добавил: принципы психического отражения, связанные с образованием, т. е. с объяснением, т. е. с обоснованием образования отношений. А так как у нас анатомо-физиологические механизмы все больше, к сожалению, связаны с органическими процессами, поэтому здесь целесообразно не говорить о них, не привлекать их для раскрытия смысла так называемого образования отношения. Дальше я читал просто с удовольствием. «Итак, в данной статье на примере изучения восприятия движения в психологии и физиологии была сделана попытка дать иное представление об изучении явлений восприятия движения на основе анализа...» и т. д. Здесь смысл слова «иное» лучше выразить какой-то концентрированной фразой. Т. е. опять, с теоретической точки зрения, нужно сразу же говорить, в чем «иное». Может быть, читателю это не будет понятно, но надо за столбить свое утверждение этого «иного». Я бы сказал: итак, в отличие от традиционного понимания, мы сформулировали такое-то представление как иное.

А. М. — Содержание самого иного.

В. Д. — Да, что такое иное. Я согласен, когда ты пишешь, что в настоящее время представления о непосредственно-чувственном отражении находятся в зачаточном состоянии. Это так. Теперь о выводах. Ты знаешь, что это не выводы, это повторение того, что буквально есть в статье, но в более общем виде. Мне кажется, что тебе нужно логику выводов противопоставить классическому представлению, начать на основе наших данных, нашего анализа, сжато сформулировать иное представление как результат анализа. Сам анализ очень тонкий, хотя и концентрированный, спиралеобразный, а выводы повторяют его. Они должны быть обоснованы пре-

дыдущим рассуждением, но и иметь какое-то принципиально новое содержание, ставить точки над «i».

А. М. — Эти выводы, между прочим, я написал для того, чтобы сдать это как плановую статью.

В. Д. — Единственное, что так и осталось мне не понятно: ты несколько раз используешь термин «спонтанное составление отношений». Почему спонтанное, что ты имеешь в виду? Спонтанное отношение к механизмам самого чувственного отражения, переходящего в восприятие? Сказано в статье много, но надо все это делать более понятным, много внутренних повторов, нужны прямые лобовые формулировки, четкие противопоставления. Во многих местах противопоставляется непосредственно-чувственное и сам образ, как продукт отражения вещи. Образ, как продукт, — это феноменологически интересно и принято, но термин «непосредственно-чувственное» мне не нравится. Может быть, «непосредственно» сохранить, но «чувственное» — звучит очень неопределенно. О замене слова «неточное» мы уже говорили, нужно показать, что точные отношения формируются из всех возможных отношений и как бы приблизить термин к понятию универсального, до времени неопределенного. Даже слово «неопределенный» более точное, чем слово «неточный». Т. е. надо обосновать, что ты имеешь в виду под точным и неточным, под приблизительностью, как основой восприятия любого движения. И, конечно, в статье нужно показать такой процесс образования отношений, с которым имеет дело механизм отражения. Не процесс образования понятий или образа, а выделения и образования самих отношений: показать, что без построения непосредственно-чувственного отражения готового продукта, сами отношения не образуются. Я возвращаюсь к тому, о чем уже говорил, — к идее хаоса и упорядоченности. Следовательно, есть другое образование — не выделенное даже образование отношений.

А. М. — Выделение происходит потом.

В. Д. — Выделение потом. Поэтому, как ни странно, у

тебя все крутится вокруг трех основных моментов: обоснование фактического различия непосредственно-чувственно-го отражения и образа, как продукта, второе — образование отношений, построение отношений и третье — возникновение неточного, приблизительного результата этих отношений для того, чтобы от этого возможного и неточного отражения перейти к полной определенности отношений.

А. М. — Адекватности.

В. Д. — Все. Это все нужно, но на 23 страницах написать в «Вопросы психологии».

А. М. — Для кого?

В. Д. — Для психологии.

А. М. — Нет читателей, для какого читателя?

В. Д. — Какого читателя?! Для любого, кто интересуется фундаментальными проблемами возникновения образа, возможностями совершенно иного подхода, фантастически неожиданным представлением о механизме отражения. Это будет статья для чистых теоретиков, но подтолкнуть она должна экспериментаторов. И нужно пару абзацев из твоей прежней работы, которую ты готовишь как монографию «Константность восприятия», где ты будешь подробнейшим образом описывать эту проблему и факты, относящиеся к константности и аконстантности, раскрывать условия происхождения иллюзий, т. е. выхода за границу функционального диапазона. Потом ты еще подробнее напишешь в книге для всех размышляющих над фундаментальными вопросами природы образа, а цель статьи — заинтриговать, лишь намекнув об этом. Для кого пишутся статьи? Кому это понятно, тот прочтет, а кому не понятно, читать не будет.

А. М. — Это понятно.

В. Д. — Статья будет направлена против всех тех, кто разделяет наивно сенсуалистическую точку зрения. Извини, всякий кулик свое болото хвалит, но я знаю, как трудно критиковать наивно сенсуалистическую позицию по проблеме так называемого мышления.



А. М. — Да. Это Ваша область.

В. Д. — Хотя я знаю, что еще более трудно бороться с наивно сенсуалистической позицией в вашей области.

А. М. — Потому что это сенсорика.

В. Д. — Да. Но я повторяю, что то, что ты пишешь о сенсорике в общем виде, особенно в первых 12 страницах статьи, на самом деле имеет отношение ко всей психологии и в том числе, условно говоря, к мышлению, восприятию.

А. М. — Отражению.

В. Д. — Если бы меня спросили: для чего статья? Я бы сказал: для того, чтобы развалить наивно сенсуалистическое, наивно отражательное представление, на примере ли так называемого понятия гибкости восприятия, или применительно к анализу классической, либо периферийной проблемы природы иллюзий, или проблемы константности и аконстантности.

А. М. — Я часто задаю себе один и тот же вопрос: может мы, как шизофреники, углубляемся в эти проблемы?

В. Д. — Нет, вы правы. Четкое осознание причин, в силу которых вы не решили поставленный вопрос, есть нормальное состояние. Вы говорите: мы не решили проблему качественного перехода к пониманию механизма. Но, в отличие от добропорядочного профессора, шизофреник, зная, что не способен адекватно решить вопрос, нарочно все время путает действительные условия постановки проблемы и мнимые, выдуманнные условия, для того чтобы обесценить то, что делает добропорядочный профессор: это очень сложно, это надо исследовать, это еще надо подумать, однозначного ответа мы дать не можем. Он оставляет полноту нерешенности своему «противнику» и тем самым не разоблачает себя.

А. М. — Он закрыт.

В. Д. — Нормальный человек не создает иллюзий, говорит: я не решил задачу по поставленным себе требованиям и критериям, но я проанализировал, почему не решил. При-

знак психической и интеллектуальной нормальности в следующем: небоязнь отрицательных результатов.

А. М. — А если предлагает решение?

В. Д. — Что значит, предлагает решение?

А. М. — Видит решение.

В. Д. — Невозможно. Здесь действует тот страшный механизм, который описал в применении к другой сфере Н. А. Бернштейн. Обратите внимание на его работы. Идея его очень проста. Если вы моделируете в механической кибернетической машине какой-то процесс поведения, психофизический процесс, и машина работает, значит, она никакой моделью не является. Если вы построили модель, и она не работает, значит, ваши теоретические представления о механизмах этого акта поведения нельзя обменять на модель. Вот парадоксальность! Если не работает — она выполняет функцию движения в познании, движет вас, а если она работала, то никакой моделируемой сути не имеет, потому что то, что работает, работает по другой логике, нежели то, что вы моделируете с помощью модели как метода познания. А здесь вы методы познания превратили...

А. М. — Первый метод — машина.

В. Д. - О!

А. М. — А второе — это знание.

В. Д. — А второе только познание. Это способ познания. Я вернусь к нашей теме. Вы говорите: я доказал. Ах вы доказали! Значит, вы говорите про другое. Доказать может только другой. Не было случая в науке, чтобы кто-то что-то доказывал от собственного имени. Лишь другие могут сказать: а ведь, действительно, он нам доказал. Что это значит? Они сравнят со своими условиями, приводящими к отрицательному результату. Можно ли без честного признания результатов отрицательного характера утверждать, что кто-то решил правильно? Нельзя! И тем самым без этих отрицательных результатов нельзя сказать, кто же прав. Все правы, а это невозможно. Невозможно, если подходить к существу

дела. Способ построения диалогического движения к истине, по-моему, гениально показывает Библиер в книге «Мышление как творчество», особенно анализируя Галилея. Но вернемся к нашей статье. Вот на странице 14 очень важная идея и ее надо обыграть: «...отсюда и напрашивается вывод о том, что в самой отражательной системе в силу ее особой психофизиологической организации...» — ну, ты опять все смазал... «... заложена возможность изменения воспринимаемых величин в условиях их объективной неизменности».

А. М. — Вся книга этому посвящена.

В. Д. — Это нужно делать тезисом. Здесь все точно сказано для нас, непосвященных, что «...в силу ее особой психофизиологической организации («особой» можно вычеркнуть) ... возможность изменения воспринимаемых величин в условиях...».

А. М. — Мы же берем адекватность, понимание адекватности.

В. Д. — Это верно, но я говорю: вот это и есть проблема исследования. Это приземляет все вопросы, которые ты называешь в общей форме применительно, действительно, к восприятию, потому что речь идет о величинах, их объективной неизменности, возможности их изменения, как вы это понимаете. Эта проходная в твоём изложении фраза имеет на самом деле решающее значение. На странице 15 делаешь вывод, что «...аконстантное восприятие должно иметь место не только в случае восприятия разноудаленных объектов, когда изображение дальнего объекта на сетчатке действительно меньше, но и в случае равноудаленных объектов, когда отношение их изображений на сетчатке соответствуют отношению их объективных величин». Вот это прямо второй тезис, который ты должен защищать. И все.

А. М. — Василий Васильевич, относительно предлагаемых механизмов Вы ничего не сказали.

В. Д. — Для этого мне нужны твои разъяснения по некоторым положениям твоей книги: надо будет внимательно-

но прочитать некоторые традиционные работы по константности. У меня не было для этого времени.

А. М. — Вы в своем анализе исходили из других оснований...

В. Д. — Нет, почему, я исходил из собственных...

А. М. — Нет, были моменты, когда Ваше исходное понимание было определяющим.

В. Д. — Это естественно, но я пытался не противопоставлять это исходное.

А. М. — Исходное не в смысле ваших предложений, а в смысле понимания психического в самом главном вопросе: то, что здесь речь идет не об отражении объекта субъектом.

В. Д. — Для меня есть определенная схема соотношения движения определенного типа и движения, в сугубо абстрактном всеобщем виде. Я могу сказать, в чем проблема внутри этой системы. Есть непосредственная буквальная определяемость движения качествами, свойствами объекта. Я думаю, как это возможно. Все дело в том, что при обычном взаимодействии любое изменение в одном теле под воздействием другого выражает это взаимодействие и тем самым природу того, что взаимодействует. В этом проявляется интересующий вас аспект взаимодействия окружения и субъекта. Давно показано, что в этом случае нельзя говорить об образе.

А. М. — Между прочим, здесь ни разу не употребляется понятие «образ».

В. Д. — А когда ты критикуешь образ?

А. М. — В одном месте.

В. Д. — Если вы даже доказали возможность определения движения, качества какого-либо объекта, относящегося к этому движению, то возникает вопрос: есть ли энграммирование этого движения, принявшего форму сопротивляющегося предмета?

А. М. — Это слово Зинченко очень любит.

В. Д. — Да, смысл его элементарен — сохранение по своему механизму. А зачем, с какой целью? Для последующего

выполнения движения. Я нахожу, что проблема возможности построения движения в соответствии с качествами сопротивляющегося объекта, т. е. по крайней мере энграммы, использование этой энграммы в последующем движении, — все эти вопросы найдут свое объяснение лишь при анализе механизма построения поиска или пробы. Теперь о том, что ты называешь непосредственно-чувственным. Для меня это вопрос связи движения с объектом на первых двух этапах поиска пробы, в частности, построение энграммы того, что дает основания потом говорить о восприятии как таковом. Это уже специфическая роль энграммы в последующем движении. Все дело в том, что суть пробы, которую у нас, к сожалению, не замечают, предельно отчетлива. Что такое пробование? Это в буквальном смысле обнаружение. Надо по капле увидеть море, надо в частице определить качество целого. Это суть пробы, суть поиска. Поэтому вопрос: как энграмма позволяет преобразовывать заключительный акт пробы в последующем движении? Можно показать, что это есть возможность осуществления нового движения по тому же объекту, но в другом предмете; наложение энграммы на тот же объект позволяет выделить новое качество, т. е. движение то же, но, если оно совершается по энграмме, оно совершается по тому же объекту, но объект тогда меняет свою исходную характеристику. Почему? Потому что в прежней энграмме заложены всеобщие характеристики объекта, а в новом движении, совершенном уже через энграмму, могут быть в объекте выделены более особенные характеристики. Поиск есть всегда ни что иное как нахождение все более точных соотношений исходного всеобщего и проявлений частного. Вот в чем для меня есть логика. Это предельно абстрактная логика, она не соотносима в чистом виде ни с одними реальными актами, обнаруживаемыми на уровне развитых форм. Ты же берешь аналогичные проблемы по сути дела применительно к весьма развитым отражательным системам в их какой-то физиологии, психологии, человечески выступаю-

щей конкретности, — здесь может быть все перемешано. И я согласен с общей логикой твоих рассуждений. Мне кажется адекватным, в частности, различие непосредственно-чувственного восприятия и продукта, и это различие самое важное. Но я не вижу в этом пока должной абстрактной чистоты, несмотря на то, что ты пишешь очень абстрактно, но все время мелькает твоя проблема константности, а это уже конкретика. У меня есть другие предпосылки, другие механизмы. Мы же ведь говорим о том, что ты сам обсуждаешь в начале книги в общем виде.

А. М. — Это общее, Василий Васильевич, относится к тому, что должно быть исходным при рассмотрении психического. Давайте это поймем.

В. Д. — А я не хочу говорить о психическом, я, честно говоря, не знаю, что такое психика.

А. М. — Не определение важно! Важно то, что когда Вы составили абстрактную схему, то в ее начале был объект и субъект, отражающий его объективные свойства.

В. Д. — Нет, я не говорил «отражающий». Я говорю об органическом движении, которое совершается в полном, повторяю, абстрактно абсолютном подчинении тому объекту, с которым оно возникло.

А. М. — При этом в Вашей схеме есть объект, который имеет движение, или его имеет субъект, но все равно они оба уже разделены. Ваше представление о непосредственном отражении, Ваши оценки строятся по логике этого разделения. Здесь нам нужно обязательно понять друг друга. Есть формальная логика, мы знаем ее — когда есть отраженный продукт.

В. Д. — Да, исходно разделенные.

А. М. — Но тогда мы не поймем непосредственное отражение.

В. Д. — Ничего подобного, я не говорю: поймем или не поймем, я о другом. Это предельно абстрактная разделенность, но когда идет речь о движении одного, не имеющего

собственной природы, принимающего природу другого, то это уже одно неразрывное.

А. М. — В процессуальном смысле?

В. Д. - Да.

А. М. — Но я-то писал не о процессуальном аспекте, а еще до того, как объект исследования...

В. Д. — Теперь и объект исследования тоже одно и то же.

А. М. — Нет, Вы же разделили, поэтому Вы устраивали их встречу и дали содержание встречи.

В. Д. — Да, да. Но когда они встретились, и то и другое я рассматриваю как одно.

А. М. — Да, после встречи это одно, правильно.

В. Д. — Но абстрактно они должны быть разными.

А. М. — Дело заключается в том, что психика в таком понимании, между прочим, очень нужна, Василий Васильевич. Есть формальная логика — мы знаем, это то, что происходит, и есть наука логики, в которой результат не обсуждается, т. е. логика обсуждает результативные отношения, результативные изменения. Это отдельная наука. Психологию мы понимаем как такую науку, которая имеет дело с готовыми, уже отраженными результатами, но есть и наука логики, объясняющая, как образовался продукт независимо от того, что с ним происходит.

В. Д. — В онтологии.

А. М. — В онтологии. Фактически, говоря здесь «продукт», я не имею в виду внутренний продукт психологии, а рассматриваю его относительно онтологического, науки психики. И тогда получается, что в науке психики нет субъекта, объекта в его изменениях, а изучается другое: отражение как материальное явление в мире, как образование живого после природного изменения: какие особенности, какие онтологические основы имеет это отражение — не то, что сейчас отражается, и не то, что предполагается отражать. Читая статью, Вы не учитывали этого.

В. Д. — Может быть, с одной стороны, я этого не учитывал, но с другой стороны, в тексте это не особенно подчеркивается. Нужна более четкая терминология.

А. М. — Да, это очень трудно.

В. Д. — Это не оправдание, ну, а чего не понял, того не понял.

А. М. — Хотелось добиться целостного впечатления.

В. Д. — Я и в прошлый раз говорил, что без построения логики восприятия нельзя задать тип изменения преобразования самого объекта, потому что ты с самого начала различаешь продукт в субъекте. Различаешь?

А. М. — Да.

В. Д. — И предпосылки его восстановления имеют не чисто онтологическое содержание. Ты имеешь в виду, что в конкретном эмпирическом смысле объектом восприятия не является ни то, ни другое, а именно сам переход.

А. М. — Да. А для того, чтобы понять этот переход, его нельзя рассматривать в виде отношений между объектом и субъектом.

В. Д. — Но для того, чтобы анализировать переход, как раз и нужно субъект и объект брать как целое.

А. М. — А как их представить как целое?

В. Д. — Что такое целое? Это переход одного в другое.

А. М. — Это логический ответ. А с точки зрения отражения как явления, развивающегося в реальном мире?

В. Д. — Переход субъекта в объект и объекта в субъект — это и есть та связка, которая не позволяет им распасться. Реальным, натуральным явлением такого перехода служит движение. Теперь, если мы исходим, что отражение лежит в фундаменте самой материи...

А. М. — Она породила отражение.

В. Д. — Восприятие — лишь особая форма отражения.

А. М. — Уже сейчас существующая, а потом становящаяся другой.

В. Д. — Онтологически — это творчество, заложенное в объекте.



А. М. — А нет отражения...

В. Д. — В так называемых явлениях отражения самих вещей.

А. М. — Что же такое явление отражения, когда реальной вещи еще нет?

В. Д. — Не будем заниматься конкретикой. Что такое явление отражения как таковое?

А. М. — Это процесс упорядочивания глобальности. Это общая характеристика.

В. Д. — Упорядочивание здесь общее. Все-таки с понятием отражения связано описание особого типа воздействий.

А. М. — Это и есть классическое определение, Василий Васильевич.

В. Д. — Ничего подобного!

А. М. — Это уже результативное определение, созданное после того, как мы отразили и знаем, что есть объект со своими свойствами.

В. Д. — Нет-нет, ничего подобного! Скажи более четко свое понятие отражения, тогда мы сможем продолжить. Мне кажется, что отражение есть момент...

А. М. — ...преодоления глобальности.

В. Д. — Взаимодействия, так?

А. М. — При взаимодействии.

В. Д. — Но ты формулируешь, не полагая взаимодействие собственно особенностью отражения.

А. М. — Это, между прочим, тот же вопрос, что мне задал Ошанин шесть лет тому назад. Поэтому спонтанность Вам была и не понятна, ведь спонтанность как раз здесь и выступает.

В. Д. — Да. Может быть.

А. М. — Я говорю, что отражение — это нечто между глобальностью и упорядоченностью, вы говорили — между хаосом и реальностью (упорядоченностью). Разница в том, что, когда мы говорим «хаос», мы имеем в виду отсутствие связей между элементами, значит, мы опять заранее уже

отразили его как бесконечность через что-то конечное. Поэтому, в этой логике через уже отраженное, уже идеальное присутствует наше отражение, наш образ мышления. Мы же считаем, что понять отражение как природное явление можно только без привлечения предметного образа мышления и отношения между объектом и субъектом через их продукт. Вот в чем весь парадокс! Отсюда и образование отношений! Понятно? Поэтому мы и не понимали, когда вы анализировали пример иллюзий. Возьмем иллюзию Мюллера-Лайера. Мы считаем, что процесс сравнения двух величин в одинаковых условиях традиционно переносится в ее объяснение. Это логический перенос, логически допускаемый перенос. А на самом деле он не допустим, потому что таким образом сначала выделяется восприятие величин как отдельный процесс, а потом этот процесс аналогично рассматривается в новых условиях.

В. Д. — Этот вопрос, наверное, Пиаже рассматривал.

А. М. — Да, но Пиаже не отрицает этот перенос, он просто дает другое объяснение того, что и составляет это отношение. Значит, идеальный продукт переносится в способность отражения величин. Это рассматривается как логически возможное.

В. Д. — Это не легко понять, потому что ты употребляешь слово «логически», а что сие значит? Ты специально выделяешь моменты, касающиеся природы отражения и не предполагающие в своем существовании наличия взаимодействующих элементов.

А. М. — Взаимодействие происходит после отражения.

В. Д. — Это надо обдумать.

А. М. — А образ — уже после взаимодействия, поэтому есть схема до взаимодействия. Как, скажем, есть формальная логика уже в этом.

В. Д. — Это настолько противоречит моей логике... Эта гипотеза, настолько фундаментальна, что так просто я понять ее не могу. Я все время исхожу из того, что ничего кро-

ме взаимодействия нет, мир есть система взаимодействий, и если познать что-то там за взаимодействием, то можно познать только пустоту.

А. М. — Это правильно — до взаимодействия.

В. Д. — До взаимодействия.

А. М. — Вот как раз отражение необратимо, потому что оно до взаимодействия.

В. Д. — Что такое отражение как порождение взаимодействия? Это мне надо обдумать, получив от вас более полные материалы.

А. М. — Поэтому я и написал первую статью. Аристотель отмечал эту возможность, образующую взаимодействие. В дальнейшем и происходит процесс отражения, т.е. реализация этой возможности.

В. Д. — С точки зрения той логики, к которой я привык, — в гегелевской логике, исходным является как раз не взаимодействие, а абстрактное ничто и абстрактное бытие. Причем нет взаимодействия абстрактного ничто и абстрактного бытия. Здесь дело в том, что абстрактное бытие есть одновременно абстрактное ничто; сказать о чем-то, что это абстрактное бытие, значит сказать, что это ничто и наоборот. Именно в этом утверждении есть бытие. Все начинается с того, когда есть такой переход от абстрактного ничто к абстрактному бытию и обратно, т. е. становление.

А. М. — Как раз глобальность и упорядоченность и есть этот переход.

В. Д. — Нет, у Гегеля есть еще один ход. Взаимодействие проявляется, когда конкретное бытие снимает в себе конкретное ничто, оно отрицается не через абстрактное ничто, а через ничто, содержащееся в нем самом. Это труднейшая категория Гегеля, что такое конкретное и что такое снятое в конкретном бытии. Отсюда у Гегеля для характеристики бытия в абстрактности и конкретности возникают понятия качества, количества, сущности. И только лишь тогда, когда

появляется понятие сущности и потом снятие этого понятия...

А. М. — Да, внешнее.

В. Д. — ... появляется категория взаимодействия. У него и онтологически категория взаимодействия довольно поздняя.

А. М. — Взаимодействие есть уже отраженный, глубоко эмпирический подход нашего сознания и поэтому имеет гносеологическое значение, а психологического содержания здесь нет. Психология всегда крутится внутри образа и предмета, потому что использует результативный способ мышления.

В. Д. — Мне надо об этом еще подумать. Но все-таки это не вопрос анализа самой онтологии — что в самом онтологическом бытии затем фиксируется в субъективном моменте, а это вопрос о том, чтобы, имея развитую форму психики, исследовать ее истоки, а истоки эти, по моему глубокому убеждению, заключены не в самих свойствах бытия вещей, а в особом типе отношений.

А. М. — Да, да, вот этот особый тип отношений и нужно восстанавливать.

В. Д. — Может быть, этот особый тип отношений и нужно гипотетически восстанавливать, но для психолога анализ этой проблемы начинается именно тогда, когда есть субъект и объект. Но, я бы сказал, что они не взаимодействуют.

А. М. — А как же получается это взаимодействие?

В. Д. — Они не взаимодействуют. Тот абстрактно всеобщий вид отправления, который при наличии объекта приобретает его форму, — это не отношение взаимодействия. Я с самого начала сказал, что это не взаимодействие, нельзя из взаимодействия вывести отражение, в самом взаимодействии уже нет возможности вывести отражение. Но почему при этом необходимо отрицать различия объекта и субъекта?

А. М. — А потому, что, когда берется уже объект и субъект, значит, в основе уже есть понятие взаимодействия. Вот

вы говорили об одном из гипотетических механизмов отражения — о необходимости искажения. Почему необходимо искажение? Да потому, что при наличии возможности отражения всего, что-то конкретное выделяется именно через искажение, другого варианта отражения нет. Искажение и дает основание для образования каких-то отношений.

В. Д. — Это терминологическая связка, это я понял.

А. М. — Значит уже есть анизотропность. Объяснить ее можно очень просто: если бы все пальцы руки человека были одинаковыми, имели бы одинаковую мышечную силу, то тогда мы, взяв шар или куб, получали бы одно и то же представление об их пространственных свойствах. Различия между пальцами и асимметрия между двумя руками и создают возможность отражения пространства. Искажение необходимо как основа отражения.

В. Д. — С этим можно согласиться, да. Но я говорил не об этом. Почему ты начал об искажении? Что такое отражение и каково оно?

А. М. — Я вижу, как проявляется в человеке это отражение.

В. Д. — В человеке, конечно, отражение проявляется всеобщими характеристиками. Но основной вопрос: что же такое отражение как всеобщее свойство, которое проявляется у животных и человека, что это за отношение?

А. М. — В общем смысле это борьба между глобальностью и упорядоченностью. То, что не упорядочено, есть глобальность, и отражение - это тот процесс, в котором по каким-то закономерностям отражается определенная часть этой глобальности.

В. Д. — Между прочим, возможность движения или отправления, получающего свою определенность лишь в столкновении с чем-то другим, это есть тоже отражение. Т. е. идея о том, что существует универсальное всеобщее состояние, которое свою определенность получает в чем-то другом. Есть абстрактная идея другого, всегда через другое осуществ-

вляется в этом смысле абсолютная возможность перемещения, отправления своей определенности в другом. Вот что я связываю с моментом отражения.

А. М. — Другое появляется.

В. Д. — Нет, я с моментом отражения связываю такое бытие «А», отправление «А», которое свою определенность «А» получает через форму другого.

В. П. — Но тогда форма должна быть определена.

А. М. — Форма уже должна иметь свойства или особенности.

В. Д. — Нет, вся трудность анализа этого вопроса в том, что эта форма предзадана, определенная форма выступает через само отправление.

А. М. — Нет.

В. Д. — Здесь громадный парадокс!

А. М. — Вот об этом мы и говорим.

В. Д. — Парадокс! Парадокс состоит в том, что, хотя воспринимается форма другого, если получается определенность отправления, то эта определенность отправления, определенность от формы другого выступает в самом этом отправлении, оно не задано заранее.

А. М. — Вот мы и ищем истоки этого отправления.

В. П. — То, что лежит в его основе.

А. М. — А в основе лежит возможность этого отправления, и отсюда следует, что искажение необходимо.

А. Д. — Не знаю, может быть и необходимо.

А. М. — Например, образование отношений в зависимости от образующего.

В. Д. — Могу я сказать, что ты ищешь условия или механизм, когда любое отправление универсально в своем существовании?

А. М. — Да, универсально.

В. П. — Существо.

А. М. — Да, существо. Природное образование как движение развития материи.

В. Д. — По-моему, это то же самое, что формулируется, может быть, в каких-то других парадигмах. Для меня вся проблема отражения — только не в таких глобальных масштабах, а в отношении животного отражения — связана с возможностью реализации движения, получающего свою определенность через другое. Следовательно, оно само в себе не определено, оно универсально как возможность. За счет чего? Ты более точно это формулируешь, исследуя, как возможно такое отправление, которое по своей сути универсально. Я бы сказал, что решить этот вопрос в плане формальной онтологии нельзя.

А. М. — Да, нельзя.

В. Д. — Все дело в том, что формально онтологическое суждение о том, как в чистом виде существует отправление, несущее по своей природе всеобщность, возможно лишь в том типе отражения, который возникает при переходе от растительного к животному миру. Это не есть любое логически формально допустимое отражение, это есть то отражение, которое имеется в отправлениях животного в отличие от отправлений растения. Конечно, предпосылки такого отправления, которое несет в своей природе зачатки универсальности, есть, они где угодно — и в электроде, и даже в растениях, но всеобщие характеристики отражения выступают в своей связанности только тогда, когда появляются особые отправления — движения животного.

А. М. — Но каково содержание отправления?

В. Д. — Я веду к тому, что найти всеобщую целостную характеристику понятия отражения нельзя, хотя оно всюду существует, начиная с электрода. Достаточно полно его охарактеризовать можно только тогда, когда отражение берется не как момент бытия всего чего угодно, вплоть до бытия растения, а когда это отражение становится принципом живого, принципом существования и сохранения определенного организма. Поэтому меня интересует не абстрактная онтология, развитая Гегелем через абстрактное ничто.

А. М. — А здесь реальность.

В. Д. — Отражение получает оформленность всеобщности и тем самым свое бытие только в анализе перехода от растительного существования к животному, от растительного к головному. Вот Яков Александрович Пономарев считает, исходя из своей концепции взаимодействия, что оно возникает уже при переходе к растительному существованию.

А. М. — Нет, это другое.

В. Д. — Поэтому для меня изучение понятия отражения есть изучение того, как возможно отправление движения, могущего принять любую форму, как возможна энграмма. Т. е. для меня проблема отражения в своих всеобщих характеристиках появляется одновременно с проблемой происхождения животного мира. Но это не исключает обсуждения вопроса о том, как принцип отражения осуществляется от электрона до растения.

А. М. — Зачем так делать? В моем примере анизотропности руки, рука — это что: животное, растение?

В. Д. — Это субъект.

А. М. — Да, но предложенное мной искажение может быть и в электроне, и в растении, и в животном. Это другая категория.

В. Д. — Да, да, ну хорошо. Мы подошли к достаточно конкретному вопросу: что такое отражение по своим предпосылкам и как принцип существования животного?

А. М. — Как принцип, который осуществляется и животным. Животное имеет в самом себе эти принципы, оно носитель принципов.

В. Д. — Согласен. Животное — носитель принципов, хотя предпосылки могут быть и вне его.

А. М. — Да. И здесь есть различия.

В. Д. — Давайте обсудим этот вопрос: что такое отражение по своей общей характеристике, каковы его предпосылки во всех сферах действительности и где появляется отражение, которое существует как принцип и всеобщая форма



существования животного? Потому что в других сферах — до животной — отражение тоже существует, но...

А. М. — Принципы его существуют, но они не реализуются.

В. Д. — Но они не реализуются в необходимости всеобщности. Для воспроизводства их тел. А у животного они уже не имманентный момент, а всеобщий тезис. Можно вспомнить аналогичный пример с понятием труда. Дело не в том, что животные не трудятся, они используют орудия и в этом смысле осуществляют трудовые операции. Но какие всеобщие условия существования животного приводят к появлению человека, и как предпосылки труда становятся формой существования?

А. М. — Как раз реализация принципов отражения приводит к понятию человека, а отражение в образах — есть животное.

В. Д. — Да. Значит, внутри проблемы отражения и надо подходить к твоей проблеме искажения, неточности, приблизительности, чтобы понять, что за этим находится.

А. М. — Человек выступает для нас как объект, носитель принципов отражения, фактически мы изучаем принципы, а не выявляем феномены отражения. Изучаем принципы на примере человека.

В. Д. — Дорогие товарищи, вы же в силу абстракции столкнулись с той великой идеей, которая у нас не может быть развиваема, хотя она в то же время суть марксова материализма. Мы, к сожалению, не умеем так мыслить. Почему для Маркса логика, равная диалектике, равна гносеологии? Логика, диалектика — по сути онтология, равна гносеологии? Вот в чем вопрос. Что такое диалектика во всеобщем, т. е. в любом объекте?

А. М. — В любом явлении мира.

В. Д. — Она выступает лишь тогда, когда явление логически отразилось через различные сложные гносеологические процессы.

А. М. — Вот тогда и закрывается возможность изучения отражения.

В. Д. — Показать всеобщее в действительности нельзя, не доказав, что то, что вы полагаете всеобщим, стало формой, принципом, целостностью в человеческой деятельности. Т. е., изучая структуру человеческой деятельности и высшие формы мышления и логики, вы только через них можете судить о том, что нечто является не только всеобщностью. Вы хотите понять, что такое принцип отражения действительности, когда берете его в концентрированной форме как принцип отражения человека.

А. М. — Как принцип развития движения материи.

В. Д. — Да — да. В старые добрые времена, это и называлось идеализмом.

А. М. — Да? А в чем идеализм?

В. Д. — Идеализмом называлось выведение.

А. М. — А! Вы это имеете в виду. А если выражено в материи?

В. Д. — Но вы же начинаете исходить из строения духа.

А. М. — Но не дух делает субстанцию.

В. Д. — Э, насчет субстанции не будем! Исходите из структуры духа — поймете всеобщность бытия. Если следовать логике, которую мы затрагиваем, можно сказать, что материя как таковая имеет в себе все что угодно, — она хаотична, хаос. По-твоему, упорядоченность ей придает признак или просто механизм отражения? А что такое механизм отражения можно понять лишь через анализ константно-а-константного восприятия. Ничего другого в том, как хаос превращается в упорядоченность, я сказать не могу. Это есть движение от реального субъекта к его возможным представлениям во всеобщности того, что есть в объекте. Давно проработанный ход.

А. М. — Вы берете ход вне содержания.

В. Д. — Я не говорю, что вы не предложили ничего нового, но вы должны разработать подобный формальный ход.

Давай как-нибудь вернемся к обсуждению. Я должен продумать, вспомнить, что раньше читал о природе отражения, о наличии отражения во всех сферах действительности и о его предпосылках в доживотном существовании, его специфике. Есть даже книги о принципах отражения. Помнишь, Унгаров написал книгу «Отражение и условный рефлекс»?

А. М. — Да, но учтите, что все исходят из продукта, из результата, из уже идеального.

В. Д. — Между прочим, ты говоришь «идеального». А ты знаешь, что идеальным считал Гегель? Ставшее как момент другого. Поэтому для него идеальные моменты есть и в механике. Нечто ставшее, как результат процесса реализации другого, и есть идеальное. Ты читал об этом?

А. М. — Да.

В. Д. — Так вот, может быть здесь чисто терминологическое сходство, но если для Гегеля понятие идеального существовало даже в механических отношениях, еще не доходя до организма, то с этой точки зрения просто интересно, что же он имел в виду под идеальным, в частности, в проблеме соотношения процесса и результата. Т. е. Гегель говорил именно о процессе. В «Философии природы» есть характеристика идеального как ставшего момента, в отличие от так называемого идеального процесса. Я постараюсь найти тебе это место.

**Философско-методологический анализ  
профессором Ф.Т. Михайловым  
статьи «О непосредственно-чувственном  
восприятии движения» и проспекта книги  
«Проблемы константности восприятия»<sup>2</sup>**

16.10.78

В обсуждении приняли участие: Ф.Т. Михайлов (Ф. М.), А.И. Миракян (А. М.), Э.В. Безчеревных (Э. Б.), В.И. Панов (В. П.), В.И. Козлов (В. К.), Н.Л. Морина (Н. М.), Э.И. Кочурова (Э. К.), В. М. Леонов (В. Л.).

Ф. М. — Аршак, прежде всего я хочу сказать, что ничего кроме мелочей, с моей точки зрения, интересных мелочей, ничего не могу добавить к сказанному тобой. Каких-то конструктивных замечаний, соображений, несогласий, я действительно дать не могу.

А. М. — Мелочи — это как раз самое интересное.

Ф. М. — Да, у меня есть несколько любопытных моментов, которые могут рассматриваться как чисто философские уточнения, поправки, имеющие значение для этой концепции. Прежде всего — общее впечатление о работе «О непосредственно-чувственном восприятии движения». Эта работа, с моей точки зрения, представляет собой очень подробный, оригинальный и достаточно грамотный анализ на историко-философском материале проблемы, называемой на нашем профессиональном языке проблемой определения способов мышления при характеристике самой проблемы психического. Т. е. психическое не просто анализируется как таковое на основе определенной методологии, а как раз наоборот — методологические основы ломаются, подвергаются

---

<sup>2</sup> А.И. Миракян «Контурсы трансцендентальной психологии». - М., издательство «Институт психологии РАН», 1999. - С.134-170.

рефлексии, критическому рассмотрению. Поэтому поставленный тобой вопрос оригинален уже потому, что классическое противопоставление образа тому предмету, чей образ мы имеем, способы превращения этого предмета в образ, процесс контакта субъекта с ним, само понятие субъекта, и тем самым, понятие объекта подвергаются, с моей точки зрения, совершенно справедливой и, можно сказать, уничтожающей критике. Прежде всего, почему? Это очень здорово, очень интересно, потому что прежде чем говорить об образе и его соответствии, его корреляции с объектом, прежде чем говорить об объекте как таковом или о субъекте, надо, видимо, действительно посмотреть, не является ли предпосылочным уже имеющееся понятие субъекта, которое и задает характер суждения, характер анализа, характер определения самих понятий?

А. М. — Или представления об объекте.

Ф. М. — Да, это то же самое. Представление об объекте, которое предпосылочно дано для всего остального рассуждения. Что же делает автор? Автор рассматривает историческую развертку выработки этих понятий — субъект, объект и т. д. Начинает он с древней античной концепции, даже еще до древней. Характеристика Аристотеля дана превосходно, нетрафаретно. Затем автор приходит к Декарту. К сожалению, композиционно не очень удачны повторные возвращения к нему через Мальбранша и Беркли, Юма и т. д. Но суть исследования сохраняется: через анализ методологии выяснить вопрос, имеем ли мы право говорить вообще о субъекте в том смысле, в котором он подкладывается под определение образа, под определение движения и т. д. Мне показалось, может быть я ошибаюсь, что в этой работе позитивный момент заключен лишь в намеке на то, как подходить к самой проблеме, но нет развернутой позитивной программы. В этом смысле остальные работы, опубликованные в журналах, и проспект книги «Проблема константности восприятия» гораздо более позитивны и экспериментально подтверждают эту концепцию, дают основание говорить о позитивной программе. Пользуясь, с вашего разрешения, этой работой как отправным пунктом, я

хочу отметить ряд моментов, которые, как мне показалось, недостаточно разработаны для полного методологического анализа проблемы, и некоторые вещи осветить по-своему. Первое, что я хочу сказать, — я со всем согласен. Вот что самое обидное!

А. М. — Но ты чувствуешь развитие понимания психического, понимание других? В чем различие содержания статей и твоего Ильенкова?

Ф. М. — Сначала я скажу, в чем различие между Михайловым и Ильенковым. То, о чем я хотел говорить, опираясь на эту статью, и то, что обсуждается в наших кругах — это не совсем адекватные вещи, потому что существует культурно-философская традиция, идущая прежде всего от Гегеля и Маркса в интерпретациях Ильенкова, Библера, Арсеньева, Туровского и ряда других марксологов, тех, кто шел от Маркса и к Марксу с разных сторон. Всю эту компанию объединяет то, что ты имел в виду, когда задавал вопрос, отличается ли написанное здесь от общепринятого понимания исследования психического. Отличается, прежде всего, самим стилем исследования. Эту компанию объединяет то, что при рассмотрении этой проблемы они сохраняют определения психического, субстанционального, образа, субъекта, взаимодействия и деятельности, которые приняты в классической философии. Они понимают, даже указывают, что это связано с различными общественными формами, развитием, культурами и т. д. Но факт остается фактом: они сохраняют прежде всего то, что можно назвать разведением, исходным разведением для определения субъективной деятельности, т. е. опору на целелеполагание, творческое переформирование природы по цели, на субъективность понятия. Я цитирую это из данной работы.

А. М. — Да, субъективность понятия через его уже отраженный продукт.

Ф. М. — Через продукт. То есть все, что принято в традиционной философии. Эта компания не выходит за пределы традиции. Правильно?

А. М. — Да, да, это так и есть.

Ф. М. — На фоне упорядоченного (не боюсь этого слова)

объяснения этой традиции в различного рода учебниках, статьях, монографиях, где, вообще говоря, нет элемента исторической рефлексии, упомянутая компания философов действительно находится на уровне исторической рефлексии. Именно поэтому для них понятие о понятии не является заведомо просто данным, чем-то априори присущим субъекту.

А. М. — То есть понимание поднимается на определенный уровень рефлексии, и это довольно глубокий уровень в сравнении с существующим.

Ф. М. — Безусловно. Но дело в том, что автор данной работы вопрос ставит иначе. С самого начала и очень четко он подвергает сомнению само основание, саму предпосылку, саму интенцию (если эти три слова объединить, то получится то, что я хотел сказать), определения психического, отражения, деятельности, субъективности, творчества и т. д. исходя из наличных форм, наличных продуктов этой самой деятельности, исходя из понятия.

Э. Б. — Прекрасно! Но кто из этой компании против этого?

Ф. М. — Конечно, прекрасно. Да никто из них, я беру смелость сказать, не был бы против. Они бы заявили: только так и можно. Но! Под впечатлением этой статьи, я могу сказать, что во всех опубликованных работах рассматривается традиционное для истории философии противопоставление — нет, не декартовское, традиционное — не значит декартовское — противопоставление понятия как основания для характеристики человека, «всеобщего» и объекта этого понятия. Вот Туровский (очень сильный исследователь, к сожалению, малоизвестный), для которого показательное определение всеобщего как логического. Иными словами, адекватной формой всеобщего может служить только логика, т. е. движение, развитие понятия. Но другого варианта здесь и нет, Аршак. Логика выступает как инструмент любого исследования, особенно в области психологии, и предварительным условием является оттачивание инструмента самого нашего отношения к рефлексии. Откуда берется эта логика? Эта логика явно берется ни из самого предмета, ни из самого субъекта. Это есть логика развития, движения истории культуры, но в особенных ее фор-

мах: превращенных, ограниченных, противостоящих форм. Рефлексия — логическая калька этой истории. Представление этой истории в чисто логической форме и есть бытие всеобщего (чистый Гегель). Другого бытия вообще не имеется. Поэтому мы с Эдвардом Дмитриевичем Безчеревных считаем, что вообще субстанциональность исторического процесса представлена в культуре как гений эпохи, как то, что существует над индивидом, хотя и проявляется в индивидах как его актуальное начало, и к этому уровню культуры стремились и его достигали отдельные индивиды (например, Пушкин). Во всех случаях мы начинаем с того, что, как я уже сказал, определяет самого человека как теоретически формирующего свою деятельность и деятельность природы субъекта. Я сейчас сказал совершенно точно.

Э. Б. — Это точно.

Ф. М. — Именно теоретически формирующего свое отношение как объект на самого себя. А «теоретически формирующего» означает — исходит из понятия как предпосылки.

А. М. — И правил логики этих понятий.

Ф. М. — Совершенно верно. В этом смысле все философы одним мирром мазаны. Мы все одним мирром мазаны. Все мы в этой традиции. А что нам предлагает Аршак? Он говорит, что понятие — та же ограниченность, что и теоретический способ, т. е. понятие, определение самого этого отношения, есть ограниченность, есть теоретическая и тем самым логическая ограниченность и что, пока мы не выйдем за ее рамки, мы будем крутиться в пределах противоречия, которое очень четко сформулировал Декарт. Это подробное обоснование данной статьи. Поэтому я с самого начала и сказал, что у меня нет никаких дополнений и каких-либо специальных комментариев. Ну, кроме некоторых формулировок, например, о делении души и тела и их понимании в доантичное и античное время. Об этом можно говорить специально, это интересный вопрос. И между прочим, ключевой. То же самое о Мальбранше, о характеристиках некоторых мыслей Декарта, о том, как проанализирован Декарт, когда с самого начала берется его знаменитая фраза о чувственном и рас-



судочном, о рациональном восприятии величины Солнца, когда Декарт уже формулирует это отношение как отношение образа и того, что отображается, как отношение, в основе которого лежит не мыслимая, с точки зрения образного чувственного отражения, а понятийная характеристика образа самого субъекта. Но и здесь можно распустить павлиний хвост философствования, чтобы более основательно взглянуть в душу самого Декарта. Но это технические мелочи.

А. М. — Очень важно это высказывание Декарта, в нем весь Декарт. Вот как он пишет: «Спим ли мы или бодрствуем, мы должны доверяться в суждениях наших только очевидности нашего разума..., а не воображению или чувствам. Хотя солнце мы видим очень ясно, однако не должны судить, что оно такой величины, как мы его видим...». Это есть подчеркивание важности логического рассудочного познания в сравнении с непосредственно-чувственным. Это и есть понимание процессов отражения посредством логики, истории культуры, развития понятий. Поэтому при восприятии величины солнца важна его понятийная рассудочная величина, а не данные непосредственно-чувственного восприятия, которые не соответствуют его реальной величине.

Ф. М. — Ну да, совершенно верно, мы только величину мыслим. Возвращаюсь к вопросу, есть ли различие между тезисами, выдвинутыми в статье, и теорией упомянутых выше психологов. Я хочу показать, в чем это различие заключается. Возьмем пример Мальбранша. Каждый из нас может сказать о нем примерно следующее: Мальбранш обнаружил противоречие в только что обсуждавшейся нами концепции Декарта, обнажил, как никто другой.

Э. Б. — Довел до конца.

Ф. М. — Он показал, что, ежели вы хотите опираться на понятие, обратитесь к Богу, и не по-декартовски, когда существуют две субстанции (душа и телесность), которые могут соединяться, а могут и рассоединяться. Понятийности, духовности, всеобщности, логичности, теоретичности — всему этому характерна особая субстанция — душа. А вот субстанция протяженности и все данные нам объекты (телесные), о которых мы судим и говорим, — это дру-

гая субстанция. Что же делает Мальбранш? Он говорит, что такого разделения нет. Нет прежде всего потому, что само взаимодействие этих субстанций каузально и тем самым сущностно, и есть только один выход: признать изначально четко и ясно, что никакой образ не является образом предмета, никакое чувственное отражение не является копией объекта. Вот, например, трубка. Какая проблема стоит перед Декартом? Перед Декартом стоит проблема точного, четкого формулирования самой логики науки Нового времени. Проблема очень простая. Есть протяженный предмет, он относится к телесной субстанции, имеет пространственно-временные характеристики. По этому поводу постоянный оппонент Декарта Гоббс говорит, что формы, в которых предмет нам предстал, — это формы нашего субъективного отношения к предмету, природа это знает и мы сами знаем. Декарта это не устраивает, это не ход. Для него важно, что вот эта трубка действительно протяженный предмет, и я этот предмет, в силу собственной протяженности, воспринимаю. У Декарта механистическое отношение: если я живу и сам протяженный, то предметы тоже существуют как пространственные. Поэтому здесь у Декарта неразрешимое противоречие. Ведь, когда речь идет только о фиксациях внешнего предмета, то между человеком и предметом устанавливается чисто каузальная связь. Жизнь у него подчинена механистическим законам, все это у него восприятие, все это чувственное отражение, даже смех человека, т. е. каузально определяется мое отношение с этой трубкой. Но, если я просто животное, я воспринимаю адекватно и не могу в ней видеть нечто другое — понятие. Я не могу видеть в ней понятие, я не могу в отношении к ней опираться на то, что выходит за рамки моей телесности, тогда я просто механизм — кукушка в часах, т. е. автомат и не более того. А для того, чтобы к этому предмету отнестись не с точки зрения его физических телесных параметров, для того, чтобы можно было выйти за пределы их каузально-причинного, телесного, пространственного тождества, и подняться на уровень переделки этого предмета, иметь другие цели, задачи, которые не даны в телесности, для этого надо выйти за рамки телесной субстанции. Слава

Богу, есть другая — духовная субстанция, которая не имеет протяженности и каузальности. Вот ход размышлений Декарта. И вдруг появляется Мальбранш и делает гениальный ход. Я хотел обратить ваше внимание на гениальность этого человека. Почему? Потому что он очень тонко, остроумно чувствовал одну простую штуку. Душа, где бы она ни была, как особая субстанция взирает на протяженные предметы, в этом взирании и восприятии — взаимодействие с протяженными предметами, но тогда душа опирается на их образы, и, значит, она не душа. А если она - душа, то извлечь из этого предмета его внутреннее, его будущее и вообще то, что ему не принадлежит как таковому, она не может. Следовательно, ни ощущение, ни восприятие, ни другие чувственные формы не имеют к ней отношения. Для этого нужно другое, чтобы господь Бог в нас возбуждал понятия, идеи этих предметов, и только тогда мы будем узнавать эти предметы, их истинную сущность и задумки господя Бога. Это возвращение к Платону ради Бога, но это уже другой Платон — последекартовский, спасающий Декарта. Это Платон, который говорит Декарту: «Голубчик, Рене, твоя эта самая душа должна быть выше, а не параллельно существующей с протяженностью, должна быть высшим принципом этого мира».

Э. Б. — Конечно, но у Декарта душа — это тоже Бог.

Ф. М. — У Декарта Бог выступает как примиряющаяся инстанция, как третья инстанция.

А. М. — А не создающая.

Ф. М. — Да, не создающая. И Мальбраншу важно было показать, что определение самого образа находится не в предмете и не в субъекте, а в творчестве Бога. Если мы это зафиксировали, теперь мы сможем совершенно четко понять основную мысль Аршака. Почему? Потому что Аршак говорит: не будем мыслить так.

Э. Б. — Он говорит то же самое?

Ф. М. — Нет, он говорит не так. Он говорит: а зачем вам вообще начало, почему от него танцуете?

Э. Б. — Начало чего?

Ф. М. — Вот всего этого понятийного определения, всей этой раскладки.

В. П. — От понятия.

Ф. М. — Почему вы берете теоретическое — потому что оно для вас всеобщее? Но это же вы сегодня теоретики, а вчера были еще в пещере.

В. П. — На дереве.

Ф. М. — Да, вы еще вчера были на дереве.

А. М. — И гибко оперировали окружающими предметами с таким же, в каком-то смысле даже лучшим успехом.

Ф. М. — Не хуже, а даже лучше. Теперь вы хотите посмотреть на саму проблему отражения, но в этом случае апеллировать к Богу Декарта, к Богу Мальбранша, к идеям Платона или идеям Гегеля нельзя.

Э. Б. — А к Богу Спинозы?

Ф. М. — К Богу Спинозы — тоже нет.

Э. Б. — Также нельзя?

Ф. М. — Нет, нельзя. В этом и заключается отличие точки зрения Аршака от классической исторически образовавшейся традиции.

Э. Б. — Не понятно, а как иначе?

А. М. — Не понятно, потому что Феликс еще не сформулировал отличие. Давайте послушаем.

Э. Б. — Просто я сомневаюсь, как же быть-то?

А. М. — Да, это естественно, ты же представитель этой традиции. Ваше сомнение каузально, причинно-следственно.

Ф. М. — Что касается отличия, то речь идет просто о следующем. Здесь есть один замкнутый, в логическом смысле слова, круг. Но представьте современного теоретика. Этот современный теоретик говорит о проблеме восприятия — движении мира сего. Самой постановке вопроса предшествует многовековая традиция, многовековая логика, способы теоретизирования, вернее способ теоретизирования, именно теоретизирования. И вдруг этот «технар» предлагает понять, что сам способ теоретизирования, адекватный логически всеобщему (Туровский), является недостаточным именно в силу своей исторической ограниченности.

Э. Б. — В силу своей особенности.

Ф. М. — В силу своей особенности.

А. М. — В чем эта ограниченность?

Ф. М. — Прежде всего в том, как говорилось выше, что за основу самого этого различения образа и изображаемого, понятия и того, о чем мы имеем понятие, субъекта и объекта в общем плане берется теоретическая форма человеческого мышления.

А. М. — Результат самого психического процесса.

Э. Б. — Ах, вот откуда Вы танцуете, вот оно что!

А. М. — А как же. Через этот результат хотят понять суть психического.

Э. Б. — Теперь понятно, теперь понятно.

Ф. М. — Значит нужно выходить за эти рамки. Каким образом?

Э. Б. — Не знаю.

Ф. М. — Посредством теоретизирования, логики... Так вот, единственная форма, которой занят наш уважаемый автор, это форма теоретизирования, никуда от этого не уйти.

А. М. — Человек не может от этого уйти. Но важно, как теоретизировать, какой путь или объект, какую форму выбрать для теоретизирования.

Ф. М. — Не исходить из результатов и продуктов, данных психического на современном уровне теоретизирования, а изучать с точки зрения собачки или кошки.

А. М. — Причем здесь собака и кошка?

Э. Б. — Потому, что есть только один путь — зоопсихология.

А. М. — Но зоопсихология тоже строится на уже отраженных результатах, понятиях, логике готового, уже отраженного продукта. Ведь все равно исследователь приписывает собаке свои отраженные понятия, когда ставит задачу изучения того процесса, который приводит к этим продуктам отражения. Как пространственно воспринимает собака большой или маленький кусок мяса? Такая постановка вопроса не способствует познанию процесса восприятия, потому что «большой» и «маленький» — это уже продукты процесса. Мы предлагаем не зоопсихологию. Это другое.

Ф. М. — Тогда получается еще хуже. Другого пути исследования, кроме действительного восстановления исто-

рического процесса в теоретической форме мы представить себе не можем.

А. М. — Но ведь вышеназванные психологи тоже этим занимаются, и на более высоком профессиональном уровне, чем мы пытаемся это делать. Арсеньев не только изучает философов, но изучает и разные религиозные учения. Это тоже культура. Тогда зачем нам заниматься этим?

Ф. М. — Я не понял постановки вопроса?

А. М. — Получается, мы делаем то, что и они делают. Ты еще не сформулировал различие.

Э. Б. — Пока нет разницы. Ты сделал какой-то круг и возвратился на исходную точку.

Ф. М. — Я хочу сказать, что различие четкое. Оно мне нравится, я за это различие, я сам стою на этих позициях. У меня нет никаких возражений по изложенному в этой статье.

Э. Б. — В чем различие?

Ф. М. — Вот в чем. Судя по тексту, мы должны снять человеческую форму воспроизведения человеческой субъективности.

Э. Б. — Это невозможно. Нет.

Ф. М. — Возможно. Очень просто возможно. Это и предлагает Аршак.

Э. Б. — Вот это интересно, а ну-ка!

Ф. М. — Определим для ясности, что такое теоретическая форма. Есть духовно-практическая форма человеческой деятельности, есть и теоретическая форма. Современная логика исследования тех проблем, о которых говорили выше, связана с некритическим отношением к собственно теоретической форме.

Э. Б. — Да, это так и есть, бесспорно.

Ф. М. — До этого момента я полностью согласен с Аршаком, потому что именно эту форму воспроизводим мы каждый раз, когда пишем об этих проблемах. В данном случае речь идет о том, что мы очень тесно связаны с тем, что называется игрой в бисер, такой забавной логической игрой. Мы начинаем характеристику человеческого способа жизнедеятельности с характеристики теоретической формы полагания объекта, потому что дотеоретическая форма рассматривает-

ся нами как то, что ведет к теоретическому. Здесь действует антиисторический принцип понимания. Дело в том, что теоретическое полагание проблемы объект-субъект есть превращенная форма, возникающая только тогда, когда произошло разделение на духовное и на материальное производство.

А. М. — Тогда, когда появилась сама теория

Ф. М. — Да, когда появилась сама теория. Ведь и ритуальная форма сознания, и мифологическая форма мышления — это формы художественно-исторические, в которых нет и намека на всеобщность и представленность в понятиях, здесь нет понятия.

А. М. — Подобно музыке, которая не имеет формы понятия.

Ф. М. — Да, как музыка, где нет категориального аппарата, нет рефлексии на свое собственное мышление. Оно есть как данность. Однако данность не внешняя, а внутренняя. Это музыка истории, где человек играет свою партию.

А. М. — Аналогично, животные тоже танцуют, и примеры можно продолжить.

Ф. М. — Мы-то, оценивая человеческое отношение к миру, характеризуем психическое как таковое. Мы находимся в особых условиях, с необходимостью должны подложить под это... Я считаю, в этом как раз пафос статьи. Мы должны по необходимости предположить собственно логические, т. е. понятийные отношения. Это тоже своеобразная музыка, от этой партии не отвертеться. Речь идет о том, что, начиная с античности, люди определяют свое бытие, бытие мира как логически всеобщее, отрефлексированное понятие, как значение, существующее самостоятельно. Кроме непосредственного производства природы, когда человеку пришлось трудиться и деятельность была средством производства, эта деятельность стала и предметом нашей рефлексии. Мы должны были к нашей деятельности отнестись как бы со стороны. Вот это отношение к земле и к нашей деятельности со стороны породило то, что называется теорией.

А. М. — Отчуждением.

Ф. М. — Отчуждением, своеобразным отчуждением. Деятельность — ставший передо мной предмет. Здесь умест-

но вспомнить знаменитый анекдот, когда сержант дает задание копать от забора до обеда. Это указание границ того, чего не существует реально. Ведь меридианов и параллелей нет, но для нас это способ нашего отношения к миру. Это идеальное пространство. Появилась теория. Получилось, что вместо объекта деятельности, с которым имеет дело и животное, вдруг появляется нечто такое, что на самом-то деле «я», а мне противостоит нечто как не «я», потому что граница, как это Гегель чисто логически показал, оказалась любопытной штукой. С одной стороны, геометрическая линия — это мой способ отношения, поэтому меня надо исследовать, с другой стороны, это объект исследования. Это то, что я изучаю как объект. Поэтому у Гоббса объект задан как чистое идеальное пространство.

А. М. — И отсюда понятие образа. И потом Веня Пушкин ищет энергию этого идеального образа.

Ф. М. — Правильно, отсюда и образ. Совершенно верно. И отсюда гениальность позиции Аршака заключается прежде всего в том, что этот образ он снимает. Он говорит, что это недостаточное основание для обсуждения психического. С этим я полностью согласен, это недостаточное основание.

А. М. — И нельзя, исходя из него, исследовать психическое. Но философия и психология поступают именно так.

Ф. М. — Абсолютно точно. Вся философия и особенно психология начинают с образа.

А. М. — Необходимо добавить, что для философии это реальность. Ей важен вопрос соотношения объекта и образа, их соответствия, адекватности и т. д. Отражение мира в идеальном — это для философии гносеологическая проблема. А психология считает необходимым совершенно исключить это соотношение объекта и образа.

Ф. М. — Для философа также это соотношение несущественно. Философия начинается как раз с критики принятия этого отношения. Что такое философия? Это критика способа мышления. И для этого прежде всего философия должна отказаться от рассмотрения соотношения объекта и образа. В данном случае я против неожиданного размежевания философии и психологии по этому основанию.



И вот почему. Если философия в качестве своего предмета полагает ту или иную данность, например, теоретическое полагание мира и объекта, то это уже не философия. Философия может только одно — критиковать всякую способность к рефлексии.

А. М. — Только критиковать?

Ф. М. — Только. То, чем мы сегодня занимаемся, есть чистое философствование по своей сущности, по своей направленности.

А. М. — Но имеющее определенное значение для понимания психического.

Ф. М. — Философия — это рефлексия способа мышления. Если мы сейчас принимаем четко сформулированный в работе Аршака постулат о необходимости *выхода за рамки* традиционного противопоставления понятийного теоретического мышления его объекту и вообще самого их соотношения как такового, то мы занимаемся философией. С этого момента философия начинается, а до этого момента ее не было. До того момента, когда мы признавали собственный способ полагания идеализированного объекта в качестве единственно возможного объекта исследования, это не была философия, а апологетика, то есть превращенная форма мышления. Я не случайно сказал, что сама теория возникла только с тем, что называется идеализированным объектом. Как только передо мной возник пространственно оформленный геометрически положенный объект, с этого момента началась теория и кончилось для нас грамотное психологическое исследование уже потому, что кончилась психология. Я считаю это очень важным моментом в работе Аршака, потому что в связи с этим сразу же возникает тупиковая ситуация для психологии. Почему? Потому что психология заведомо предлагает рассматривать то, что она должна рассматривать не как предмет, а как условие деятельности, как условие мышления, как условие исследования; предлагает крутиться в рамках теории. Что такое гештальтпсихология? Исследование в рамках теории! Фрейдизм — это чистейшая теория, теория деятельности — это также вращение в рамках чистейшей теории. Ужасно интересно!

А. М. — Необходимо добавить, что начало теоретизирования связано с образованием понятия линии и других пространственных свойств вследствие того, что в практике земледелия пространственность приобрела границы и идеальные формы их выражения. Но дело в том, что уже до этого зачатки теоретизирования были заложены природой в непосредственном восприятии объектов, в действиях человека с объектами. Зачатки теории уже были в процессах восприятия большого или маленького куска мяса, имевшегося у человека еще не знавшего земледелия и жившего в пещере, которая, так же как пространственная форма, имела границы в восприятии человека. Аналогичные зачатки «теоретизирования» имеются в непосредственном отражении животными пространственных свойств окружающего мира.

Ф. М. — Прости меня за резкость, но это называется, «за что боролись, на то и напоролись».

Э. Б. — Вот именно.

А. М. — Я не понял.

Ф. М. — Сейчас объясню. Большой или маленький кусок мяса — это только идеальное отношение. Возвращаемся в тот порочный круг, о котором мы говорили в начале разговора.

А. М. — Все понятно. Сотрудники нашей лаборатории догадались, почему я вел разговор именно в этом русле. Мы часто эти вопросы обсуждаем. Сейчас для нас важно было понять, почему ты совершенно не обращаешь внимания на главное — на то, что основание образования понятия необходимо искать в процессах непосредственно-чувственного восприятия, которое изначально имеет природную обусловленность, а затем получает социальное оформление. Ведь отношение — это основа чувственного отражения, которое потом, в ходе теоретизирования, приобретает форму понятия. Суть обсуждаемой статьи состоит именно в том, что отражение есть процесс образования отношений через анизотропность. То есть ты хорошо понял обсуждаемую в статье философскую теоретическую сторону изучения психических явлений, но совершенно не обратил внимания на обсуждение психологических проблем. А сотрудники ла-

боратории как раз и занимаются изучением этих проблем. Например, как в спонтанном образовании отношений отражается величина и, соответственно, как образуется понятие величины. Как-то в разговоре с Василием Васильевичем Давыдовым я уже отмечал, что усвоение детьми понятия величины традиционно изучается с использованием готовых понятий величины, не ведая при этом, как возможно порождение самого понятия величины. Мы изучаем именно это. Проблема в том, как организм спонтанно отражает величину, чтобы затем на этой основе образовалось понятие величины. Когда ты говорил, что большой или маленький кусок мяса — это уже идеальное отношение, ты тоже использовал уже готовое понятие величины. Нас же интересует, как возможно отражение большого или малого, чтобы потом между ними образовалось идеальное отношение. В том разговоре Давыдов впервые принял, что то, что я говорю, действительно соответствует тому спонтанному образованию отражения величины, которое может иметь одинаковые основания и у собаки, и у человека. Впоследствии у человека образуется понятие величины и уже различные отношения между величинами дают понятия «больше», «меньше» и т. д. При чтении статьи ты не обратил внимания на эту сторону вопроса. Как происходит спонтанное отражение величин? Это очень интересный вопрос; не ответив на него, мы не сможем провести конкретные исследования. Это и есть выход из порочного круга, который образуется вследствие критики использования уже отраженного продукта готовых понятий и вместе с этим — необходимости использования этих же понятий для объяснения процесса непосредственно-чувственного отражения.

Ф. М. — Я считаю, что не заслужил такого упрека, объясни, каков выход из порочного круга. Дело в том, что само предположение опосредствующего звена этого отношения в качестве некоторого понятия, или идеи всеобщего, или субъективности как таковой, это определение связано прежде всего с тем, что чисто методологически-теоретически мы представляем это отношение как *взаимодействие*, взаимодействие в пространстве.

А. М. — Это также эмпирическая рефлексия, потому что мы всегда имеем дело с взаимодействием. Это не только понятие, но и способ нашего отношения в своих действиях, вследствие чего образовался наш способ мышления как взаимодействие.

Ф. М. — Обращение к Декарту в данном случае необходимо прежде всего потому, что именно Декарт очень точно логически показал, что в рамках нашего способа мышления, в рамках причинных определений, в рамках пространственного взаимодействия нам остается только обратиться к Богу, нам остается выйти за пределы телесного. Он очень четко ставил вопрос: да, взаимодействие, но это взаимодействие не объясняет нам самые простые вещи, не объясняет самое элементарное. Он говорит: вот передо мной кусок воска, и очень просто описать его свойства, форму, качества и т. д. и из этого вывести понятие о воске. Но если воск приблизить к огню, то все перечисленные свойства исчезают, воск плавится — нет формы, нет твердости и т. д. От прежнего определения воска ничего не остается. Аналогично Декарт анализирует понятие Солнца. Поэтому, когда я говорю об образе воска или солнца, я вынужден иметь дело с *взаимодействием*.

А. М. — Само собой.

Ф. М. — Это основа моего теоретизирования. Поэтому, говоря об образе как основе понятия, я попадаю в идиотское положение. Потому что образ может оказаться не только любимым, но просто противоположным. *А понятие одно*. Говоря слово «воск», я предполагаю любое состояние, на которое этот воск способен, даже такое, какое я не могу предположить. Если я возьму в качестве основания моего образа, идеи, эйдоса, нечто неизменное, то во всех этих случаях я должен опереться на нечто самому бытию присущее как вечное, как неизменное. Декарт и говорит, что это невозможно, не получается. Почему? Потому что в самом бытии, в его пространственном существовании эта неизменность не заключена, она предположена не бытием пространственного предмета, а *его назначением*. Это уже неоплатоники.

А. М. — Феликс, интересно, что в монографии по константности восприятия, в начале книги около пятидеся-

ти страниц я посвятил этому вопросу: вопросу текучести чувственно воспринимаемого и постоянства понятия, потому что только внутри этого философского содержания можно понять феномен константности восприятия. Я занялся именно проблемой константности восприятия, потому что это центральная проблема философии и психологии отражения. Гераклит, Эпикур, Декарт, Мальбранш, Беркли и другие именно так относились к этому феномену восприятия — как соединению текучести непосредственного восприятия и константности образа-понятия. В результате исследований мною было введено новое понятие «многообъектность»: не один объект, а их множество в деятельности человека в зависимости от цели и задачи действия с ними, т. е. *многофункциональность восприятия*.

Ф. М. Это верно и это сказано в статье. Мы рассматриваем взаимодействие субъекта с объектом, мы предполагаем, образ солнца, образ воска, образ реального пространственного бытия тела воспроизводится в нас для того, чтобы построить теорию понятий, теорию души. Я начал говорить о текучести, потому что у неоплатоников эта проблема возникает как проблема *неисчерпаемости* творения по отношению к творимому. Они поставили вопрос гораздо интересней. Они не были связаны с мышлением Нового времени, были достаточно античными и достаточно богословами одновременно. Они могли субъективно мыслить, думали об акте творения. Если это акт создания конечных вещей, он адекватен сотворенному.

А. М. — Но он не выражает, не охватывает сущность вещей.

Ф. М. — Да, в том-то и штука. Акт творения одновременно адекватен продукту. Потому что я творю мир в его особенной законченной форме. Но творил его как недвижимый, как мир соответствующий моей цели. Цель богаче сотворенного, она вкладывается в творимое. Оно всегда выходит за его рамки и, между прочим, оказывается, что отражение образа есть всегда выход за рамки самого сотворенного, потому что образ есть некое соотнесение с моей задумкой. Говоря просто, — стихотворение, повесть

или музыка, закончены, когда восприняты публикой, когда написанное соответствует цели самого творца или цели сотворца, воспринимающего субъекта. Иначе это просто мертвая бумага. Что-то существующее (например, моя любовь) делает стихи творением. Отсюда разделение на откровение и научное познание. Понятно, что научное познание связано с воспроизведением взаимодействия готовых вещей. Оно дает много, но оно не дает познания сущности. Сущность начинается с откровения — познания идеи Бога. Если одна логика замкнута в причинности взаимосвязанных явлений, то другая логика — диалектическая, логика рефлексии; мы должны соотноситься с целью при рассмотрении взаимодействия, т. е. чего-то несуществующего и не принимающего актуального участия.

А. М. — Только что ты отлично сформулировал различие объектов философского и психологического исследований.

Ф. М. — Не согласен.

А. М. — Позволь мне сказать, что объектом философии является познание, постижение бесконечной сущности объекта, его отражения в человеческом познании, а объектом психологии является взаимодействие в контексте философского содержания.

Ф. М. — Все, крышка! На этом психология кончилась!

А. М. — Вот в этом и заключается наше различие, в этом корень споров между нами. Я стараюсь доказать при изучении конкретных проблем психологии, что когда психология в качестве собственного предмета берет проблемы и задачи философии, то она не может выйти на их собственно философское содержание из-за того, что всегда смешивает свои задачи с задачами философии. Исторически сложилось пересечение психологии с философией, поэтому психология берет свои проблемы из философии, не выделяя собственного объекта изучения. Ведь философское познание беспредельно, а психические явления не только имеют пределы, но это конкретные явления, происходящие в мире, являющиеся определенным этапом развития природы. Единое есть объект философии, а определенное, фиксируемое нами состояние или явление — объект психо-

логии. Да, если сущности едины — неприемлемо понятие взаимодействия. Явление же психики, как сформировавшееся в самой природе, обязательно предполагает понятие взаимодействия. Подчеркиваю, предполагает, но это не означает, что психическое необходимо изучать как явление взаимодействия между объектом и субъектом, как делает традиционная психология, полагая это взаимодействие как описание уже законченного психического процесса, как уже отраженный продукт. На наш взгляд, следует брать взаимодействие как одно из необходимых природных оснований, обуславливающих явление психического отражения в мире. Если природа есть момент, отрезок, кусок единого, то психическое — это момент, кусок, часть природы.

Ф. М. — Может быть, но то, что ты говоришь, плохая философия.

А. М. — Нет, плоха психология, которая оперирует проблемами философии, подражая ее формам и методам. Из философии и пошло представление об образе и т. д. в психологии. В монографии я четко развожу понятие воска в философии, о чем ты говорил, и отражение, обращение человека к восковой свече. В первом случае о восприятии воска мы можем рассуждать вообще, как при обсуждении любого философского объекта, в котором отсутствует субъективно-функциональное содержание. Во втором же случае — восприятие свечи из воска только функционально и связано с содержанием действий, осуществляемых субъектом с этим объектом. Последнее и есть психический процесс.

Ф. М. — Нет, это есть кибернетика!

А. М. — Нет, это есть психическое, т. е. отражение необходимого для действия с предметом. Это отражение возможно только через субъект. И именно субъект, как живое относительно среды, выступает в форме взаимодействия, которое на определенном этапе развития материи образовало различные системы отражения и функционирования со средой. Совершенно другая проблема. Философская проблема — это соотношение постоянства понятий величина, воск и т. д. и текучести бытия по Гераклиту.

Э. Б. — Тогда зачем философия?



А. М. — Затем, что кроме психики человека есть бытие, и оно тоже требует попытки познания и выработки отношения к нему человечества. То, о чем говорил Феликс, относится именно к постоянству понятий и текучести бытия, многообъектности объекта.

Ф. М. — Нет, я говорил о цели. Я бы не спешил сейчас с ведомственным разделением философии и психологии. Ведомство психологии определяется взаимодействием? Мне кажется это невозможно уже по той причине, что если мы хотя бы в качестве предположения рассмотрим отношение субъекта к объекту в качестве взаимодействия, то, следовательно, мы выберем определенную философскую концепцию, хотя будем говорить о психологии.

А. М. — Да, верно.

Ф. М. — Во-вторых, мы таким образом психологию обречем на непонимание того, что взаимодействия нет, а есть момент процесса. Психическое есть процесс, а не состояние. Сравнение двух состояний бессмысленно!

В. П. — Психическое мы берем именно как процесс, именно как момент движения.

А. М. — Помнишь статью про Аристотеля и Гегеля, которую я давал тебе читать? Там показано, что они утверждают, что именно разность моментов (анизотропность, по-нашему) порождает движение, процесс в самом себе находящегося бытия. Я предчувствовал, что единство наших взглядов прекратится. Почему? Потому что все равно, несмотря на широту взглядов на психику, ты остаешься в рамках современного образа мышления, на современном теоретическом уровне понимания психического, как только субъективного явления.

Ф. М. — Как раз наоборот, я согласен прежде всего с тем, что для того, чтобы подойти к пониманию проблемы психического, надо снять психическое взаимодействие как единственно возможную форму определения его основания.

А. М. — А тогда что поместить в основание психического?

Ф. М. — То, что ты сформулировал как выход.

А. М. — А я не представляю выхода без понятия взаимодействия. Поэтому не случайно, что ты, как Чуприкова, не допускаешь полагания психического как порожденно-



го природой явления, именно явления в мире, а не продукта мозга, как она представляет вслед за Сеченовым и Павловым. Отражение, как явление в мире — именно это она не приняла! Ты также отражение как явление, как одну из форм развития природы — материи не берешь. А в этом смысле отражение как явление природы естественно предполагает живой организм — отражающий субъект и объект отражения для удовлетворения необходимых условий самосохранения субъекта. Это же реальность в мире, в этой реальности существует явление отражения и, следовательно, процесс взаимодействия между объектом и субъектом.

Ф. М. — Дело в том, что спор славян между собой, когда Чуприкова принимает Ленина и то, что Павлов сделал, от теории отражения (ее приписали Ленину) и т. д. Пусть они разбираются между собой, мне все равно. Я считаю, что *при наличии такой логики процесса, когда взаимодействие является моментом снимаемым, несущественным*, возвращаться к этому понятию не стоит, независимо от того, о какой науке — химии или психологии — идет речь. Взаимодействие — совершенно пустая механистическая категория. Явление — скучная категория, потому что это категория *наличного бытия*. У того же Гегеля есть четкое положение о несущем...

А. М. — Наличное бытие есть?

Ф. М. — К сожалению, есть.

А. М. — Тогда почему мы должны отказаться от изучения характеристик этого бытия, которые есть необходимые условия порождения психического?

Ф. М. — Конечно, можно бытие понимать как наличное, но тогда кончается психология, как всякая теория.

А. М. — Кончается психология, потому что Гегель изучение духа, психологии начинает с понятия, т. е. с уже застывшего продукта психического отражения.

Ф. М. — У Гегеля очень четкая позиция о несуществующей конечной форме, т. е. наличное бытие есть нечто несуществующее.

А. М. — Да, поэтому психика у него не в природе, а в идее.

Ф. М. — Есть его феноменология духа, где психика представлена через процесс.

А. М. — Процесс, движение — чего?

Ф. М. — Движение интеллекта.

А. М. — Но это же не о порождении психического, а о уже порожденной психике.

Ф. М. — Гегель боролся против наличных форм теоретизирования. Что такое субъект-объект? Это способ полагания наличного бытия. Скучно, это уже мертвая история. Что у Гегеля здорово — это то, что он выходит за все рамки прежде всего отрицанием существования наличного бытия в качестве принципа объяснения самого себя. Нужно сказать, что и теория взаимодействия, и теория явления, они все — объективизация наличного бытия, да и вообще теория его предметной формы.

А. М. — Помнишь, Давыдов хотел, чтобы я выступил после твоего доклада. Хорошо, что это не состоялось, потому что я не умею публично выступать. Но я тогда готовился и хотел начать мое выступление с цитаты из Энгельса. Не потому, что он считается классиком (я такие временные формальности не признаю), а просто мыслитель, который основанием человеческого мышления считал «не только природные, но и общественные отношения между людьми». Понятно, что Энгельс отдает приоритет общественному основанию, но для меня важно, что он хотя бы не забывает природное как основание мышления, говоря — «не только природное». В этом суть нашего спора, потому что для тебя главное в понимании психического общественно-историческое, для меня — природное. В сегодняшнем разговоре это различие четко проявилось, когда ты начал объяснять образование теоретического мышления посредством возникновения понятия границы в деятельности земледельца и тем самым — понятия о свойствах пространства, то есть объяснять как результат общечеловеческой формы взаимодействия. Это влияние марксизма, где всегда общественно-деятельностная сущность ставится в основание психического, а природе придается второстепенное значение. Для всех сторонников марксизма всегда важно было социальное, общение, деятельность и т.

д., а природное основание психического они видели только в рассуждениях о психике животных, что также являлось уже законченной, продуктивной формой психического. Я же сейчас говорил о восприятии величины не как геометрически оформленного понятия какого-то пространственного свойства, а как об отражении пространственности объекта. Такое восприятие происходит и у животных при отражении, например, большого и маленького куска еды. Именно эта природная составляющая отражения традиционно не учитывается, вследствие чего процесс отражения остается нераскрытым. Вот это природное начало у Вас и не прозвучало.

Ф. М. — Прозвучало!

А. М. — Отсюда наши расхождения. Это один из моментов расхождения, являющийся предметом спора.

В. П. — Расхождение явно выступает тогда, когда Вы позитивно, конструктивно, содержательно характеризуете психику как явление, включая в него разные варианты деятельности.

Ф. М. — Я не совсем понимаю логической посылки данного рассуждения. Мы говорим сейчас о возникновении теории. Я хочу подчеркнуть, что не только психологическая, но и философская теория, если это критическая теория, в принципе есть теория рефлексии любого рассуждения. В течение последнего столетия, или даже тысячелетия, эта рефлексия протекала в каких-то рационально-теоретических формах, базируясь на том расхождении всеобщего начала духовно-практической деятельности, которое зафиксировано в разделении труда, искусства, с одной стороны, философии, с другой. Мне нравится, что мы можем сейчас совершенно четко зафиксировать то общее, что нас объединяет: настоящее философствование и тем самым критика рефлексии начинается со снятия чисто теоретической формы познания как единственно возможной. Мы понимаем, что противопоставление двух полушарий мозга, каждое из которых якобы отвечает либо за образную, либо за логическую формы деятельности, есть поспешный, может быть, трагический результат естественнонаучного образа мышления. В этом мы сходимся, но мы должны осмыслить и другую теоретическую

предпосылку. Я хочу, чтобы мы помнили, что такие формы теоретизирования, связаны с появлением и спецификацией понятийно-словесного мышления, имеющего своим объектом не природу, а именно идеализированный образ природы. И тут, Аршак, я тебя поправлю. Когда я говорил о геометрии, речь шла не о возникновении теории восприятия. Речь шла о деятельности человека с идеализированным объектом. Это значит — объектом деятельности стала как раз природа, а ее идеализированная форма. Здесь природа предстает не в своем обличье, а через человеческую природу.

А. М. — Да, я согласен. Это глубоко эмпирическое основание мышления.

Ф. М. — Вот в статье Зинченко и Мамардашвили в журнале «Вопросы философии» как раз очень доверчиво используется основание мышления в естествознании.

А. М. — Правильно.

Ф. М. — Я им говорю, что учение о природе есть чистая психология, это человеческий способ отношения к физическим явлениям. При этом физическая реальность исчезает, как вода меж пальцами уходит. А когда они вводят в психологию квазипространство, то фиксируют элементарный факт теоретизирования через субъект в редуционистских вариантах, т. е., по Мальбраншу, интеллигибельное пространство или, по Платону, «умное место вещей», вечно существующих пространственно оформленных идей вещей. Они в эту игру играют, но условия игры заданы Декартом, о чем мы уже говорили.

А. М. — Но при этом сами критикуют Декарта!

Ф. М. — Я возвращаюсь к самому главному. Тот логический закон, который я здесь услышал, мне не понятен и вот почему. Ежели мы все-таки признаем методологическую ограниченность такого способа противопоставления субъекта и объекта, реального и интеллигибельного пространства, образа и того, что отображается в образе, если мы понимаем его относительность, то мы можем понять отражение только одним способом, только одним — снятием этих разделений или пониманием тех условий, которые их породили. Но мы с тобой хитрые. Мы знаем, что такого разделения не суще-

ствуем. Мы знаем, что наше суждение о реальном пространстве есть ни что иное как проекция интеллигибельного пространства. Реальный объект, с которым мы взаимодействуем (здесь термин «взаимодействие» очень подходящий), как раз соответствует нашему уровню исторической рефлексии. История здесь не рефлексивируется. Почему? Потому что это история не нашего отношения к объекту, а только отношения к субъекту. Реальная история человечества — это общение индивидов. Объект есть способ этого общения и продукт этого общения. Значит, мы вместе с тобой признаем историческую реальность разделения в деятельности двух индивидов, при котором одни люди остаются на уровне чувственного тождества, духовно-практического тождества с природой, когда они есть сама природа, когда эта всеобщность дана не в виде интеллигибельного пространства, а в виде собственной идеи, формы общения.

А. М. — У меня один вопрос. Вот это есть психика или нет?

Ф. М. — Конечно. Это есть психика.

А. М. — Вот эту психику и надо осмыслить, чтобы потом понять интеллигибельный уровень психики, т. е. понять появление психических процессов формирования понятий, а затем общения.

Ф. М. — Конечно, конечно.

В. П. — Теперь еще один вопрос. Уже отсюда следует, что, не поняв этот неинтеллигибельный уровень психики, можно ли понять интеллигибельный уровень психики?

Ф. М. — Конечно! Но из этого следует, что, не понимая всего этого особенного разворота, всего богатства противопоставления, к которому привела теоретическая форма деятельности, и ее противопоставления духовно-практической деятельности, вы не только не имеете права понимать, что было до возникновения теории, вы не можете понять и возникновение теории.

А. М. — Ну, хорошо, мы делаем именно это. Мы говорим, что понятийный интеллигибельный способ мышления не дает нам возможности понять допонятийный уровень психики и мы ищем способы выхода за пределы его огра-

ниченности для понимания возможности порождения психического.

Ф. М. — Вот здесь наше расхождение! Я настаиваю на прямо противоположном: только доведение до логического конца осмысления тех противоречий, в которых запуталась чисто теоретическая деятельность, только это позволяет нам вернуться на новой основе к дотеоретическим формам познания.

А. М. — Что же, считать психическое понятийным?

Ф. М. — Конечно!

А. М. — Или допонятийным?

Ф. М. — И тем, и другим.

А. М. — Сейчас в ваших рассуждениях допонятийный уровень не затрагивается. Поэтому мы говорили о двух формах отражения: о возникновении понятия границ в земледелии и об отражении разных кусков мяса. Вот когда я говорю о природном отражении, я имею в виду последний случай: допонятийное порождение величин и их различение как процесс восприятия, образовавшийся в результате взаимодействия собаки и мяса.

Ф. М. — Вы не имеете никакого права говорить о дотеоретической форме как о чем-то исходном, готовом, прообразном, первоусущностном до тех пор, пока противоречие теоретико-психологического взаимодействия между людьми в его современной развитой форме не станет для вас методом исследования всего этого. Маркс говорил: «Анатомия человека есть ключ для понимания анатомии обезьян». Т. е. я имею в виду, что рассуждение о дологической форме, чувственно-предметной форме бытия человека не может выступать в качестве аналога, в качестве основы, тем более первоосновы определения психического.

А. М. — Ты очень четко сформулировал свою позицию. Но мы занимаемся изучением психического именно на допонятийном уровне, для этого мы анализируем понятийный. Чтобы адекватно понять допонятийный уровень, надо более или менее освободить его от следов понятийного, потому что даже физиологи, когда, казалось бы, занимались допонятийным сознанием животных, исследовали психику

животных и человека в рамках понятийных, логических, уже ставших форм теоретизирования... Брали наличные, настоящие продукты процессов отражения и животных, и человека.

Ф. М. — Можно вернуться в первобытность.

А. М. — Нет, речь идет не о первобытности, а об отражении как возможности, порожденной в природе, в процессах развития материи.

В. П. — Вы отождествляете метод изучения психического с самим психическим.

А. М. — Да, правильно.

Ф. М. — Возражаю мгновенно. Дело в том, что само психическое не может быть рассмотрено, пока мы не выясним некоторые логические предпосылки своего отношения к любому объекту изучения: психическому, физическому, химическому и т. д. Нам надо их выяснить пока в рамках чистой методологии.

А. М. — Верно. Хорошо, мы именно это и делаем. В материалах, с которыми ты познакомился, именно об этом написано. И сегодняшний разговор посвящен этому.

В. П. — Мы говорим, что не можем брать психическое как объект. Но парадокс в том, что психическое в ином виде, нежели продуктом, нам не дано, не представлено.

Ф. М. — Представлено. Вот в этом и вся штука. Оно дано нам в распределенном виде. Вот сейчас происходящее общение — это не продукт, это процесс.

А. М. — Но ты берешь не до-, а послепонятийное как процесс, и это называешь психикой.

Ф. М. — Вот тут-то вы очень умело сформулировали то, о чем говорили древние. Точно зафиксировали узловым моментом нашего разговора. Давайте будем историчными.

А. М. — Да, историчными. Но давай брать историю, начиная не с понятия, а брать историю явления отражения, образовавшегося в природе. Вот это вам непонятно.

Ф. М. — До природы далеко, подожди. Природа пока нам дана в гоббсовском пространстве. Давайте начнем с другого. Я бы начал не с земледелия, а с ритуального.

А. М. — Это тоже социальное, а где природное?



Ф. М. — До социального рефлексии нет.

А. М. — Да, но психика не есть только рефлексия.

Ф. М. — Я разве говорил о психике? О психике я не говорил.

А. М. — Вот, вот в чем наше коренное отличие! Ты всегда имеешь в виду философское, логическое.

Ф. М. — Речь идет о том, какими способами вы хотите изучать восприятие движения, о чем ты писал в своем докладе. Понять то, что было до социума, можно только через историю и человека как способного к рефлексии. Но история не набор фактов или хронологических данных. Если мы хотим знать, когда стала возможной рефлексия, то должны прежде всего принимать, что есть история человека. Когда я говорю о том, что всеобщие основания начала процесса существуют только в его особенных формах, я имею в виду принципиально другое. Я имею в виду следующее. Если мы с вами замахнулись, а именно это сделал Аршак, на критику чисто теоретического полагания отношения субъекта и объекта, где отношение подразумевается как нечто заранее данное, то должны тогда рассмотреть прежде всего не абстрактные слова с их значениями, принятыми в определенной системе понятий, такие как «природа», «психическое», «отражение», «ощущение» и т.п., а попробовать проанализировать, когда, зачем и почему эти слова появились. И тогда вы столкнетесь с тем, что природа как понятие есть продукт вот этой самой снимаемой вами теоретической конструкции; отражение есть термин, который придуман в этой конструкции и только в ней существует; психическое существует только в этой конструкции. Эти термины служат теории как верная собака, а вы должны идти дальше, должны постараться представить себе возможные системы понятий, где эти термины наполняются содержанием не декартовского, а другого типа. Для этого вы перескочите ритуальное земледельческое мышление и, уверяю вас, ничего не найдете. Надо посмотреть, почему появился именно процесс отражения. Без этого наши рассуждения будут ничем иным, как экстраполяцией современного кретинизма, который антиисторичен.



Снимайте культурные слои, тогда мы будем говорить серьезно. Давайте освобождаться от всех теоретических грузов термина «психическое» и пытаться вопрос ставить иначе. Я считаю — ив этом глубоко убежден, что если теорию предметной деятельности освободить от леонтьевского и прочих нагромождений, то тогда она будет достаточно оригинальна прежде всего потому, что она исторична, она берет готовое, она продолжает то, что делает Аршак в этой работе. Мне это и понравилось. Потому что эта теория просто идет дальше. Я сразу заметил, что Аршак психическое называет феноменом, т. е. имеет в виду некую характеристику бытия, при которой само бытие дается в рефлексивном отношении к самому себе. Это фундаментальное определение, без которого ни Аршак, никто другой с места не сдвинется. Но я не понимаю, почему современные ученые так рвутся к физикализму, почему им хочется выйти на уровень настоящей науки, что это значит? Это значит прежде всего отказаться от субъекта, это значит отказаться от истории субъекта. То, что мы сейчас делаем, это возрождение Платона, Декарта, Мальбранша в нас, это продолжение человеческой истории. Ее нельзя ни на миг остановить, тогда получится мертвая данность, физиология и другие феномены и эксперименты. Когда я в своей книжке делал акцент на понятии индивидуализации, это был очень хитрый ход, потому что в этой индивидуализации есть возрождение всеобщности, возрождение бытия. Мы — люди, и, хотя в нас есть первобытный человек, обладаем человеческим образом жизни, потому что история — непрерывное общение. Понятие существует только в концепции, как Гегель говорил, в развернутом концептусе, вне этого концептуса ничего не существует. Давайте искать этот концептус, эту концепцию. Что мне понравилось у Аршака — что он замахнулся на основания концептуса. Он стал интереснее и выше многих наших коллег, когда прямо показал, что характеризует психику без теоретических форм. Правильно, согласен. Но тут же вернулся к теоретическим абстрактам. Читайте Маркса, он очень мудрый мыслитель, всех читают, кроме Маркса.

А. М. — Вот как... Разве я не знаю, что следую дальше?

Ф. М. — Я не буду использовать термин «психическое», я буду говорить о человеческом способе жизнедеятельности. Когда мы говорим об истории этого способа жизнедеятельности, то происходит следующее. Никаких феноменов вне общения индивидов здесь не наблюдается, т. е. изменяется природа по логике общения, по мере способов общения. В этом отношении всякий предмет, который втягивается в деятельное общение индивидов, конструируется в логике этого способа общения. Это конструирование некоторые называют восприятием. И при этом характеризуют действие органов человеческого тела, которое, между прочим, есть ни что иное, как один из продуктов этого общения, как один из знаков этого общения, просто одно из орудий и не более того, как ложка, как логарифмическая линейка. Можно зафиксировать, что при этом моя деятельность по логике общения, по нашему историческому содействию есть ни что иное как фиксация внешнего предмета, выделение в этом предмете значимого поля... Называется это восприятием, ощущением, образом и т. д. Где здесь термин отражение? Когда я вижу яблоко, я его конструирую, созидаю. Я не перцептрон, чтобы идти по логике предмета. Яблоко без значения не яблоко. Беркли берет пространственное отношение моего образа, значения, уже зафиксированный по значению предмет. Он берет это отношение и говорит: посмотрите, у Вас в руке яблоко. Все, на этом он кончился. Конечно, это будет ничем иным как совокупностью моих собственных ощущений. Все это не интересно, важно здесь другое: при этом предмет и ощущения Беркли противопоставляет друг другу. Поэтому вдруг окажется очень важным. Вот в работе Аршака есть замечательное место: историческое снятие роли отражения на сетчатке в характеристике образа. Гениально! Почему это гениально? Прежде всего потому, что вся логика отражения, вся логика пространственного взаимодействия создана относительно сетчатки. Как Беркли, так и любому другому ученому, начиная с Декарта, нужна была сетчатка для понимания отражения. Перед ними стояла единственная проблема: как субъект

ективный психический образ относится к образу на сетчатке, и как образ на сетчатке относится к реальному предмету. Правильно Аршак пишет, что это глупости, и снимает это требование, совершенно превосходно снимает, доказывая, что изображение на сетчатке никакого отношения к делу не имеет. Но тут я хочу заметить следующее: сетчатка ли, рука ли у слепоглухонемых, или какие-то другие, как например, у Кулешовой, телесные способности, так или иначе зафиксированы. Все эти способности сводятся к тому, чтобы ощупать, фиксировать бытие, предмет. Реальный предмет надо ткнуть пальцем, услышать ухом и т. п. Что же такое психическое? Это реальный предмет, никакого другого психического нет. И это, между прочим, очень интересно ^поворачивает всю нашу проблему. Потому что, если вся проблема константности восприятия была сформулирована в связи, как правильно показывает Аршак, с соотношением субъективного образа предмета и самого предмета, то теперь можно сказать просто: субъективный образ предмета, т. е. сам предмет, находится нами дистантно, непосредственно или чувством зонда (как, например, летчик у Экзюпери, не чувствует самолета, а воспринимает только сопротивление воздуха). Человек в своей исторической жизни распространил всеобщие исторические способы, всеобщие способы общения на способ своего отношения к реальному конкретному предмету, единичному предмету, принял его в себя. Вот он-то и есть наш субъективный образ. Надо ли объяснять при этом, что этот субъективный образ и реальный предмет не одно и то же. Почему? Потому что, если бы я сказал, что этот образ и есть предмет, то я бы стал субъективным идеалистом, таким как Беркли или Богданов. Это хорошая компания, Беркли был достаточно умный человек. Но меня пугает непонимание сути дела, которая заключается в том, что проекция культуры, проекция нашего общения, нашей жизни, наших форм, оставшихся в нас от первобытного человека, на каждый реальный предмет окружающей нас действительности, — это историческая реакция, когда предмет формируется, конструируется, поэтому это творчество, это субъективно. А по теории отра-

жения — кто бы ни был ее автором, Иван Павлов или Владимир Ленин — мы сталкиваемся вот с какой штукой, которая как раз и описана Аршаком. Мы сталкиваемся с тем, что надо взять сахар и меня и посмотреть, что произойдет во мне, когда этот сахар я съем. Где будет субъективный образ сахара вне меня и где будет образ сахара во мне? Так вот, в данной теории отражения субъективный предмет выступает, во-первых, антиисторически, во-вторых, антиприродно. Это извращенная природа. Природа вводится через меру, потому что я есть мера. Ведь человек — мера вещей, правда? Это красивый образ Протагора. Но человек не как отдельный робинзон познания, а человек, у которого всегда возрождается способ общения и сохранения всеобщего. А вообще, по Гегелю и Туrowsкому, категория существует чисто в логической форме. Она существует в конкретной данности яблока и т. д.? Нет, всеобщее — это чувственно-практическая деятельность, это творение мира по логике, которая миру не присуща, а присуща человеческой природе или человеческой истории. Но самое важное заключается в следующем. Когда я в своем анализе доберусь до начала антропогенеза, появится Аршак и спросит: А теперь скажи, пожалуйста, куда ты денешься со всем твоим антропогенезом без способности животного производить то же самое, только в пределах своих возможностей? И не будет ли правильно в таком случае истоки процесса сохранения всеобщего в каждом отдельном конкретном моменте искать не в человеческих способностях к рефлексии, а в способностях животного?». Если же я решусь на такой шаг и проделаю с животным то, что проделал с человеком, Аршак опять не оставит меня в покое: «Не думаешь ли ты, что животное возникло на пустом месте, и что материя мертва, откуда же, каким образом появляется нечто, способное к жизни?». И тогда я должен буду признаться честно, что бытие в своей основе, по своим внутренним определениям несет эту способность. Каким образом? Я не фантазер, я не могу оперировать абстрактными способами современного мышления, я не хочу этого, не имею права переносить современное развитое представление человеческого мышления на при-

родное основание рефлексии. Окажется, фантазия мало чем отличается от представлений древних индусов или других древних племен. Я этого не хочу, потому что знаю, что такое историческое мышление. Я хочу мыслить, как Спиноза. Он в философской форме постулировал положение о том, что субстанции бытия присуще мышление так, как и все прочие ее атрибуты. Я согласен. Другие философские или тем более естественнонаучные предложения я принять не могу. Это уже цирковые номера. У Маркса есть одна фраза, которая может помочь нам решить эту задачу. Он говорит, что настоящая органическая система — это всякая развивающаяся система. Это значит, что в своей целостности система достраивает себя созданием недостающих органов. Недостающим органом природы является мышление.

А. М. — Вот и попалось человечество в замкнутый круг!

Ф. М. — Пониманием мышления в человеческой форме?

А. М. — Нет, как рефлексия природы.

Ф. М. — Как рефлексия природы, совершенно верно. Ведь музыка тоже есть мышление, живопись есть мышление, когда человек что-то делает руками, он думает. Вообще все есть мышление.

А. М. — Ты закончил?

Ф. М. — Да.

А. М. — Есть один вопрос. В своих рассуждениях ты свел психику к общению. Это ты делаешь всегда, во всех выступлениях. Не случайно, что общение как деятельность человека сейчас приняло называть психикой. Ты изложил философское обоснование всего этого. Я, конечно, согласен с тем, что было сказано, но я спрашиваю: что такое общение? И когда ты начнешь объяснять понятие общения, ты будешь вынужден оперировать понятием взаимодействия.

Ф. М. — Нет. Именно этим понятием я и не собираюсь оперировать.

А. М. — Логически «общение» предполагает, что что-то с чем-то общается. Одно вступает во взаимодействие с другим или другими.

Ф. М. — Я утверждал, что его здесь нет, этого взаимодействия. Взаимодействие — это когда человек дает

другому по морде, это тоже общение. Речь не об этом идет, а о том, что некое живое существо может существовать только тогда, когда кусок внешней среды попадет в его желудок, и оно таким образом восстановит свою растрченную энергию.

А. М. — В данном случае взаимодействие через возможности животного и свойства куска?

Ф. М. — Да, взаимодействие есть. В этом акте реализуется филогенетическая история данного вида.

А. М. — Опять возникает вопрос. Давай выясним, что значит живое и среда, ведь это уже выделенные, отраженные понятия. Создали субъекта и создали объект, анализируя историю филогенеза. Тем самым ты рассматриваешь отношение между конечными отдельными понятиями.

Ф. М. — Мне показалось, что этот заход правомерен, и я хотел, опираясь на этот эмпирический акт естествознания, показать, что такое человеческое общение.

А. М. — Это нас не интересует, потому что формы дочеловеческого общения есть также общение, и именно в этом нужно искать единство субъекта и природы.

Ф. М. — Но я знаю, что двигаться назад до бесконечности есть дурная бесконечность.

А. М. — Когда я говорил об отражении как явлении, я как раз имел в виду потенцию природы при самообразовании живого, того, где происходит общение.

Э. Б. — Нет там общения, нет деятельности!

Ф. М. — Нет никакого общения. Там нет человека!

А. М. — Опять у вас в центре человек! Вы думаете, что первые живые образования, двигаясь в среде, не произвели деятельность — действия для ассимиляции еды? Это действительная деятельность, по Аристотелю.

Ф. М. — У нас есть своя терминология о деятельности.

А. М. — У нас тоже «взаимодействие» не означает «физическое взаимодействие», с чего и начался сегодняшней спор.

Ф. М. — Давайте не спорить по терминам и посмотрим действительную логику развития способов жизнедеятельности животных, а затем логику развития способов жизнедеятельности у человека.

А. М. — В данный момент нас интересует первое, второе потом.

Ф. М. — Меня — и то, и другое. Я уверен, что здесь мы не можем использовать методы эволюционного подхода, мы столкнемся с такой ситуацией, что человек создал труд, а не труд создал человека и т. д.

А. М. — Меня интересует дочеловеческое независимо от того, как назвать (как любил говорить Дмитрий Александрович Ошанин, «пусть будет голубой цветок»). Интересует содержание, боюсь сказать взаимодействие. Дочеловеческое взаимодействие, что это такое? Не общение. Но меня интересует его содержание, что это?

Ф. М. — Я хочу сказать о содержании. В основе структурирования биосферы лежит один принцип, который логики называют основанием или исходным противоречием, клеточкой. Вот таким исходным противоречием является отношение, которое чисто логическое не имеет психологического содержания. Есть такая формула, что существование индивида есть ни что иное, как реализация истории вида, программы вида, таким образом, что она предметно выражена в физиологической структуре индивида. То есть индивид получает и программу, и средства реализации.

А. М. — Это мы знаем. Это известная схема. Меня в данном случае интересует, откуда и как этот индивид получил физиологическую структуру и программу реализации? Не есть ли это зачатки психического?

Ф. М. — Это самый интересный вопрос. Но психическое наоборот начинается с момента распредмечивания этой структуры, снимает структуру и программу.

Э. Б. — Психическое только на человеческом уровне возникает.

Ф. М. — Естествознание нас приучило иметь дело с реальными данными и понятием взаимодействия, отношения, морфо-физиологической структурой индивида. Фактически тем самым я включил естественнонаучное мышление и попал в логику структурно-логического мышления. Общение в популяции индивидов состоит не только во взаимодействии индивида со средой или друг с другом. Процессуаль-



ного отношения у животных нет, поэтому и общения у них нет, они своим телом передают историю вида. Термин «общение» здесь бессмыслен. Они повторяют косморитм вида.

А. М. — Почему и нельзя думать, что именно в соматической организации заложены элементы, порождающие затем вид человеческого общения. Вот это самообщение-взаимодействие с природой имеет космический ритм, который затем порождает формы человеческого общения. Почему психологическое в своем основании не может иметь те зачатки соматического, которые в развитой форме обуславливают порождение форм человеческого отражения?

Ф. М. — Если это любое животное средство осуществления работы, которую мы называем биогеоценозом, т. е. несамостоятельное бытие, индивидуальное бытие, то нельзя говорить об индивидуе.

А. М. — Все это мы понимаем. Но важно понять, что собака отличает большой кусок мяса от маленького, т. е. пространственность отражается собакой. Это психика или нет?

Ф. М. — Но есть же простое положение, что животное, в человеческом понимании, мясо и пространство не отражает.

А. М. — Да, потому что у животного нет процесса мышления и саморефлексии, но оно различает разные куски мяса. Это же результат реального процесса, который имеет место ежеминутно и у человека. Для животного пространство не существует как зафиксированный понятийный акт отражения, но оно же отражает пространственные соотношения. Почему психическое нужно считать только человеческим, только отрефлексированным, только понятийно-логическим? Потому что у вас в основу определения психики положено понятие общения в силу чего действительно непригодно понятие взаимодействия. Но до возникновения общения пройдет большой путь взаимодействия живого со средой.

Ф. М. — Что значит видеть? Это может интересовать только психолога. Это значит, есть нечто, что видит, и есть нечто, что надо видеть, есть процесс видения и есть превращение виденного в этом процессе.

А. М. — Что, нет процесса видения?



Ф. М. — Нет, конечно, нет! Что происходит, когда я в темноте, касаясь предмета, нащупываю его гладкую поверхность? Например, мой организм находится в биогеоценозе, я просто собака и я наткнулся на шкаф. Мне не важно, какая структура выделила для меня этот предмет в качестве жизненно необходимого или опасного, я наткнулся на этот предмет. Если это шкаф, то он есть в моей биографии, истории моего вида. Поэтому я и говорю, нет внешнего предмета, пока нет моего отношения к нему. Воспринимаю предмет через мое собственное бытие, когда это бытие характеризуется через предметную форму его осуществления.

А. М. — Из всего сказанного я не понимаю одного. То, что ты сейчас объяснил отношение в восприятии как не отношение, это уже показано мною, когда я снял понимание восприятия через сетчаточное изображение.

Ф. М. — Правильно, согласен.

А. М. — Почему же тогда ты нам объясняешь то, что нам хорошо известно? В отличие от тебя я как психолог иду дальше. В твоём примере реальный процесс происходит в определенный момент времени или нет?

Ф. М. — Нет.

А. М. — Когда собака столкнулась с предметом, это реальный процесс?

Ф. М. — Вслед за Гегелем говорю — нет.

А. М. — Тогда кончим разговор, так как для тебя и Гегеля психика не существует как реальность.

Ф. М. — Я нарочно говорю нет, чтобы показать, что когда собака наткнулась на предмет, то мы не можем говорить о процессах, исходя из самого факта или феномена.

А. М. — Отлично! Именно об этом я и писал: в законченном продукте закономерности процесса исчезают. Неправильно по данности, по продукту думать о процессе. Ты оценил это и со мной полностью согласен. Но тогда ты должен согласиться, что после этого мы как психологи должны понять, что из себя представляет этот скрытый от исследователя процесс, как к нему подойти, какими способами изучать? Или — как выйти за пределы продуктов этого процесса, что-

бы раскрыть его тайны? Без этого наши занятия превратятся в голые метафизические рассуждения и споры. Как реальность этот процесс есть.

Ф. М. — Как физическая реальность этот процесс есть, но как психологическая — нет.

А. М. — В мертвом теле этого процесса нет. В живом это происходит и это предмет исследования психики. Этот предмет нас и интересует.

Ф. М. — Только сразу нужно выйти за рамки его осуществленное, его конечности.

А. М. — Я и предлагаю выход за пределы его продуктов, результатов законченного процесса. Этот процесс подобен, например, пищеварению. Должен естествоиспытатель изучать протекание, закономерности этого процесса или нет? Естественно, чтобы адекватно описать этот процесс, необходимо правильно выбрать методологию исследования. До сих пор ты только об этом и говорил, но это лишь начало исследования психики. Для нас первая задача — понять объект исследования. Как исследовать его как природно-социальное явление — это вторая задача. Вот она для вас и не существует. Вот я беру яблоко. Я взял не кусок хлеба, а яблоко. Я имел дело с яблоком, общался с ним.

Ф. М. — Взаимодействовал.

А. М. — Да, взаимодействовал, и это реальный процесс, происходящий в данный момент. Нас интересует именно этот процесс. Процесс различения яблока и куска хлеба, как пальцы открылись соответственно величине яблока, не больше и не меньше и т. д. Это есть психический процесс или нет?

Ф. М. — Да, конечно.

А. М. — Значит, договорились. Мы изучаем этот процесс не через его уже законченные продукты, а ищем, какие природные принципы делают возможным осуществление этого процесса.

Ф. М. — Ты с самого начала взял отношение.

А. М. — А ты берешь в начале понятие.

Ф. М. — Нет, я с самого начала взял чувственно предметную деятельность. Ты взял — вот в чем пафос моего возращения — сам факт отношения реально существующего

субъекта как такового, не интересуясь его историей, что он из себя представляет, и яблока, как факт вне его истории, как уже готовый предмет.

А. М. — Нет, Феликс, я беру не только его историю, но больше, чем историю. Когда я рассматриваю характеристики процесса, я беру не готовые данные о нем, а ищу возможные принципы его порождения. Субъект и яблоко в их взаимодействии я брал как реальный объект психологического исследования, но предметом исследования в данном случае является нахождение возможных природных принципов, порождающих этот процесс. Это же больше, чем история субъекта и его взаимодействие с объектом.

Ф. М. — Дело психолога только в одном чувственном объекте, а чувственный объект лежит в деятельности человека.

А. М. — Историю рода необходимо учитывать при разработке подхода к деятельностной сущности человека, но эта история не откроет нам возможности порождения отражательного процесса. Ошибки Леонтьева и Рубинштейна в том, что вместо изучения принципов порождающего процесса отражения, они объясняют закономерности психического отражения через продукты этого процесса и изучают его средствами деятельностного подхода. Мы создаем подход для понимания процесса, а не через подход объясняем процесс, что делают философы и психологи.

Ф. М. — Теперь я задам вопрос. Я не понял, почему лошадей впрягают к паровозу. Я понимаю, что при описании взаимодействия человека, обладающего психикой, с яблоком, с предметами, происходит психическое явление, которое можно изучать. Это я понимаю.

А. М. — О нет, ты сформулировал противоположно тому, что я говорил. В твоём вопросе содержится ошибка. Мы не изучаем процесс акта взаимодействия и отражения, который интересует всех психологов. Тогда зачем я их критикую? А мы изучаем возможные закономерности, приводящие к осуществлению этого акта, а не сам акт, который описывается традиционной психологией через продукт изучаемого процесса.

В. П. — Человека мы берем как носителя этих закономерностей, а не как субъекта этого акта.

А. М. — И изучаем не осуществление самого акта у человека, а те принципы, которые делают возможной реализацию этого акта.

Ф. М. — Мы идем вместе до этого момента. Психическое вне совершенно конкретной характеристики раздвоения человека и внешнего мира, яблок, ножей и т. д., бессмысленно. Принципы психические есть ни что иное как допущение.

А. М. — Были моменты, когда я признавал, что не понимаю тебя. Почему ты не признаешь, что сейчас меня не понимаешь? Ведь мы говорим о разных вещах. Ты воспринимаешь сказанное только через себя. Мы вместе, пока рассуждаем о подходе к изучению психического, а дальше вы говорите, что подход содержит психическое, когда в нем есть, например, историческое рассмотрение, общение, деятельность, единое и особенное и т. д. Для нас это только начало исследования, вступление, первый шаг исследования, смысл которого в выработке адекватного понимания психического, выработки способов его дальнейшего изучения. При этом мы берем не акт взаимодействия объекта и субъекта, а психическое, как порожденное природой явление, которое только потом станет социальным явлением. Мы изучаем, как естествоиспытатели, процессы, существующие до образования понятий, до мышления, образование отражения величины до появления понятия величины. Изучаем общие закономерности, которые дают возможность и собаке, и человеку отражать пространственные свойства и отношения. Как это происходит, как это возможно? Вот чем мы занимаемся. При этом мы обнаружили, что отражение невозможно, если отражающая структура гомогенна, поэтому необходимым условием его осуществления является анизотропность структуры отражателя и анизотропность дискретных моментов процесса отражения. При этом необходима фиксация разных моментов (память) и возможно образование отношений между ними. Так как вне отношения общение невозможно, то следует предположить, что именно образование анизотропных отношений порождает новую форму: форму общения между индивидами.

Ф. М. — С моей точки зрения, различие наших позиций не в том, что я философствую на абстрактном уровне и не дохожу до конкретного анализа психического. Когда мы, наконец, подошли к этому конкретному уровню, оказалось нельзя говорить о взаимодействии иначе, нежели конструируя процессы взаимодействия. Вдруг неожиданно появляется некое фундаментальное явление, которое проходит через бытие, явление, которое посредством конструктивных, инженерных, естествоиспытательских методов оказывается свойством субъекта, обладающего психикой, и объекта.

А. М. — Может быть, для философа это бессмысленно, потому что он берет субъект уже в готовом виде, ты так сейчас и сформулировал: «...берется субъект, обладающий психикой». Нет, я не это изучаю, это предмет гносеологического анализа философии и традиционной психологии. Я рассматриваю отражение как возможность, объектом исследования является не субъект, а природная возможность, существующая у субъектов. Например, анизотропность — то, что порождает новое, это есть и у кристаллов, которые меняют свои электрические свойства при асимметричности и не меняют при симметричности.

Ф. М. — Мы — люди, занимающиеся методологией психологии, можем только мечтать, чтобы проблема исторического формирования созидательной деятельности человека, в которой проявляется предметное отражение, была бы рассмотрена на уровне системного и другого уровня исследования в естествознании

А. М. — Мы именно этим и занимаемся!

Ф. М. — Слава Богу! Теперь я бы хотел, чтобы вы мне показали механику ваших работ с их теоретическим обоснованием.

А. М. — Вот наглядное объяснение того, что такое анизотропность. Это пример рук и пальцев человека. Руки у человека противопоставлены друг другу. Они симметричны, но анизотропны относительно пространства между ними (правая и левая), поэтому возможно восприятие объема объектов, находящихся между руками. А различной длины пальцы, образуя между собой анизотропные отношения, делают воз-

можным восприятие формы объектов, находящихся между пальцами. Наташа Морина как раз экспериментально изучает это. Для снятия анизотропности пальцев, она надевает на них напальчники, чтобы они стали равными (гомогенными). И тогда испытуемый наощупь не может отличить куб от шара и т. д. Но ведь испытуемый имеет понятия шара и куба! Вот что такое анизотропность. Когда Феликс говорил, как задела собака шкаф, он описал отношение между субъектом и объектом, между собакой и шкафом. А мы встречу человека с формой объемного объекта описываем посредством анизотропности пальцев рук, которые природа создала давным-давно. Значит мы изучаем не отношение собаки и шкафа, а возможность порождения восприятия пространственной формы посредством анизотропности, которая реализована в разных отражательных органах и человека, и собаки. Существует единый принцип порождения отражения в различных системах, для отражения в субъекте различных физических и химических воздействий среды, но не в форме понятий, а в форме объективности воздействия, функционального для данного индивида. Вот вкратце, чем мы занимаемся.

Ф. М. — Здорово!

Э. Б. — Хорошо, все ясно.

**ГЛАВА 2.**  
**ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ**  
**ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ**  
**ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ**  
**РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ПСИХОЛОГИИ**

**Об отношении психологии к общей метафизике<sup>3</sup>**

**И.Ф. Гербарт**  
**(1776-1841)**

§11.

Та операция мышления, которою улучшается недостаточность, называется *дополнением*. И где недостаточность эмпирического наблюдения неизбежна, там должно быть предпринято дополнение *умозрительным путем*. А это возможно только при помощи указания *отношений*, т. е. таких реляций, в силу которых одно *необходимо предполагает* другое, и что является признаком этого, одно *без другого немислимо*. Отыскание этих отношений производится по тому методу, который в «Главных положениях метафизики» я назвал методом отношений.

Вся психология не может быть не чем иным, кроме дополнения внутренне воспринимаемых фактов. *Данное в опыте не может быть мыслимо без предположения скрытого*. А так как науке не дано ничего другого, кроме опыта, то в нем она должна встретить и познать следы всего того, что движется и действует за занавесью. Следовательно, в этом смысле она

---

<sup>3</sup> И.Ф. Гербарт. Психология. – М.: Издательство «Территория будущего», 2007.

должна *переступить* опыт. Принципов психологии столько и находятся они там, где и в скольких пунктах всей массы внутренних восприятий можно вскрыть отношения, указывающие на предположения, дополнения, необходимую связь с тем, что должно происходить или в сознании, или позади его.

### §13.

Если существуют методы, при помощи которых можно обнаружить скрытые отношения, то именно то обстоятельство, которое было истинным источником психологических затруднений, и которое действительно делает невозможной *эмпирическую естественную историю* духа, является для умозрительной психологии, скорее, выгодным, чем невыгодным. Именно здесь имеет свою выгоду то обстоятельство, что всякое психологическое восприятие, чтобы стать закрепленным, невольно должно потеряться в абстракции, оставляя от действительных фактов только обломки.

Выгодная сторона этого обстоятельства заключается в том, что абстрактное понятие снова может быть дополнено при помощи своих отношений, и чем оно общее, тем скорее оно, в связи с дополнением, даст именно то, что прежде всего отыскивается во всяких науках, т. е. общую теорию, с помощью которой с самого начала можно обозреть громадное разнообразие фактов. Кроме того, для умозрительного исследования понятие всегда бывает тем удобнее, чем оно общее, т. е. беднее по содержанию, пока только абстракция не уничтожает заключающегося в нем зерна отношений. В последнем случае оно, конечно, не годится к употреблению.

Так как понятие *Я* есть общий спутник всех душевных состояний, то оно как нельзя лучше соединяет в себе свойства *удобного* принципа, т. е. *общность* и *краткость*.

### § 15

Самые общие формы явлений в том виде, как их находят до начала всякого философствования, суть принципы метафизики.



Между только что названными формами есть одна, именно *Я*, которое настолько же может быть отнесена к психологии, насколько и к общей метафизике. По-видимому, *Я* даже не форма, а прямо собственный предмет психологии. Однако то, что исследование этого понятия должно вестись в общей метафизике, вытекает из неразделенной связи его с первыми метафизическими исследованиями.

Психология в разнообразных фактах сознания имеет неизмеримое собственное богатство, которое оставляется нетронутым общею метафизикой, так что те из этих фактов, которые заключают в себе свойства принципа, принадлежат одной только психологии.

Но научная обработка этих чисто психологических принципов, разрешение заключающихся в них проблем — это всегда должно производиться с привлечением обще метафизических теорем.

Все психологические принципы, так как они черпаются из внутреннего восприятия, заключают в себе два обстоятельства (единому *Я* принадлежат многие качества; в душевной жизни замечается постоянная смена состояний), вследствие которых они незаметно переходят в главные общеметафизические проблемы (как вообще единому может подходить многое? Как вообще смотреть на изменение?).

## § 16

Кроме правильного отношения психологии к общей метафизике, должно быть принято во внимание и мнимое, именно то, которое послужило поводом к попытке дать метафизике психологическое основание.

Чтобы легче ориентироваться в этом, заметим, что метафизика искони начинается рассмотрением природы, что при этом она сейчас же должна натолкнуться на ненадежность и немыслимость чувственного опыта, но что ей будет не так легко установить лучшее. После того как древнейшие философы полагали в основание то абсолютное бывание, вместе с Гераклитом, то полное и пустое и маленькие тельца, вместе с Левкиппом, то числа, вместе с пифагорейцами, или идеи,

вместе с Платоном: все более и более возбуждалось то подозрение, которое высказали софисты, поддержал Сократ, и, продолжив далее, вскормили академики и скептики, именно, что вышеупомянутые древние философы хотели заглянуть в такую глубину, куда не достигает человеческий глаз, и что настоящая мудрость состоит в том, чтобы хорошо понимать границы нашего познания. В этом, очевидно, уже заключается наставление прежде всего соображать. *Quid valeant humeri, quid ferre recusent*, т. е. прежде, чем пускаться в исследование природы вещей, точно оценить способность своего познания. И что же может быть естественнее того, что думают поймать себя в скачке и в нерадении к близ лежащему, когда замечают, что исследуют звезды, не зная своего собственного сердца?

Тем не менее наше знание небесной механики теперь несравненно совершеннее знания закономерности нашей внутренней жизни. И если Сократ действительно думал, что *ὑψῆσι βαυτόν*, скорее, окажется плодотворным, чем те изыскания, которые казались ему дерзкими, то он попался в величайший обман.

Он забывал, что это зависит не только от удаленности предмета от нас, но и от зрения, которое мы для него имеем. Чувственный глаз видит с точностью, приближающейся к математической определенности, и он обыкновенно сам не искажает своего предмета; а внутреннее восприятие подвержено этому упреку и лишено того преимущества. Правда, чувственные предметы сменяются, возникая и исчезая; но мы сами со своими душевными состояниями еще гораздо непостояннее любой внешней смены. Надо признать, что чувственные признаки вещи ни в каком случае не могут иметь значения реальных качеств; но если вещи облекаются в признаки лишь поскольку они являются нам, то настолько же верно, что и мы сами познаем, хотим и чувствуем лишь поскольку нам встречаются объекты, как цели нашей интуиции и желания, объекты, о каждом из которых, в отдельности взятом, мы уже в обыденной жизни признаем, что он попался нам только случайно; потому что мы совсем

не позволяем считать условиями нашего существования те предметы, о которых все-таки нельзя отрицать, что они обуславливают все наше знание о самих себе. И между тем как это знание о нас самих точно так же производится при помощи отношений к внешнему, как и познание внешних вещей — при помощи отношений к нам — первое знание очень легко смешивается со всякого рода воображениями, от которых гораздо свободнее второе. Измышление о самом себе порождает мечтателя; знание тем, что происходит вне, может исцелить мечтателя.

## Психология и философия<sup>4</sup>

### У. Джеймс (1842-1910)

**Значение слова «метафизика».** В последней главе я заметил, что вопрос о свободе воли должен быть отнесен в область метафизики. Решать его окончательно на чисто психологической почве было бы преждевременно. Пусть психолог открыто станет в этом вопросе на сторону детерминизма ради специально научных психологических целей, и никто не вправе будет упрекнуть его. Если впоследствии окажется, что детерминизм имеет лишь относительное значение, что ему может быть противопоставлено иное воззрение на человеческую волю, то возможно будет найти такую позицию, которая примирит противоречащие взгляды. С этической точки зрения детерминизм должен быть ограничен, и автор, не колеблясь, становится на эту последнюю точку зрения, признавая волю «свободной». Детерминизм в психологии имеет для него лишь условное, методологическое значение. Здесь не место приводить доводы в пользу свободы воли, и я отмечаю только столкновение двух взглядов на тот же вопрос в двух различных науках, обособленных одна от другой ради практических целей научного исследования, для того чтобы показать: принципы, принимаемые на веру отдельными науками, требуют взаимной проверки. Та область знания, где производится эта проверка, и называется метафизикой.

Метафизика — необычайно упорное стремление к ясности и последовательности в мышлении. Отдельные науки руководствуются принципами, крайне неясными и полными

---

<sup>4</sup> Эпилог учебника Джеймса У. Психология. – М.: «Педагогика», 1991. - 368 с.

противоречий, но несовершенство принципов может быть оставлено ими без внимания для специальных целей. Этим объясняется то презрительное отношение к метафизике, которое так часто можно наблюдать. Для человека, преследующего ограниченную цель, слишком утонченное, не имеющее значения для его цели обсуждение принципов представляется «метафизикой». Вопрос о том, что такое время, какова его сущность, не имеет для геолога никакого значения и выходит за пределы его исследования. Механику нет надобности знать, как возможны действие и противодействие. Психологу нет времени задаваться вопросом, каким образом он и дух, объект его исследования, познают тот же внешний мир.

Но без сомнения, проблемы, не имеющие никакого значения с одной точки зрения, могут быть очень важными с другой. Для того, кто задается целью уяснить наивозможно глубже значение мира как целого, проблемы метафизики должны стать важнейшим объектом исследования. Психология представляет на усмотрение метафизики целый ряд таких проблем, и я намерен теперь указать вкратце важнейшие из них. Первой из них является выяснение того, как сознание относится к мозгу.

**Отношение сознания к мозгу.** В психологии, поскольку мы будем разрабатывать ее как естественную науку (а такой точки зрения мы придерживались во всем предшествующем изложении), состояния сознания принимаются за непосредственные данные опыта; причем регулятивная гипотеза, которой мы руководствовались все время, предполагает, что в каждую данную минуту каждому общему состоянию нашего мозга соответствует только одно определенное состояние сознания. Такая гипотеза вполне ясна до тех пор, пока мы, вдаваясь в область метафизики, не зададимся вопросом, что означает слово «соответствует». Если мы хотим этим словом выразить не простое параллельное изменение состояний мозга и состояний сознания, а нечто большее, то понятие, связанное с этим словом, окажется крайне неясным.

Некоторые думают, что его можно сделать более ясным, предположив, что состояния мозга и состояния сознания суть внешняя и внутренняя «стороны» одной и той же «реально-

сти». Другие видят в состояниях сознания реакцию некоторой единой сущности — «души» на множество воздействий на нее со стороны мозга. Третьи полагают, что тайну взаимодействия души и тела можно разгадать, если предположить, что каждая мозговая клеточка одарена особым сознанием и что эмпирически данное состояние нашего сознания есть результат слияния множества отдельных сознаний в одно, так же как, с другой стороны, наш мозг представляет собой совокупность множества нервных клеток.

Первую из этих точек зрения мы можем назвать монистической, вторую — спиритуалистической, третью — атомистической. Каждая из них связана с весьма значительными трудностями; наиболее состоятельной в логическом отношении я считаю спиритуалистическую теорию. Но она не дает никакого объяснения таким психическим явлениям, как раздвоение личности, периодическая смена одной личности другою (см. XII главу).

Эти факты удобно объяснить при помощи атомистической теории, так как гипотеза слияния множества подчиненных сознаний в одно общее и распадаения общего сознания на множество мелких подчиненных представляется более приемлемой, чем гипотеза активности единого духа, то распадающегося на множество одновременно действующих независимо друг от друга сознаний, то снова возвращающегося к нераздельному единству. Локализация психических функций в различных частях мозга также благоприятствует атомистической точке зрения. Предположим, передо мной колокольчик; если я вижу его при посредстве затылочных долей мозга и слышу его звон при посредстве височных долей, то весьма естественно можно сказать, что затылочные доли мозга видят колокольчик, височные слышат его звон; а затем зрительное и слуховое впечатления «сливаются» в одно цельное восприятие. Таким образом, факт совместного действия различных частей мозга при восприятии данного объекта различными органами чувств объясняется, по-видимому, настолько просто, что сторонник психического атомизма признает не идущими к делу, «метафизическими» все возражения, приводившиеся нами несколько выше против

мысли о возможности «слияния» отдельных «частей» сознания. Он пользуется гипотезой атомизма, находя ее простым и удобным приемом для подведения различных психических явлений под одну общую формулу.

Вопрос о соответствии между состояниями мозга и души не только представляет трудности для окончательного решения, но и в самой постановке его уже есть некоторая неясность: «l'ombre en ce lieu s'amasse et la nuit est la toute» (здесь сгущаются тени и наступает полный мрак).

Прежде чем задавать вопрос, в чем заключается перемена психических и соответствующих им физиологических процессов, надо найти носителей этих перемен. Мы должны отыскать такое элементарное психическое состояние, которому бы прямо соответствовало известное состояние мозга и, наоборот, определить, какому элементарному физиологическому процессу соответствует элементарное душевное явление. Определив таким путем элементарный и психический факты, мы могли бы установить непосредственно между ними известное отношение в виде элементарного психофизического закона.

Метэмпирическая гипотеза существования психических атомов была найдена нами, так как мы все время принимали душевное состояние человека во всей его цельности и сложности за элементарный психический факт, а весь мозг — за элементарный физический факт. Но «весь мозг» вовсе не есть физический факт! Это — просто название, которое мы даем воздействию на наши чувства биллионов молекул, сгруппированных известным образом. С механической точки зрения отдельные молекулы или, самое большое, образованные из них «клеточки» представляют единственный реальный субстрат того объекта, который в просторечии называется мозгом. Эту фикцию мы не можем противопоставлять душевным состояниям как нечто объективно реальное. Объективно реальны только физические молекулы; они-то и представляют элементарное явление. Отсюда ясно, что элементарный психофизический закон мы могли бы получить, лишь став на точку зрения психического атомизма, ибо, приняв молекулу за элемент «мозга», мы по необходимости должны противо-

поставить ей как простейшее душевное состояние не сознание во всей его цельности, а только элемент сознания. Таким образом, оказывается, что реальное в области психической соответствует нереальному в области физической и наоборот, и вопрос об отношении душевных явлений к телесным становится еще более запутанным.

**Отношение состояний сознания к объектам.** Запутанность вопроса о взаимодействии души и тела нисколько не прояснится для нас, если мы примем в соображение тот факт, что состояние сознания возможно познавать. С точки зрения здравого смысла (а натуралисты по большей части придерживаются ее), познание всегда сводится к отношению между двумя обособленными сущностями: познающим субъектом и познаваемым объектом. Внешний мир есть нечто хронологически предшествующее состояниям сознания; последние постепенно знакомятся с внешним миром, причем их познание становится все более сложным. Но такое дуалистическое противоположение духа и материи не выдерживает идеалистической критики. Предположим, мы испытываем то состояние сознания, которое называется чистым ощущением (поскольку таковое состояние существует), например, ощущение голубого цвета при взгляде на безоблачное небо в ясный день. Составляет ли этот голубой цвет наше ощущение или принадлежит «объекту» нашего ощущения? Скажем ли мы, что голубой цвет в данном случае есть некоторое свойство нашего ощущения или есть ощущение некоторого объективного свойства? В просторечии мы выражаемся то так, то иначе; чтобы избежать определенности выражения, в последнее время нередко говорят «содержание» представления вместо «объект» представления, ибо слово «содержание» включает в себе не то нечто, без остатка разлагающееся на чисто субъективные элементы — ощущения, не то нечто, привходящее в состав ощущения извне, со стороны, причем последнее является как бы приемником, вместилищем для внешнего объекта. Но «ощущения» помимо заключенного в них чувственного содержания не означают ровно ничего определенного, и выражения «вместилище», «приемник» внешнего объекта в применении к ним не имеют никакого смысла. Непосред-



ственно испытываемое нами ощущение голубого цвета всего лучше обозначать неопределенными терминами «явление», «феномен». Ведь это ощущение не создается нами непосредственно как отношение между двумя реальностями, психической и физической. Только сознавая, что мы думаем непрерывно о том же голубом цвете, мы устанавливаем известное отношение между ним и другими объектами, причем он как бы раздваивается в наших глазах, являясь в связи с одними элементами ассоциаций некоторым физическим свойством, в связи с другими — некоторым душевным состоянием.

В противоположность непосредственным ощущениям наши концепты, по-видимому, подчинены иному закону. Каждый концепт является непосредственно в качестве представителя чего-то, выходящего из его сферы, хотя он и бывает связан с известным непосредственно данным «содержанием», которое дает нам знать, что оно «служит представителем» чего-то выходящего за его пределы. Например, «голубой цвет», о котором мы только что говорили, представляет собой, в сущности, два слова, но эти два слова имеют определенное значение. Содержанием мысли в данном случае были слова, а объектом — качество голубого цвета. Короче говоря, испытываемое нами душевное состояние не обособлено от всего остального как простейшие ощущения, но служит указанием на нечто, находящееся вне его пределов и означаемое им.

Но как только мы допустим, что всякий объект и всякое душевное состояние, подобно простейшим ощущениям, представляют собой только две различные точки зрения на один и тот же факт, так невольно возникает вопрос, по какому праву мы считали невозможной делимость душевных состояний на части. Ведь с физической точки зрения, голубое небо представляет собой совокупность находящихся рядом протяженных частиц, почему же не считать его и с психологической точки зрения такой же совокупностью элементов?

Из всего сказанного мы можем только заключить, что отношения между познающим субъектом и познаваемым объектом бесконечно сложны и что общепринятый, усвоен-

ный натуралистами взгляд на эти отношения не выдерживает критики. Отношения могут быть окончательно выяснены только путем тонкого метафизического анализа; только с помощью философских умозрений идеалистического характера и исследований в области так называемой теории знания (Erkenntniss-theorie) для нас станет вполне ясным принимаемое натуралистами на веру утверждение, будто наши мысли «познают» внешние объекты.

Не менее трудная метафизическая проблема — **выяснение изменчивого характера нашего сознания**. Сначала мы принимали состояние сознания за те психические единицы, с которыми имеет дело психология, затем мы добавили, что эти состояния непрерывно изменяются. Но каждое состояние сознания, чтобы действительно быть таковым, должно обладать известной продолжительностью (ведь боль, длящаяся менее 00,1 с, в сущности, не может быть названа болью), вследствие чего возникает вопрос, какой продолжительностью должно обладать состояние сознания, чтобы его можно было считать одним, отдельным состоянием. Например, если в восприятии времени непосредственно познаваемое настоящее («видимое воочию» настоящее, как мы условились называть его) равно 12 с., то как велико должно быть непосредственное настоящее для познающего субъекта, т.е. каков должен быть для нашего сознания минимум длительности, при котором эти 12 с. могут считаться только что истекшими, минимум, который мог бы поэтому быть назван отдельным состоянием сознания? Осознание, как процесс, протекающий во времени, дает повод ко всем тем парадоксам, к которым вообще приводит понятие непрерывной перемены. В таком процессе нет отдельных состояний, так же как нет граней в круге и нет в траектории летящей стрелы мест, где бы последняя «покоилась». Перпендикуляр, который мы опустили на линию времени (см. с. 186), желая этим обозначить проекцию явлений минувшего опыта в нашей памяти, представляет просто фикцию воображения. Тем не менее этот перпендикуляр непременно должен быть математической линией, не имеющей толщины, так как действительное настоящее представляет простую пограничную линию между настоя-

щим и прошедшим, которая не должна обладать толщиной. В таком случае можем ли мы говорить о «состояниях» там, где имеем дело с непрерывно изменяющимся процессом? Но в то же время можем ли мы обойтись без «состояний» сознания, описывая те явления, в которых заключается все наше познание?

**Существование состояний сознания как таковых не есть вполне доказанный факт.** Но «худшее ожидает нас впереди». Ни с точки зрения здравого смысла, ни с точки зрения психологии (поскольку такая наука существует), никто еще не сомневался в том, что состояния сознания, изучаемые этой наукой, суть непосредственные данные опыта. Высказывались сомнения в существовании объектов наших ощущений, но никто не сомневался в существовании самих мыслей и чувств. Были мыслители, отрицавшие существование внешнего мира, но в существовании внутреннего мира никто не сомневался. Всякий утверждает, что самонаблюдение непосредственно раскрывает перед нами смену душевных состояний, сознаваемых нами в качестве внутреннего душевного процесса, противопоставляемого тем внешним объектам, которые мы с помощью его познаем. Что же касается меня, то я должен сознаться, что не вполне уверен в существовании этого внутреннего процесса. Всякий раз, как я пытаюсь подметить в своем мышлении активность как таковую, я наталкиваюсь непременно на чисто физический факт, на какое-нибудь впечатление, идущее от головы, бровей, горла или носа. Мне кажется при этом, что душевная активность является скорее постулируемым, чем непосредственно данным чувственным фактом; что наличность познающего субъекта, воспринимающего всю совокупность познаваемого, постулируется мною, а не дана прямо в опыте и что лучше ее было бы назвать словом «познавательность». Но допускать «познавательность» явлений опыта в качестве гипотезы и принимать состояние сознания за аподиктически достоверный факт, непосредственно данный нам внутренним чувством, — далеко не одно и то же. В силу этого соображения мы должны оставить открытым вопрос о том, кто истинный субъект познания, а ответ на него, данный нами в конце XII

главы, считать условным решением вопроса с точки зрения здравого смысла, решением, которое требует критической проверки.

**Заключение.** Итак, толкуя все время о психологии как естественной науке, мы не должны думать, что речь идет о науке, установленной на прочном, незыблемом основании. Наоборот, называя психологию естественной наукой, мы хотим сказать, что она в настоящее время представляет простую совокупность отрывочных эмпирических данных; что в ее пределы отовсюду неудержимо вторгается философский критицизм и что коренные основы этой психологии, ее первичные данные, должны быть обследованы с более широкой точки зрения и представлены в совершенно новом свете. Короче говоря, название естественной науки указывает на то, что психология обладает всеми несовершенствами чисто эмпирической науки, и не должно вызывать в психологах наивной уверенности в цветущем состоянии изучаемой ими научной области. Довольно странно слушать, когда начинают толковать о «новейшей психологии» и пишут «истории психологии», забывая, что даже основные элементы и факторы в области душевных явлений не установлены с надлежащей точностью. Что представляет собой психология в данную минуту? Кучу сырого фактического материала, порядочную разногласицу во мнениях, ряд слабых попыток классификаций и эмпирических обобщений чисто описательного характера, глубоко укоренившийся предрассудок, будто мы обладаем состояниями сознания, а мозг наш обуславливает их существование, но ни одного закона в том смысле, в каком мы употребляем это слово по отношению к физическим явлениям, ни одного положения, из которого могли бы быть выведены следствия дедуктивным путем.

Нам неизвестны даже те факторы, между которыми могли бы быть установлены отношения в виде элементарных психических законов. Короче говоря, психология еще не наука, это нечто, обещающее в будущем стать наукой. Ее материал находится в нашем распоряжении. Мы знаем, что в соотношениях между известными мозговыми процессами и извест-

ной «познавательностью» существует какая-то закономерность. Мы можем получить слабое представление о том, чем могла бы стать в конце концов психология, и сознаем, что по сравнению с возможным состоянием этой науки современное ее положение крайне несовершенно. Можно сказать, что в настоящее время психология находится приблизительно в том фазисе развития, в каком были физика и учение о законах движения до Галилея или химия и мысль о постоянстве масс при превращениях веществ до Лавуазье. Когда в психологии явится свой Галилей или Лавуазье, то это, наверное, будет величайший гений; можно надеяться, что настанет время, когда такой гений явится и в психологии, если только на основании прошлого науки можно делать догадки о ее будущем. Такой гений по необходимости будет «метафизиком». А для того чтобы ускорить его появление, мы должны сознавать, какой мрак облекает область душевных явлений, и никогда не забывать, что принятые нами на веру положения, на которые опирается все естественно-историческое исследование психических явлений, имеют временное, условное значение и требуют критической проверки.

## Психология в борьбе за существование<sup>5</sup>

### В. Вундт (1832 – 1920)

Возможно, что человек, перелиставши первые главы настоящего сочинения, будет склонен усмотреть в ней работу полемическую. Но кто решится дочитать все до конца, тот убедится, что скорее автор приходит с пальмой мира в руках. По мнению некоторых философов и психологов, между философией и психологией необходим развод. Но когда какая-нибудь супружеская пара разводится, то виновными являются обыкновенно, как известно, обе стороны. Задача настоящего сочинения показать, что и настоящий случай не составляет исключения из этого общего правила и что, когда развод этот осуществится, то философия больше потеряет, чем выиграет, а психологии будет нанесен очень сильный удар. Таким образом, борьба вокруг вопроса, есть ли психология философская наука или нет, является для нее борьбой за самое ее существование.

#### I

С некоторого времени наблюдается большое оживление в философском и, в частности академическом мире. Философия и психология желают развестись. Что развестись пора, в этом согласны, по-видимому, обе стороны. Экспериментальная психология, говорят, развилась в самостоятельную частную науку; необходимо поэтому, чтобы и эта частная дисциплина отделилась от своей матери-науки, т.е. философии, как в эпоху Возрождения от нее отделилось большинство других

<sup>5</sup> Вундт В. Психология в борьбе за существование // Новые идеи в философии: Непериод. изд., выходящее под ред. проф. Н.О. Лосского и Э.Л. Радлова. Сб. 10. Методы психологии: 2. СПб.: Образование, 1913. 131 с. С. 93–118.

частных дисциплин. Правда, дал толчок этому движению главным образом один частный случай, а именно, приглашение психолога на кафедру, до тех пор занимаемую чистым философом; и возможно, что первоначально причиной возникшей агитации было не столько общая тенденция к разделению этих двух областей, сколько скорее желание видеть на данной кафедре не то лицо, которому она была предложена, а определенное другое лицо. Но после того как это произошло, вопрос, сначала частный, получил значение принципиального, и стремлению исключительных философов сделать кафедры философии недоступными для психологов пришло на помощь требование исключительных психологов, чтобы психологии было отведено в наших университетах место самостоятельной ученой дисциплины. Таким образом, обе стороны, философы и психологи, сошлись на мысли о самостоятельности психологии как науки.

Но общеизвестно, что когда двое делают одно и то же, то не всегда одно и то же и выходит. Действительно, если присмотреться к тому, как высказываются обе стороны, как будто бы согласные между собой, то не трудно заметить, что мотивы, которыми они руководятся, существенно различны. Философы, очевидно, чувствуют некоторую угрозу самому своему существованию: чем менее им симпатичны новейшие психологические методы исследования, как лежащие вне кругозора собственной их работы, тем более они склонны видеть в представителях экспериментальной психологии чужаков, наносящих известный ущерб как преподаванию самой философии, так и начинающим доцентам чистой философии. Они с жаром провозглашают поэтому самостоятельность экспериментальной психологии и даже рекомендуют правительствам ее, как таковую; но центральным в их желаниях является все же требование отрицательного характера: вон психологию из философии!

Другое дело – психологи, которые впредь хотят быть только психологами и по должности свободными от занятия остальной философией. Их действительно заботит самостоятельность психологии как науки. Они поэтому не только выдвигают своеобразие методов и вспомогательных средств,

как и подготовки, необходимой в настоящее время для психолога и не оставляющей ему ни времени, ни возможности удовлетворить еще и другим требованиям, которые ставит занятие философией. Они заявляют, что в виду все возрастающего значения, которое психология приобретает для практических целей самых различных наук, безусловно необходимо значительно расширить существующие в настоящее время рамки для лекций и курсов по психологии. Пусть психология, говорят они, остается, как до сих пор, предметом философского факультета, но изучение ее должно быть объявлено до известной степени обязательным и для студентов других факультетов, в особенности, медиков; следует, например, включить психологию ввиду ее важности для психиатрии и патологии нервной системы в круг предметов испытаний для врачей. Но при такой расширенной задаче одновременное преподавание и других философских предметов уже невозможно. Экспериментальная психология поглощает всего человека, требовать же от него работы в областях психологической и философской было бы невозможным обременением для него. Здесь, следовательно, провозглашается обратный девиз: вон философию из психологии!

Но удивительно следующее: в спорах по этому вопросу, в которых обе стороны, хотя и из противоположных мотивов, так сходятся, как будто в провозглашении психологии самостоятельной частной дисциплиной – один вопрос, который, казалось бы, важнее всех других, едва-едва только затрагивается. Мы имеем в виду вопрос о том, в какой мере психолог вообще может обойтись без философии, и не нуждается ли он скорее всегда, когда он хочет углубиться в собственные свои проблемы, в помощи философских рассуждений, которые тогда только имеют для него известную цену, когда они получены собственной самостоятельной работой. Вот этому основному вопросу, едва затронутому, насколько мне удалось заметить, в этом споре, и будет посвящена наша работа. Но раньше мне представляется необходимым ближе рассмотреть самые важные как открыто провозглашенные, так очевидные, но скрываемые мотивы философов и психологов, столь согласно требующих развода.



## II

Дадим сначала слово философии, как старшей науке. Я совсем не буду останавливаться на том частном случае, который дал первый толчок к этому движению в философских кругах, так как здесь главную роль, как уже сказано, играли мотивы не принципиальные, а личные. В настоящее время, как об этом заявляют в специально выпущенном заявлении виднейшие представители философии, вопрос ставится в чисто принципиальном своем виде. В записке, приложенной к этому заявлению, высказывается, кроме того, намерение ознакомить с ним не только немецкие правительства, но – через печать – и широкие круги публики, чтобы всем стала ясна опасность, угрожающая философскому преподаванию со стороны экспериментальной психологии. Я считаю себя поэтому в праве усматривать в содержании этого заявления точное выражение взглядов, подписавших его.

Среди приведенных мотивов видное место занимает живой интерес к развитию экспериментальной психологии и забота о ее развитии в будущем, не стесненном более необходимостью ее для представителей заниматься преподаванием философии. Но трудно все же отделаться от впечатления, что выдвигание этого мотива скорее означает *Captatio benevolential* читателя, а вовсе не выдвигается действительно авторами заявления.

Я, конечно, ничуть не сомневаюсь, что некоторые отдельные лица действительно серьезно озабочены были интересами психологии. Но что касается других, то трудно отказать от желания сопоставить эту высокую оценку психологии, сделанную в этом заявлении, с другими оценками их этой науки, сделанными в других местах. Так, например, один превосходный историк философии как-то заметил, что для получения философской кафедры в настоящее время покуда достаточно, если кто умеет методически надавливать на электрические кнопки и затем, расположив результаты своих опытов в таблицах, числами доказывать, что один человек соображает несколько медленнее, чем другой. Такое заявление не очень-то гармонирует с той участливой заботой о судьбе экспериментальной психологии, которой проникну-

то упомянутое выше заявление. Я вовсе не желаю, однако, поставить эти и подобные им противоречия в особую вину авторам заявления. Подобного рода документы всегда представляют собой компромиссы, в которых отдельные участники вынуждены до известной степени ограничить собственное свое мнение, чтобы привести его в соответствие с мнениями остальных. При всем том нам придется допустить, что не забота о судьбе экспериментальной психологии одушевляла авторов заявления. Выразилось же это достаточно ясно и в том факте, что авторы заявления жалуются, главным образом, на вред, причиненный преподаванию философии претензией психологов на философские кафедры. Вместо того, чтобы увеличивать число профессоров философии, как этого требует усилившийся в настоящее время интерес к философии, как и необходимость в достаточной мере обслуживать различные области философии, уменьшают их число, предоставляя философские кафедры психологам, которые при современном состоянии науки вообще не могут быть признаны представителями философии. И здесь я не могу, однако, умолчать о том, что мотивировка эта не совсем гармонирует с поведением некоторых отдельных лиц из числа авторов заявления. Есть в настоящее время еще немало видных университетов, довольствующихся одним только ординарным профессором философии; и профессора, занимающие здесь кафедру, по-видимому, вовсе не видят нужды в том, чтобы были представлены и другие направления, кроме того, которому они принадлежат. А между тем в виду все возрастающего в настоящее время значения философского преподавания, на что вполне основательно указывают также и авторы заявления, этот пробел столь очевиден, что ни одно правительство, буде такое указание ему было бы сделано, не могло бы не согласиться с необходимостью увеличения числа философских кафедр.

Но пройдем мимо этого противоречия между мыслью и действием, вовсе не редким, как известно, и в академических кругах. Остается еще другой пункт заявления, носящий более теоретический характер и отчасти стоящий в противоречии с принципами авторов заявления, высказанными в

другом месте. В этом заявлении требуется исключительно устранение из учебного плана философии экспериментальной психологии. Такое требование может иметь различный смысл, что не должно было бы иметь место в заявлении столь важного содержания. Значит ли это, что при современном состоянии науки только экспериментальная психология вообще может быть названа психологией? Сторонника этой дисциплины могло бы только обрадовать такое толкование. Но хотя я и сам принадлежу к этим сторонникам, я все же не могу не усмотреть в таком взгляде известное преувеличение, противоречащее фактическому положению вещей. Я не говорю уже о том, что некоторые области психологии, ревностно разрабатываемые именно в настоящее время, каковы детская психология и психология животных, только отчасти доступны изучению при помощи экспериментального метода. Есть, однако, как известно, большая область эмпирико-психологических задач, совершенно недоступная этому методу: мы имеем в виду психологию народов. Разве философам неизвестно существование этой области? Или, может быть, они хотят сохранить ее за собой? Или они считают ее настолько маловажной, что о ней рядом с экспериментальной психологией и упоминать не приходится? Но допустим даже, что о психологии народов здесь не упомянуто потому, что ей не удалось еще занять такое место в академическом преподавании, какое заняла экспериментальная психология. Тогда остается открытым другой вопрос: полагают ли философы, что можно изучать психологию, разрабатывать психологические проблемы и с другой какой-нибудь точки зрения, кроме экспериментальной? Я склонен думать, что большинство подписавших воззвание ответит на этот вопрос безусловно утвердительно. Во всяком случае, есть немало философов, защищающих такой взгляд на психологию как в преподавании, так и в научных своих исследованиях, и я не могу поверить, чтобы именно философы стали оспаривать право на существование за этим направлением в психологии в защиту психологии экспериментальной. Таким образом, совершенно ясно следующее: дело здесь не в том, чтобы исключить из цикла философских предметов психологию вообще, а

исключение должно коснуться только тех психологов, которые являются последователями экспериментальных методов психологии.

Может явиться такое представление, будто речь идет здесь о таком разделении, какое произошло, как известно, в психологии XVIII столетия между рациональной и эмпирической психологией. Философам досталась бы тогда рациональная, а экспериментальным психологам – эмпирическая часть. Я не могу, однако, допустить, чтобы хотя бы одному современному философу пришла в голову такая мысль. Слишком жива еще в нашей памяти критика, которой подверг когда-то рациональную психологию Кант, чтобы такая мысль могла прийти в голову даже тем из современных философов, которые и не принадлежат к кантианцам. Если это так, если и сторонники философской психологии не менее других настаивают на эмпирическом изучении душевной жизни, то ясно, что здесь вообще не может быть и речи о принципиальном разделении наук. Не эмпирических психологов, как таковых, хотят удалить из философии, а только тех из них, которые пользуются в качестве вспомогательного средства экспериментом. Коротко говоря: в философии нет места экспериментам. Кто же этим занимается, тот теряет право относить себя к философам. Либо пусть он воздержится от этого метода, либо пусть очистит место другим, работа которых не связана с потерей своего права относить себя к чистым философам.

Если же принять в соображение одно только то «значение», которое может иметь, за исключением всех других возможных значений, выражение «экспериментальная психология» в заявлении философов, то все дело получает совсем другой вид, чем это могло казаться на основании благосклонных слов заявления относительно этого нового направления. Если самостоятельной, независимой от философии дисциплиной должна быть провозглашена не психология вообще и даже не эмпирическая психология, а только та психология, которая пользуется в качестве вспомогательного средства экспериментом, то вполне очевидно, что не примирим с званием философа именно только эксперимент.

И здесь опять-таки нельзя не вспомнить не очень-то благосклонные выражения, в которых исторически известные философы отзывались об экспериментирующих философах. Выражения эти ясно показывают, что методы исследования, не лишённые в значительной своей части и технического характера, слишком чужды философии и ниже ее высоких целей, чтобы философия могла примириться с ними. Если несколько более осветить мысль, дремлющую лишь в темном мире подсознания, то кратко и резко она гласит так: экспериментирование есть банальное искусство: экспериментальный психолог есть в лучшем случае научнообразованный ремесленник, а ремесленникам нет места среди философов.

Я, конечно, не думаю, что таков взгляд всех или даже только большинства подписавших заявление. Но что у некоторых из них он преобладает, не трудно, мне кажется, доказать документально, а в том, что у других он, по меньшей мере, слабо чувствуется, не найдет ничего невероятного всякий психолог; для этого вовсе не нужно быть даже экспериментальным психологом, а достаточно быть психологом-практиком. Но если мы и оставим в стороне этот мотив, то последним приведенным в заявлении аргументом остается только то, что экспериментальная работа слишком захватывает всего человека так, что у него не остается достаточно времени для участия в философском преподавании. Но вряд ли кто-нибудь будет спорить против того, что в этом вопросе вряд ли можно признать компетентными философов, которые сами никогда экспериментальными работами не занимались. Трудно, впрочем, допустить, что авторы заявления сослались на этот мотив, не имея на то никаких оснований. Следует поэтому думать, что они основывались на свидетельствах самих представителей экспериментальной психологии. Будет поэтому целесообразно осветить этот пункт только в связи с требованиями, выдвинутыми со стороны психологов.

### III

В общем экспериментальные психологи выдвигают, конечно, совершенно другие по существу аргументы, чем те философы, с которыми их объединяют требования размежевания областей. Здесь на первом плане стоит не столько сама психология, сколько скорее необходимость основательной психологической подготовки для представителей других научных дисциплин. За последнее время это особенно часто выдвигалось в отношении медицины, между тем как на других факультетах, юридическом или теологическом, например, недостаток этот – в виду общего гуманитарного образования их учащихся – менее сильно чувствуется. Я совсем не могу согласиться с этим взглядом, и со мной согласятся, я думаю, все те ученые, которые за последнее время подробнее занимались вопросами так называемой психологии высказываний, т.е. поразительными заблуждениями и ошибками памяти у свидетелей и порой еще более поразительным доверием, которое эти показания находят у наших судей. Далее, вряд ли кто-нибудь станет отрицать, что и теологам нужно было бы более основательное психологическое образование как для теоретических их исследований, так и для практической их работы. Но всякий человек рассматривает все эти вопросы с точки зрения, наиболее ему близкой. Я ограничусь поэтому вопросом о том, в какой мере нуждаются в психологической подготовке медики, так как именно этот вопрос в настоящее время особенно горячо обсуждается. Здесь мне остается только охотно согласиться с тем, что основательное психологическое образование желательно для каждого врача и в особенности необходимо для психиатра и врача по нервным болезням. Не следует, конечно, забывать, что необходимость эта в психологическом образовании в двух этих случаях весьма различна. В этом вопросе я считаю себя несколько более беспристрастным, чем психологи, работающие только в своей лаборатории, ибо я сам некогда прошел через все различные стадии врачебной профессии и имел случай видеть и таких врачей, которые были превосходными практически психологами, и таких, которые были очень плохими психологами. Кто-то вполне правильно сказал, что гениальным

врачом, как гениальным поэтом, можно только родиться. Отсюда, разумеется, вовсе не следует, что тот или другой из них ничему учиться не должен. Я даже думаю, что значительная часть задатков гениального врача вовсе не находится в связи с его специальными медицинскими познаниями, а она заключается в той практической психологии, которая, подобно всяким другим гениальным задаткам, отчасти является прирожденной, отчасти приобретает упражнением. И пред кем же более богатое поле практических психологических наблюдений, чем перед врачом, и кому же приходится наблюдать человека при более благоприятных условиях, чем ему, наблюдающему человека при таких обстоятельствах, когда падают все завесы, которые человеческие отношения набрасывают в повседневной жизни на все интимное человека. Конечно, и это дарование опытного врача, подобное интуиции пророка, может быть усилено психологическими исследованиями – как везде теория может быть полезна практике, – но безусловно необходимыми их признать нельзя. Более того, научная психология вряд ли более необходима в сущности врачу-практику как желательное дополнение к его общему образованию, чем представителям других ученых профессий.

Другое дело, разумеется, психиатрия и патология нервной системы, которые, впрочем, представляют собой, как известно, собственно, одну лишь область. Если оставить в стороне случаи, захватывающие и другие области патологии, где психическая сторона функций нервной системы отступает на задний план, то психиатра можно назвать и врачом по нервным болезням, имеющим в своем заведывании клинику, а врача по нервным болезням – назвать психиатром, не имеющим таковой и заполняющим этот дефект лечением и таких нервных болезней, которые не связаны с глубокими психическими нарушениями. Что профессиональное занятие психиатрией предполагает основательную психологическую подготовку, стало в настоящее время общим местом после того, как подготовительная эра современной научной психиатрии, усмотревшей в анатомии мозга не только последнюю, но – за отсутствием не существующей еще пока физиологии мозга



– единственную основу психиатрии, в общем и целом стала уступать свое место более высокой оценке психической стороны функциональных нарушений. С этой точки зрения основательная психологическая подготовка в такой же мере необходима психиатру, в какой, наоборот, более глубокое психологическое изучение и анализ душевных нарушений могут стать ценным вспомогательным средством для психологии нормальной душевной жизни; все это в такой мере очевидно, что много останавливаться на этом не стоит. Но не менее ясно и то, что этот вывод вовсе нельзя распространить на всю остальную медицину. Психиатрия представляет собой, как известно, ту часть ее, которая как на практике, так и в академическом преподавании наиболее полно отделилась от остальной медицины, став самостоятельной дисциплиной. Ни один психиатр не решится в настоящее время читать лекции по другим специальностям или заниматься практикой вне своей специальности. И, наоборот, ни один добросовестный врач, не будучи психиатром, не станет лечить душевнобольного, а отошлет его к специалисту.

Поэтому если экспериментальные психологи требуют законченного психологического образования, добытого и слушанием лекций по психологии, и работой в психологической лаборатории, не только для будущих психиатров, но и для всякого врача вообще, то они смешивают, очевидно, две весьма различные вещи. И это тем более странно, что число специалистов-психиатров, которым основательная психологическая подготовка действительно нужна, вряд ли превышает, как известно, несколько процентов общего числа врачей, если даже к психиатрам отнести и врачей-специалистов по нервным болезням, интересующихся в известной степени специально психиатрией. Сколь мало лиц среди врачей, поступаая в университет, с самого начала выбирали своей специальностью нервные болезни. Не более велико число тех студентов, которые, избрав вначале какую бы то ни было специальность, впоследствии бывают вынуждены под гнетом обстоятельств отказаться от нее. Неужели же из-за этих немногих все огромное большинство остальных медиков заставить основательно изучать психологию? Ведь,



если идти навстречу требованию, выраженному в том заявлении, то речь идет о том, чтобы включать психологию в число предметов, обязательных в качестве подготовки для всех медиков. Невольно вспоминаешь здесь докладную записку, поданную недавно правительству от имени значительного числа немецких физиологов, где требуется повторный экзамен по физиологии включить в число окончательных испытаний для медиков, потому что физиология слишком важная дисциплина для практического врача, чтоб студент мог забывать ее так, как он, к сожалению, слишком часто забывает все другие естественнонаучные дисциплины, сдаваемые на первых курсах. Среди аргументов, которыми мотивируют это предложение, мне представляется особенно важным тот, что важное значение физиологии для практики становится ясно молодым медикам лишь во время работы в клиниках. Но в большей еще степени можно то же самое сказать и о психологии. Значение физиологии вырисовывается перед студентом и на первых курсах вследствие тесной связи с физикой и химией – связи, благодаря которой становится ясной и необходимость для врача этих последних дисциплин. Но как может явиться у студента первых семестров интерес к психологии, когда те клинические случаи, которые должны выяснить ему значение психологии, ему совершенно еще неизвестны? Если студент не занимается психологией по свободному выбору – а тогда он не нуждается и в экзаменационном прессе! – то он до второго экзамена забудет то, что он по нужде изучал, подготавливаясь к первому. В виду этого, дело, как это известно всякому, кто хоть несколько знаком с постановкой медицинского преподавания, происходит обыкновенно так: только в ходе общей клинической практики у некоторых студентов появляется особенно живой интерес к психическим нарушениям, а этот интерес сам собой вызывает интерес и к психологии. Раз же этот интерес налицо, то нет уже нужды ни в каком экзаменационном прессе, который вообще приносит весьма малую пользу, хотя совсем обойтись без него, к сожалению, никак нельзя. Но именно с психиатрией дело обстоит особенно благоприятно в виду того, что здесь выбор профессии оказывается необходимым к кон-

цу пребывания в университете, так что тот, кто ее избирает, в большинстве случаев оказывается ею заинтересованным уже под влиянием изучения психологии. Философия, как известно, вовсе не должна необходимо быть философией университетской – Шопенгауэр, как известно, именно последнюю не очень-то высоко ценил; вполне таким же образом дело обстоит и с психологией. Психиатр, изучающий эту последнюю по свободному выбору, имеет в своем распоряжении гораздо более богатый материал для наблюдения – и при существующих в данное время условиях, – гораздо больше вспомогательных средств, чем специалист-психолог. Вследствие этого действительно трудно понять, почему больница для душевнобольных не может стать столь же превосходным учреждением для изучения и преподавания психологии, как и университет. И действительно, за последнее время из рядов психиатров вышло, как известно, несколько психологов, которые по самостоятельности и значению своих работ не уступят большинству специалистов-психологов. Но они стали превосходными психологами большей частью из одного свободного интереса к психологии и не получили никакой специальной подготовки в какой-нибудь психологической лаборатории.

Впрочем, принудительный экзамен представляет собою вообще средство сомнительной ценности, а при некоторых условиях он может принести даже больше вреда, чем пользы. Это – факт, нашедший общее признание у всех, знакомых с этим вопросом. Случайно, почти в то самое время, как в заявлении, в котором защищалась самостоятельность психологии, выставлялось требование экзамена для медиков по психологии на первых курсах, в руки мои попала факультетская программа одного превосходного медика, энергично протестующая против перегрузения медиков предметами, совершенно излишними для огромного большинства их потому, что они развились в предметы, которыми обыкновенный практический врач не занимается, отсылая соответственных больных к специалистам. Сюда относятся: психиатрия, судебная медицина, гигиена, ушные болезни, болезни горла и носа. Нужно ли к этому ряду дисциплин, все более и более

дифференцирующихся, присоединить еще психологию, за которой должно последовать, если быть последовательным, множество еще других наук? Так, судебная медицина предполагает знакомство с юридическими науками, а гигиена, которая не может, конечно, отсутствовать среди этих новых предметов, предполагает знакомство с вопросами, касающимися народонаселения, технической культуры и т.п. В упомянутой выше программе опытный клиницист знакомит с последствиями такого перегрузения учащихся лекциями, практическими упражнениями и государственными экзаменами. Получается картина, не только вызывающая опасения за будущее, но и констатирующая частичное наступление результатов такого перегрузения и расщепления специальностей. Студент, желающий хоть что-нибудь знать из всех специальностей, в конце концов не знает основательно ничего. В результате – все возрастающая поверхностность, от которой в одинаковой мере страдают как врачебная профессия, так и публика.

Но к жалобе на недостаток психологической подготовки у медиков различных специальностей присоединяется в программах психологов другая еще жалоба, которая лежит в основе прежде всего требования возвысить психологию в ранг самостоятельной частной науки или – как вернее было бы выразиться – ограничить ее роль ролью частной самостоятельной науки.

Мы имеем в виду ту жалобу, что психолог не может более удовлетворять требованиям, которые ставят ему самостоятельное изучение и преподавание своей специальности, если не освободить его от преподавания и философии. Пред нами старая жалоба на переобременение, выступающая лишь здесь в новой, несколько неожиданной форме. Зародилась она у учеников наших гимназий или их родителей, весьма чувствительных к страданиям своих отпрысков, и постепенно перешла к студентам высших учебных заведений; теперь ею заразились даже и философы, как не-психологи, так и психологи. Должен сознаться, что я не очень-то симпатизирую в этом отношении ни ученикам, ни их родителям. В моем собственном опыте я почти не знаю ни одного слу-

чая, когда бы эта жалоба оказалась основательной – при том условии, разумеется, что ученики обладают достаточными дарованиями, необходимыми для достижения цели, которую ставит высшее учебное заведение. Что же касается тех, которые такими дарованиями не обладают, то для них лучше будет, мне кажется, избрать другую профессию вместо того, чтобы принижать уровень знаний, даваемых таким учебным заведением, до недостаточных дарований некоторых отдельных его питомцев. К сожалению, я не могу признать основательной и жалобу психологов на переобременение, хотя здесь в основе жалобы лежат, разумеется, другие мотивы. Очевидно, что здесь в основе жалобы лежит не желание вообще отделаться от работы, а скорее другое желание – более совершенным образом удовлетворить тем возросшим требованиям, которые ставит отдельному ученому прогресс науки. Но я считаю неправильным путь, здесь предложенный, ибо он повел бы к отделению психологии именно от той области науки, без которой она обойтись не может. Посмотрите только на психологическую литературу последних лет! Если выделить из чисто экспериментальных работ протоколы и таблицы опытов, которыми эти работы снабжаются часто в невероятно обильных размерах, то сочинения и статьи, авторы которых вторгаются в области метафизики и теории познания, составят почти половину всей психологической литературы. Вопросу об отношении между телом и душой, «психофизическому параллелизму», применению принципа энергии в области душевной жизни, сущности интеллекта и воли, вопросу о том, в какой мере память зависит от материальных процессов, как и многим другим вопросам, которые всякий признает за проблемы, в равной мере психологические и философские, посвящены многочисленные работы, написанные как экспериментальными психологами, так и философами. Какое множество диссертаций написано на тему о «психофизическом параллелизме», столь излюбленную молодыми учеными, по-видимому, как гимнастика ума!

Но обязаны ли эти диссертации своим появлением более философам или психологам, мне трудно решить. Но несомненно одно: весь характер современной психологической

литературы свидетельствует о том, что полное отделение эмпирической или экспериментальной психологии от философии произошло уже в науке само или, по меньшей мере, предстоит в ближайшем будущем.

Указывают, конечно, и на то, что психолог и в будущем может, если захочет, заниматься философскими проблемами и даже читать лекции по философии, как это может делать всякий человек. Но кто это утверждает, забывает о том тесном взаимодействии, в котором находятся самостоятельная работа научного исследования и преподавание. Как ни мало связана с академическим преподаванием именно философия, тем не менее, и здесь для университетского преподавателя весьма полезно, когда он знакомит тесный круг своих слушателей с плодами своей работы и размышлений прежде, чем предложить их вниманию более широкого круга читателей: лекции эти оказываются весьма благотворными для дальнейшей его работы. Со своей стороны, я должен открыто заявить, что я ни одной более или менее крупной философской работы не отдавал в печать прежде, чем проверить ее на академических лекциях. Сюда, однако, присоединяется еще одно роковое заблуждение. Возможно, что сейчас же после официального отделения психологии от философии профессор философии отнесется спокойно к тому, что психолог продолжает, как и раньше, читать лекции по философии. Но ведь это – общеизвестный факт, что академические преподаватели в большинстве случаев смотрят на специальности, по которым они обязаны читать, как на свою неотъемлемую ответственность. Вряд ли поэтому удастся избежать случаев, когда философ будет протестовать против психолога, который вторгнется, в его область, как, например, физик протестовал бы, если бы химик захотел читать в том же месте лекции по экспериментальной физике, в особенности, если этот химик придерживается взглядов, диаметрально противоположных взглядам физики. Но забудем об этом, допустим, что в академическом мире начинает веять дух терпимости, какого до сих пор, к сожалению, не было. В таком случае студенты, на которых преподаватели, производящие экзамены, оказывают, как известно, огромное притягательное действие, позабо-

тятся уже о том, чтобы психологу надоели предметы, чтение по которым на них официально не возложено. Ибо не менее общеизвестный факт, что склонность читать лекции значительно ослабляется по мере уменьшения числа слушателей.

Наконец, жалоба на переобременение экспериментальных психологов связана, мне кажется, с другим еще заблуждением. Указывают на усиление потребности в знании психологии и в таких специальных областях, в которых этой потребности до сих пор не было. Допустим, что под действием этой потребности число медиков, юристов и, может быть, даже филологов на лекциях по психологии в будущем возрастет, допустим даже, что некоторые из этих чужаков забредут даже в психологическую лабораторию. Допустим даже, что странная мысль об обязательном экзамене по психологии, как он проектировался, например, для медиков, привела бы к некоторому увеличению еще числа этих вынужденных слушателей. Почему же это должно привести к значительному переобременению профессора психологии? По-видимому, здесь рассуждение от обратного. Если вместо ста студентов лекции по психологии слушают двести, то число студентов действительно возросло вдвое, но работа доцента ничуть не возросла, его работа стала выгоднее, но не больше. В частности, ему вряд ли придется по этой причине более или менее значительно увеличить число своих лекций и упражнений. В виду этого может возникнуть опасение противоположного характера, а именно: если профессору психологии придется добровольно или невольно отказаться от участия в философском преподавании, то не получится ли слишком большой досуг у него? Возьмем в качестве масштаба современное положение вещей, допустим даже, что требования на преподавание психологии в будущем значительно еще возрастут. Тем не менее вряд ли психологу придется прочитать более одной лекции в год на тему, касающуюся всей области психологии. Повторять эту лекцию каждый семестр вряд ли будет для него самого желательно – в виду отупляющего действия таких вечных повторений, и вряд ли это потребуется в виду ожидаемого числа слушателей. Допустим поэтому, что психолог в течение зимнего семестра читает четырехча-

совой курс по психологии. Летом он или совсем свободен, или читает небольшой курс на ту или другую специальную тему по психологии. Так как, однако, такие специальные лекции весьма мало или даже вовсе не посещаются, то такой курс будет объявлен, вероятно, только в некоторых из более крупных университетов. Сюда следует прибавить еще занятия в семинариях, которые в самом лучшем случае вряд ли отнимут более пары часов в день, но в большинстве случаев не более нескольких часов в неделю. Вряд ли кто-нибудь не согласится с тем, что такие требования от профессора значительно ниже тех средних требований, которые предъявляются в настоящее время профессорам других кафедр на философском или каком бы то ни было другом факультете.

Наконец, некоторые предлагают для того, чтобы увеличить число студентов, занимающихся психологией, включить этот предмет в число предметов государственного экзамена для представителей некоторых специальностей. Предлагающие это забывают, очевидно, что психология – по крайней мере в настоящее время – вовсе не является такой твердо установившейся наукой, чтобы могли быть выставлены определенные, одинаковые для всех требования, которые профессор мог бы предъявить всем экзаменующимся, из какого университета они не явились бы. Если из множества оттенков в изложении философии выделить наиболее распространенные, мы получим три направления: ассоциационную психологию, так называемую апперцепционную психологию и современную, так называемую психологию интеллекта (*Denkpsychologie*). Общеизвестное понятие ассоциационной психологии вряд ли нуждается в дальнейшем выяснении. Нуждается в таком разъяснении скорее термин «апперцепционная психология». Но здесь достаточно будет сказать, что этим термином обозначается, большей частью, то направление психологии, которое считает понятие ассоциаций в его обычной форме, относимой к готовым и сравнительно неизменным представлениям, в корне ошибочным и нуждающимся в более глубоком анализе и, кроме того, для объяснения комплексных психических функций привлекает известные элементы, проявляющиеся преимущественно в



процессах воли. «Психологией интеллекта», наконец, было в последнее время названо направление, занимающееся преимущественно изучением сложных интеллектуальных процессов логического мышления, и самый характерный признак этого направления состоит в том, что оно пытается и эти процессы исследовать экспериментальным путем. Понятие эксперимента употребляется здесь не в обычном, а в отличном от него значении. Так, например, любой вопрос, на который должно ответить испытуемое лицо, рассматривают как вызванное в его сознании раздражение, а ответ – как реакцию на это раздражение. Допустим теперь, что студент, слушавший лекции у сторонника ассоциационной психологии, вынужден экзаменоваться у сторонника апперцепционной психологии. Последний, вероятно, найдет его познания весьма недостаточными. Точно так же вряд ли выдержит свой экзамен у сторонника ассоциационной или апперцепционной психологии студент, слушавший лекции у сторонника третьего направления, а у последнего, вероятно, срежутся слушатели первых двух направлений. Можно на это, конечно, возразить, что и в смысле философии дело обстоит не иначе. И я не стану против этого возражать, поскольку речь идет о таких систематических предметах, как метафизика, этика, теория познания и т.д. Но есть одна область, свободная от этой относительности: история философии. И каждый справедливый экзаменатор, когда к нему явится на экзамен студент, не совсем знакомый ему, станет задавать ему только вопросы, относящиеся к названной области. Мне могут ответить на это, что в будущем и в психологии дело будет обстоять иначе, так как она старается все более и более пользоваться точными методами. Но в таком случае уместно подождать этого будущего, которое покуда еще очень далеко, со своими преобразованиями в деле преподавания психологии, раз в настоящее время почти совершенно отсутствует самая необходимая для этого предпосылка – существование одного общего для всех учебного материала. Мало того, если принять в соображение те общие проблемы психологии, о которых мы говорили выше и которые и в настоящее время, как всегда раньше, играют выдающуюся роль в психологической литературе,



нельзя не усомниться в том, наступит ли когда-либо такое единое, которое создает общую основу для различных воззрений. Что же остается, когда отбрасывают именно то, что представляет наибольший интерес для учащихся и наиболее важно для общего психологического образования? Неужели же довольствоваться парой-другой заученных наизусть чисел и эмпирическими законами, допускающими несколько толкований, если и не совсем спорными? Но те, более общие и потому наиболее важные для психологического образования вопросы столь тесно связаны с определенной, теоретико-познавательной и метафизической точкой зрения, что непонятно, как они когда-либо исчезнут из психологии. Именно этот факт ясно доказывает, что психология относится к философским дисциплинам, и что таковой она останется и после превращения в самостоятельную науку, так как, в конце концов, в основе такой самостоятельной науки могут лежать только метафизические воззрения скрытые и – если отделившиеся от философии психологи не будут обладать более или менее основательным философским образованием – незрелые. Поэтому никому это отделение не принесет больше вреда, чем психологам, а через них и психологии. Тот упрек, который некоторые философы выдвигают против нее в настоящее время без всякого основания, а именно, что она скорее техническая, чем чисто научная дисциплина, может тогда в ужасающих размерах превратиться в действительность. Если же затем с прогрессивным разделением труда один психолог станет исключительно заниматься вопросами памяти и целесообразных методов заучивания наизусть, другой – опытами по различным реакциям и индивидуальным различиям в них, третий – определением порогов раздражения, четвертый – опытами по вопросам мышления и т. д., тогда, действительно, наступит пора, когда психологи превратятся в ремесленников, и ремесленников вовсе не самого полезного типа.

## Об отношении психологии к философии<sup>6</sup>

Г.И. Челпанов (1862-1936)

На мою долю выпало преподавание с той кафедры, на которой преподавал покойный князь Сергей Николаевич Трубецкой. Заслуги его перед отечественной философией так велики, что история уже теперь может указать ему вполне определенное место. На мой взгляд, его важнейшая заслуга перед философией заключается в том, что он выступил в защиту законности философии и метафизических построений в такой момент, когда отрицательное отношение к философии грозило привести эту последнюю к полному падению. Он сам дал совершенно законченный очерк метафизической системы «конкретного идеализма», в которой философия приходит в такое близкое соприкосновение с религией. Князю Сергею Николаевичу Трубецкому принадлежит та заслуга, что он оригинально построенной метафизической системой показал, что еще не миновала пора философских и метафизических построений. Заступаю его место с приятным сознанием, что, будучи сторонником того же философского направления, я являюсь продолжателем его работы. Я воспользуюсь сегодняшней лекцией, которая по университетским традициям должна носить программный характер, для того, чтобы показать, что в очень существенном пункте я являюсь единомышленником моего предшественника и именно в том, что я также являюсь защитником законности философских построений и важ-

---

<sup>6</sup> Вступительная лекция, читанная в Московском университете 19 сентября 1907 года. Опубликовано в «Вопросы философии и психологии», кн. 89, 1907. С. 309-323).

ности этих последних для развития самой науки. Для этой цели я рассмотрю вопрос, правильное разрешение которого имеет существенное значение для судьбы психологии: я разумею вопрос об отношении психологии к философии, и именно вопрос о том, находится ли психология в какой-либо зависимости от философии или нет.

Как известно, психология составляла некогда неотъемлемую часть философии или метафизики. Это происходило оттого, что психология считалась наукой о природе души. Задача психологии заключалась в изучении природы души. Типичным представителем такой психологии в новейшей философии является Гербарт.

В основу своих психологических исследований он кладет метафизическое определение души. По его мнению, душа представляет собою абсолютно простое существо, которое из самосохранения вступает в борьбу с другими простыми существами, с так называемыми реалиями. Из этой борьбы возникают представления, взаимодействие которых дает различные душевные состояния, чувства, волю и т.п. Исходя из этих предположений о свойствах души, предположений, как это легко видеть, имеющих *спекулятивный* характер, Гербарт старался вывести *дедуктивно* законы душевных явлений. У него, например, объяснение ассоциации идей, восприятия пространства и т.п. находится в зависимости от взгляда на природу души.

В психологии такого типа объяснение законов душевных явлений находилось в зависимости от взглядов на природу души. В ней философская теории являлась необходимым предположением психологических построений. Без философского учения о душе нельзя было приступить к объяснению законов душевных явлений. Законы же душевных явлений выводились дедуктивно из принципов, которые лежали в основе учения о душе.

Отрицательное отношение к зависимости психологии от философских теорий мы находим уже в немецкой философии 18-го века, но в последнее время признание зависимости психологии от философии встречает особенно сильное противодействие.

В настоящее время очень многие утверждают, что каких бы взглядов на природу души мы ни держались, это не может иметь определяющего значения на наше объяснение законов душевных явлений. Будем ли мы стоять на материалистической, спиритуалистической или иной какой-нибудь точки зрения, мы все равно должны будем рассматривать душевые явления только лишь как душевные явления. Наши чувства, мысли, волевые процессы могут быть изучаемы сами по себе, но не как проявления какой-либо души. Философское рассмотрение души, поэтому, для психологии, как науки о душевных явлениях, оказывается совершенно излишним. Мало того, природу психических явлений можно изучать и в том случае, если мы совсем не признаем существования души. Таким образом, возникает пресловутая *психология без души*, т.е. психология без допущения гипотезы души.

В близком родстве с этим стремлением устранить душу из психологии находится тенденция современной научной мысли по мере возможности устранять всевозможные *гипотезы*. Раз гипотеза души не допускается, то ясно, что изучение психологии сводится к изучению только психических явлений, задача психологии сводится к простому *описанию* психических явлений. Психология должна только описывать психические явления в том виде, как они совершаются в действительности, не пользуясь никакими гипотезами. Вообще, философские теории не должны быть допускаемы в психологии, так как они создают презумпцию, которая оказывает вредное влияние на чисто эмпирическое изучение душевных явлений, а потому для успешной разработки психологии *современное отделение от философии является необходимым требованием*.

Вот два противоположенных взгляда на отношение между философией и психологией.

Но может ли психология обойтись без философии, или же философские теории являются необходимым предположением психологии? Вопрос этот тесно связан с вопросом: «кому разрабатывать психологию»? Почти 40 лет тому назад Сеченов поставил вопрос: «кому разрабатывать психоло-

гию?». Сам он дал на него очень решительный ответ, который совершенно отстранял философов от психологических исследований. Но жизнь ответила на его решение отрицательно. Философы все еще остаются причастными к психологическим исследованиям.

Итак, должна ли оставаться прежняя связь психологии с философией, или же психология, подобно другим наукам, должна порвать связь с нею? Как известно, первоначально все науки находились в связи с философией, но постепенно они отделились от нее и стали развиваться самостоятельно. От философии отделилась сначала математика, затем физика и физиология, и только психология почему-то до сих пор считается *философской* наукой. Поэтому вполне естественным является вопрос, не должна ли традиционная связь психологии с философией быть порвана, быть признана неестественной и даже вредной?

Спорность вопроса о связи между психологией и философией в значительной мере зависела от того, что термин *философия* употреблялся в неопределенном смысле, и сама связь эта понималась очень различно. Поэтому нам следует расчленить вопрос и рассмотреть, что следует понимать под философией, а что следует понимать под связью психологии с философией.

Под философией можно понимать прежде всего *метафизику*. Тогда под связью психологии с философией можно будет понимать требование, что для построения законов душевной жизни необходимо предварительно построить метафизическую теорию о природе души, т.е. предварительно решить вопрос, существует ли душа, есть ли она что-либо материальное, есть ли она субстанция и т.п.

Под философией можно понимать *теорию познания*. В задачи теории познания, как известно, входит исследование основных понятий науки. При отождествлении философии с теорией познания связь между философией и теорией познания может пониматься таким образом, что для построения законов психологии необходимым предложением является исследование некоторых понятий, лежащих в основе психологии, например, понятий субстанции, причины, воздей-

ствия, понятия различия между физическими и психическими явлениями и т.п.

Наконец, связь между психологией и философией может быть понимаема таким образом, что философия служит для завершения построений психологии, т.е. что результаты обобщений психологии могут быть положены в основу науки о духе, которая, подобно натурфилософии, не есть наука эмпирическая, а есть наука философская. В этом смысле психология доставляет материал для построений философии, она является вспомогательной наукой по отношению к философии.

Рассмотрим сначала утверждение, что философские предпосылки могут быть совершенно устранены из изучения законов душевной жизни, что психология, как наука, должна совершенно игнорировать понятие души, что задача должна сводиться к простому *описанию* и *классификации* душевных явлений. При таком понимании психология превращается в чисто эмпирическую науку: она не пользуется никакими философскими понятиями. С таким пониманием задачи психологии нельзя согласиться. Многим кажется, что нет ничего проще, чем установление факта, чем описание того или иного явления, что описание может осуществляться, если только мы пожелаем изобразить то, что является предметом непосредственного восприятия. Но это неправильно. *Описание или классификация душевных явлений не может осуществляться без каких-либо теорий или вообще каких-либо руководящих идей.* В самом деле, описание не может никогда представлять простого изображения явлений. Для того, чтобы произвести описание какого-либо явления, мы в большей или меньшей мере изменяем его. Мы *упрощаем* его, *разлагаем* на составные части, мы *анализируем* его. Для того, чтобы произвести описание, мы должны обратить внимание на какую-нибудь существенную сторону явления. Чтобы отличить, что в явлении существенно, для этого нужна какая-либо теория или какая-нибудь руководящая идея. В еще большей мере это справедливо относительно классификаций. Для того, чтобы расположить предметы в каком-либо порядке, для этого нужно, чтобы мы руководились каким-ли-

бо соображением, отличая тот признак, который мы кладем в основу классификации. Это показывает, что простое описание и классификация психологических фактов невозможны.

Всякое описание предполагает *необходимое объяснение*. Для объяснения необходимо выходить за пределы того, что дано в непосредственном восприятии, т.е. при изучении психических явлений мы должны выходить за пределы непосредственно воспринимаемых психических процессов, а это, как мы уясним ниже, предполагает употребление каких-либо понятий философски обработанных.

Возможно ли вообще устранить понятие души? Можно ли считать выражение «психология без души» правильным? Это выражение при тщательном анализе приходится считать просто ложным. Понятие души есть такое понятие, которое мы необходимо примышляем, когда мы думаем о тех или иных психических явлениях. В большинстве случаев мы не можем описывать какие бы то ни было психические явления, не примышляя понятия души, субъекта. Даже описание такого процесса, как, например, суждение, уже предполагает допущение какого-либо субъекта, который является активным в собственном смысле слова.

Душа нами мыслится как какое-то *единство*, в котором находятся представления, которое содержит в себе представления, которое комбинирует и связывает. Она мыслится нами как *среда* в которой находятся духовные явления.

Кажется, что понятие души может быть совершенно устранено по той причине, что оно есть *коллективное* понятие, понятие о существе, состоящем из ряда элементов или душевных атомов. Но это несправедливо. Душа не состоит из душевных атомов, потому что душевные атомы суть просто абстракции. Мы о них самих не можем думать без того, чтобы не думать о душе, о личности, которой присущи эти атомы. Представление о душе, о личности всегда *предваряет* представление о различных элементах, которые служат для созидания представления о нашем «Я». Если понятие души есть понятие, необходимое для мышления отдельных элементов, то нельзя сказать, чтобы оно *складывалось* из каких-либо элементов.



Если же понятие души неустранимо, если это понятие по необходимости предваряет изучение душевных явлений, то ясно, что психология является также учением о *душе*, в которой совершаются душевные явления, а не только о *явлениях*, которые осуществляются без души. Конечно, такое понятие души не предполагает непременно, что она есть нечто *трансцендентное*; она может быть имманентна духовным явлениям, но все же это есть понятие души.

Из этого можно видеть, что выражение «психология без души» есть выражение, которое способно ввести в заблуждение. Психология, как наука о душевных явлениях, всегда есть в то же время наука о душе.

Еще яснее связь психологии с *теорией познания*.

Утверждение, что психологи-эмпирики при исследовании психических явлений только описывают психические процессы, неправильно, потому что в большинстве случаев они всегда делают попытки *объяснить* их, и это объяснение часто может быть осуществлено только лишь при помощи гносеологически обработанных понятий. Возьмем для примера понятие *пространственной проекции*. Если это чисто психологическое понятие подвергается исследованию без предварительного гносеологического анализа, то проекция будет мыслиться, как физическое перенесение во вне, т.е. будет мыслиться аналогичной физическому процессу, и даже исследователи будут искать нервы, по которым ощущения идут от мозга к периферии и т.п.

Положим далее, что нужно решить вопрос о том, *закономерны* ли психические явления в том смысле, в каком закономерными являются физические процессы. Это, как известно, необходимо для решения вопроса о свободе воли. Его нельзя решить простым наблюдением смены психических явлений. Его можно решить только в том случае, если мы предварительно решим вопрос об отношении психических явлений к физическим, а этот последний является предметом теории познания. Тот, кто не рассмотрел с гносеологической точки зрения вопроса об отношении между психическими и физическими явлениями, говоря о *локализации представлений*, будет употреблять такой ложный



способ выражения, как «представления складываются в клетках головного мозга» и т.п.

Можно ли при таких условиях говорить, что существует какое-то чистое описание без предварительного гносеологического анализа тех основных понятий, которые служат для объяснения психических явлений.

То, что философские понятия при исследовании душевных явлений неустранимы, можно показать на следующих примерах: для Вундта, например, психология есть наука только о душевных явлениях. Но так как духу он приписывает свойство активности, то при объяснении душевных явлений он постоянно пользуется именно этим понятием. Объяснение апперцепции, внимания, воли основывается у него на признании активности духа. Рибо, который сильнее всех отстаивал независимость психологии от философии, в своей критике теории эмоций Джемса-Ланге становится на монистическую точку зрения, ибо только благодаря ей он может показать, что телесное выражение аффектов не есть причина самих аффектов. «По моему мнению, - говорит он, - было бы весьма важно устранить из этого вопроса всякое понятие о причине и действии и заменить это дуалистическое положение представлением *монистическим*». По мнению Рибо, психическое и физическое есть одно и то же явление, выраженное на двух языках. Эмпирическая теория у Рибо опровергается при помощи положения, имеющего несомненно философский характер, ибо как можно иначе назвать положение, по которому и духовное, и материальное явление суть две стороны одной и той же вещи. Ведь в непосредственном опыте мы не можем усмотреть этого тождества. Из этого ясно, что философские понятия являются необходимым предположением изучения законов душевной жизни.

Если некоторые говорят, что в основе психологии должен лежать *чистый опыт*, то на первый взгляд кажется, что этим требованием устраняется необходимость в какой бы то ни было философии. Но это несправедливо. Для того, чтобы признать, что в основу психологии должен быть положен чистый опыт, необходима философская рефлексия, необходима теория познания, чтобы выяснить, почему чистый опыт

называется чистым. Ведь понятие чистого опыта нуждается в философском оправдании, оно не есть продукт непосредственного восприятия. Это понятие должно пройти горнило философской рефлексии, прежде чем мы можем положить его в основу изучения психологии. Отрицатели значения философии для психологии пользуются терминами и понятиями, которые получились вследствие гносеологического анализа, т.е. после того, как почва расчищена посредством философии, а затем начинают утверждать, что философия не нужна для психологии.

Итак, при исследовании психических явлений нельзя ограничиваться только тем изучением, которое может доставлять непосредственный опыт, необходимо употребление *понятий*, которые являются предметом философского изучения. В этом смысле *философски обработанные понятия являются необходимой основой психологии*.

Наконец, связь философии с психологией является необходимой еще и в том отношении, что *психология должна являться основой философии*, именно она должна способствовать построению науки о духе. Подобно тому, как физика, химия и механика служат для выяснения основных свойств *материи*, таким же образом и психология способствует выяснению основных свойств *духа*. С точки зрения философской весьма важным представляется вопрос, есть ли дух что-либо инертное, бездеятельное, пассивное или, наоборот, он есть что-либо деятельное, оказывает действие на материю; отличается ли его действие в каком-либо отношении от действия физической энергии и т.п. Наконец, огромную важность представляет вопрос о том, какова роль духа в процессе мирового развития. Это есть предмет философии духа.

Но все эти вопросы об основных свойствах духа не могут быть решены на чисто эмпирической почве; они могут быть решены только лишь при помощи сведения в одно целое эмпирически добытого материала, причем это сведение не может быть осуществлено без помощи философски обработанных понятий. Для того, чтобы решить вопрос, есть ли дух субстанция, или он есть простая совокупность духовных явлений, нужно подвергнуть анализу понятия: сознание, са-

мосознание, личность, отношение духовных явлений к духовной субстанции. Таким образом, эмпирическое рассмотрение природы душевных явлений способствует разрешению философского вопроса о природе духа.

Мы к этим вопросам приходим необходимо потому, что психология, как наука, не может довольствоваться только описанием и объяснениям душевных явлений, совсем не вставляя вопроса о природе духа. Психология, которая только описывает, воздерживаясь от всяких объяснений, представляет собою обрывки знаний, не сведенных в одно целое. Такая психология едва ли может кого-либо удовлетворить. Ум человеческий, по самой своей природе, стремится к философскому познанию действительности. Поэтому всякий психолог стремится быть в конце концов философом. Ни один психолог, дававший обет воздержания от объяснений, до сих пор еще не сдерживал своего обещания. Посредством примера можно показать, что простым описанием или даже объяснениям какого-либо ряда психических явлений нельзя считать психологическое исследование законченным. Возьмем, например, «измерение» психических явлений или «описание» зависимости психических явлений от физических. Можно ли сказать, что на этих описаниях или этих измерениях ум человеческий может успокоиться? Решительно нет. Производя эти описания или измерения, мы ставим вопрос, отчего же психические явления могут быть измеряемы? И на этот вопрос отвечаем: «оттого, что психические явления имеют физическую природу» или что-нибудь в этом роде. Таким образом попытка *объяснить* приводит к применению гипотез относительно природы душевных явлений в сравнении с природой материальных явлений, а это вопрос, само собою разумеется, философский. Если мы попытаемся объяснить причину постоянной связи между процессами психическими и физическими, то мы придем или к монизму, или к материализму. Вообще, всякая попытка давать окончательные объяснения душевных явлений приводит к постановке вопроса о душе, о природе. При окончательном объяснении мы наталкиваемся на вопрос о материальности и нематериальности духовных явлений и т.п.

Таким образом, эмпирическая психология, как наука о душевных явлениях, необходимо приводит к философскому учению о душе или к философии духа.

Но если, с одной стороны, философия духа есть конечная цель психологии, то, с другой стороны, те или другие философские теории о душе необходимо оказывают воздействие на объяснение тех или иных психических явлений. Так, например, если психолог признает существование нематериальной души, то он не будет думать, что воспоминания хранятся в форме каких-либо материальных следов. Если психолог признает, что душа есть нечто активное то процессы воспроизведения и ассоциации будут для него являться выражением активности духа. Наоборот, если психолог отрицает законность самого понятия души, как активного принципа, то он все психические явления будет объяснять посредством простой ассоциации душевных элементов, которые пассивно соединяются друг с другом и т.п. Если кто-либо стоит на волюнтаристической точке зрения, то это происходит не только из соображений эмпирического характера, но и потому, что волюнтаристическое объяснение психических явлений служит подтверждением различных метафизических теорий (напр., у Паульсена и Вундта).

Указанное только что воздействие философских теорий оказывается не какою-нибудь случайностью, а имеет характер чего-то необходимого. Если я говорю о психологии, которая делается философией, то из этого не следует, что я отрицаю чистую эмпирическую психологию. Можно признать право отдельного существования экспериментальной психологии, криминальной психологии, психологии народов, психологии животных и т.п. Пусть представители этих видов психологии описывают и объясняют психические явления в своей области. Они соберут очень ценный материал, который может представить огромную практическую важность. Но этого мало. Нужно этот материал *систематизировать, свести к единству*. Нужно указать *положение* тех или иных данных в общей системе психологических знаний. Это уже есть задача той психологии, которую мы назовем *общей, теоретической* или *философской* психологией.

Необходимость такого различения между частно-психологическими исследованиями и общей психологией ясно из предыдущего, но его можно сделать еще более ясным при помощи следующего примера. Пусть кто-нибудь вполне хорошо опишет явления, связанные с глазомером, или пусть он объяснит какую-либо группу зрительных иллюзий. Но этого для психологии еще мало. Нужно показать место, которое эти описанные и объясненные факты занимают в проблеме восприятия пространства, а затем нужно, в свою очередь, указать, какое место занимает сама эта проблема восприятия пространства в объяснении основных законов духовной жизни: есть ли это восприятие что-либо врожденное, осуществляется ли оно при помощи ассоциации или при помощи так называемой психической химии и т.п. Это уже есть философская проблема.

Таким образом, следует отличать частные психологические исследования, которые производятся в физиологии, психиатрии, в зоологии и т.п., от психологии, приводящей в систему эти отрывочные знания. Эту последнюю психологию следует считать психологией в собственном смысле. Это именно и есть психология теоретическая, общая или философская. Она исследует только лишь при помощи философски обработанных понятий.

Теперь я могу ответить на вопрос, кому разрабатывать психологию. Вы, может быть, подумаете, что я вопреки Сеченову скажу: «психологию должны разрабатывать философы». Я очень далек от этого утверждения. Пусть психологию разрабатывают все, кто в своей специальной области соприкасается с проявлениями душевной жизни: натуралист, зоолог, психиатр, историк, лингвист. Но я думаю, что весь тот материал, который они соберут, нужно ввести в конце концов в связь с общими законами дуговой деятельности, т.е., другими словами, с философией. Пусть даже, как это принято в некоторых университетах, учреждаются кафедры психологии на естественных факультетах. Это может только способствовать успехам психологии вследствие применения разделения труда и специализации, но, тем не менее, и эта естественно-научная психология будет иметь свои жизнен-

ные корни только в теоретической психологии. Инициатива в постановке наиболее важных проблем будет исходить от теоретической психологии.

Поэтому, если собиратели психологических фактов склонны относиться с презрением к философским обобщениям, то они находятся приблизительно в таком же положении, в каком находятся каменотесы, политики и т.п., которые думают, что первенствующая роль в построении здания принадлежит им, а невидимая рука архитектора, творца плана их работы, имеет второстепенное значение. Собиратели психологических фактов не знали бы, на что обратить внимание, если бы философия не ставила проблем, на разрешение которых они в конце концов направляют свои усилия.

Таким образом, и для философов находится работа в современной психологии. Исследование отдельных областей психических явлений может находиться в руках кого угодно, но система психологии должна находиться в руках психологов-философов; конечные нити психологии должны оставаться в руках психологов-философов.

Из этого следует, что психология не должна отрешаться от философии; напротив, она должна стать в более тесную связь с ней. Другими словами, психология должна оставаться философской наукой, ибо ее связь с философией естественна и необходима.

Я позволил себе занять ваше внимание вопросом о связи между психологией и философией, потому что я убежден, что если бы моя мысль о необходимой связи между философией и психологией была признана, то между философией и естественно-научной психологией установился бы тот мир, который является необходимым условием правильной организации научной работы, и, вместе с тем, условием правильного хода развития научной психологии.

## Метафизическое рассуждение<sup>7</sup>

В.М. Аллахвердов

Среди разных попыток решения онтологической проблемы существует и такой: сознанию приписывается статус особого физического явления. Назову данный способ разрешения метафизическим (т.е. буквально: стоящим за физическим). Несмотря на сомнительность этой возможности, ее все же нельзя исключить. Дальнейшее изложение – не столько гипотеза о природе сознания, сколько демонстрация *способа построения* возможной гипотезы при приписывании сознанию особой физической онтологии. Обычно в основе такого приписывания лежат абстрактные рассуждения, когда авторы подобной идеи сами не знают, что они имеют в виду, говоря о сознании, а в итоге строят сугубо мифологические конструкции. В той мере, в какой выше было введено конкретное представление о работе механизма сознания, данной метафизической идее можно приписать более-менее конкретный смысл.

Хочу заранее предупредить, что все последующее метафизическое размышление носит исключительно умозрительный характер и заведомо не претендует на истинность. К тому же как автор идеи испытываю серьезные трудности, затрагивая вопросы, в которых ни в коем случае не считаю себя специалистом.

Ведь предстоит сформулировать *физическую* гипотезу о некоем пока никому не ведомом процессе, напрямую вы-

---

<sup>7</sup> Аллахвердов В.М. Методологическое путешествие по океану бессознательного к таинственному острову сознания, СПб, Лабиринт, 2003. С. 238-246.



зывающем деятельность сознания. (Ибо только тогда можно надеяться, что сознание окажется *онтологически* связанным с физической природой этого процесса.).

Вспомним: сознание придает случайным событиям статус закономерных. Оно принимает случайное событие за детерминированное и стремится это подтвердить. Как нечто похожее может осуществлять природа? Попробуем придумать физический процесс, который делает примерно то же, что, по высказанной ранее гипотезе, делает сознание.

Будем (вслед за К. Поппером) исходить из того, что мир зачинается предрасположенностями и что эти предрасположенности являются физической реальностью, определяя возникновение и развитие мира. Это значит, что существует некоторое исходное распределение возможностей, определяющее вероятность реализации той или иной истории мира. И это распределение возможностей вполне может трактоваться как реальное основание бытия. Оно столь же необходимо, сколь и исходная геометрия мира (полагает же Я.Б. Зельдович, что вначале, *до* возникновения Вселенной, образуется классическая трехмерная геометрия<sup>8</sup>) оно в какой-то мере даже предопределяет геометрию мира, поскольку возможности реализуются только в возможных пространстве и времени. Теперь сформулируем *метафизическое предположение*, переносящее на физический мир выработанное представление о сознании: любое происшедшее случайное событие во Вселенной влияет на возможность осуществления последующих событий и тем самым отчасти детерминирует эти события. Это значит, что случайное событие может *a posteriori* восприниматься как причина последующих событий. Сама история развития бытия (от истории жизни элементарной частицы до человеческой истории) изменяет исходное распределение вероятностей в сторону выбранного на предшествующих шагах варианта. Это утверждение, разумеется, лишь метафизическое предчувствие *физической гипотезы*, а не сама гипотеза. Физическая гипотеза должна быть высказана в такой форме, чтобы, во-первых, подлежа-

---

<sup>8</sup> Зельдович Я.Б. Рождение Вселенной из “ничего”. // Вселенная, астрономия, философия. М., 1988, с. 39-40.



ла экспериментальной проверке, а во-вторых, чтобы могла быть согласована с наличным знанием. И все же, если это предположение верно, оно может иметь важное значение для понимания онтологии сознания.

*Обсуждение метафизической гипотезы с физической точки зрения.* Физики всегда стремились создать строго детерминированное описание природы. Совершившаяся в физике вероятностная революция вызвала колоссальное сопротивление. Когда Л. Больцман ввел в физику статистические методы, современники восприняли его как «математического террориста»<sup>9</sup>. Даже один из создателей квантовой механики, В. Гейзенберг пытался трактовать неопределенность не как объективную составляющую мира, а лишь как отражающую субъективный фактор: случайность – это просто, мол, принципиальная непредсказуемость человеком некоторых явлений в природе. Лишь постепенно укрепилось убеждение, что случайность неизбежно должна входить в описание самой природы. Физики оказались вынуждены признать за случаем онтологический статус. В классической термодинамике это привело к обескураживающему утверждению: любая физическая система эволюционирует в сторону хаоса, роль случайности в мире возрастает со временем. Когда С. Вир как-то сказал обратное: мол, «порядок более естественен, чем хаос», он вынужден был пояснить: «Это, мне кажется, весьма неожиданное заявление, ибо, когда я недавно опубликовал его, ряд читателей написали письма с указанием на «опечатку»»<sup>10</sup>.

Сделанное *метафизическое предположение* говорит как раз о движении к порядку: детерминированность в мире все время растет, хотя и никогда не достигнет состояния, полностью предрешенного предшествующей ситуацией. Сегодня, при возрастающей популярности работ И. Пригожина, с развитием синергетики это кажется не столь вызывающим, как во времена Вира. И тем не менее все равно выглядит противоречащим законам термодинамики. Впрочем, можно ожидать, что замкнутая система с малым числом степеней

<sup>9</sup> Клайн М. Математика. Поиск истины. М., 1988, с. 269.

<sup>10</sup> Бир С. Кибернетика и управление производством. М., 1965, с.285.

свободы быстро завершает свою эволюцию и достигает почти полной стабилизации своей детерминированной и вероятностной составляющей, что и выражается законами термодинамики. А если внимательно присмотреться к «дочеловеческой» стадии истории Вселенной, то, как уверяет А.П. Назаретян, наблюдается переход от более вероятных к менее вероятным состояниям: «На протяжении 15-17 млрд лет мир становился все более «странным» (чтобы не сказать: «Все менее естественным» с энтропийной точки зрения)»<sup>11</sup>. Обсуждаемое метафизическое предположение, на мой взгляд, имеет то преимущество, что при этом не приближается столь же близко к «парадигме постнеклассической науки», как Назаретян, который заявляет, что «разумный субъект – не эпифеномен природных процессов, а их высший продукт, воплощение и носитель концентрированного опыта метагалактической эволюции»<sup>12</sup>.

Идея *возможности* возникновения, существующей еще до самого возникновения, в какой-то мере реализована в сугубо физическом замысле Р. Фейнмана, развитом С. Хокингом: история жизни каждой элементарной частицы имеет некоторую вероятность и является суммой всех ее *возможных* предысторий в некоем виртуальном (Хокинг говорит: мнимом) времени<sup>13</sup>. Предложенная идея восходит также и к «многомировой» интерпретации квантовой механики, которая была высказана в 1957 г. Х. Эвереттом и поддержана учителем Р. Фейнмана Дж. Уилером: реальность состоит из множества миров, в каждом из которых реализуется одно возможное состояние частицы. Мы существуем лишь в одном из этих миров, именно поэтому, измеряя состояние частицы, мы определяем только одно значение – другие состояния нам просто не доступны. Физик Э. Сквайре даже предложил рассматривать возможные миры Эверетта не как объектив-

<sup>11</sup> Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории (синергетика, психология и футурология). М., 2001, с.158.

<sup>12</sup> Там же, с.162.

<sup>13</sup> Хокинг С. Черные дыры и молодые вселенные. СПб., 2001, с.104-105.

но существующие, а как ветвящиеся в нашем сознании, в то время как единое сознание охватывает все разнообразие сосуществующих состояний. В итоге он приходит к *физической* гипотезе об онтологическом статусе универсального сознания<sup>14</sup>. Полагаю, впрочем, что замысел Сквайрса нельзя воспринимать всерьез, прежде всего потому, что под сознанием понимается «то, не знаю, что». К. Поппер полагает, что изначально существующие предрасположенности реализовать себя внутренне присущи всем возможностям в разной степени, они «в чем-то подобны силам, удерживающим статистические данные в устойчивом состоянии»<sup>15</sup>. Я же предлагаю рассматривать эти предрасположенности как изменяющиеся во времени и, соответственно, не считаю статистические данные столь устойчивыми, как это полагает К. Поппер. (Хотя при *физической* реализации обсуждаемого предположения следует подобрать такую формулировку, которая бы обеспечила на определенном этапе эволюционного развития наблюдаемую устойчивость статистических данных.)

Допускаю, что у сделанного метафизического предположения есть прямые проверяемые в опыте логические следствия. Иногда сами физики – не берусь оценить, насколько достоверно, – находят регулярности в протекании вроде бы заведомо случайных процессов. Например, процесс радиоактивного распада, теоретически долженствующий соответствовать гауссовой кривой, по некоторым данным, имеет отклоняющуюся от этой кривой регулярную составляющую, связанную на Земле со временем суток и географической широтой, на которой распад происходит.

Вряд ли данные характеристики были присущи радиоактивному процессу до возникновения нашей планеты. Но если это так, то случайный процесс приобретает регулярность по

---

<sup>14</sup> Романовская Т.Б. Иная реальность и проблемы интерпретации в физике. // Концепция виртуальных миров и научное познание. СПб., 2000, с.130-132.

<sup>15</sup> Поппер К. Мир предрасположенностей: два новых взгляда на причинность. // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. М., 2000, с.183-184.

ходу эволюции Вселенной! И кстати, некоторые экспериментаторы утверждают, что события, которые априорно оцениваются как крайне маловероятные, случаются еще реже, чем это предсказывает теория<sup>16</sup> (но именно этот эффект предсказывает наше метафизическое предположение).

Физики строят сложные и не слишком убедительные теории, чтобы объяснить, почему мир, в котором мы живем, насыщен электронами, а не позитронами – симметричные законы на первый взгляд вроде бы делают появление и тех, и других равновероятным (хотя если бы это было так, то вряд ли такая постоянно аннигилирующая Вселенная могла бы развиваться). Однако порассуждаем в духе сделанного метафизического предположения: если совершенно случайно вначале появилось несколько электронов, а не позитронов, то это повлияло на дальнейшую эволюцию, сделав намного более вероятным именно тот вариант, который ранее уже был выбран, т.е. возникновение электронов. Может быть, даже допустимо говорить о некотором аналоге естественного отбора для Вселенных. Первые (да и последующие) случайно выбранные события вполне могут оказаться роковыми для Вселенной. Например, если бы разница в массах протона и нейтрона слегка отличалась от действительной, то уже был бы невозможен ядерный синтез, а вместе с ним и эволюция Вселенной. Многие неприятности вполне могли бы привести к уничтожению неудачно построенной Вселенной. Выживают только те Вселенные, которые оказались удачливее. А если это так, то кто знает, в насколько удачной Вселенной мы живем? Правда, введенное метафизическое предположение позволяет предполагать, что каждая следующая реализация возможностей хоть чуть-чуть, но увеличивает вероятность удачи.

*Логические последствия.* Сделанное предположение должно смутить поклонников теории вероятностей. Оно подрывает самые основы этой теории и ставит под сомнение методы математической статистики – о, горе эмпирикам,

---

<sup>16</sup> Поппер К. Мир предрасположенностей: два новых взгляда на причинность. // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. М., 2000, с.193.

любящим получать выводы лишь в результате сложных статистических расчетов! Ведь все версии теории вероятностей предполагают *независимость* разных испытаний друг от друга<sup>17</sup>. Идея независимости испытаний лежит в основе закона больших чисел, в основе гауссова распределения. Метафизическое предположение означает отказ от этой идеи. Следовательно, нормальные распределения фактически вообще не должны встречаться (они могут давать удовлетворительное приближение только в предельных случаях). *Классическая интерпретация вероятностей* опирается на *принцип индифферентности* П. Лапласа: две возможности тогда и только тогда равновероятны, когда нет оснований для предпочтения одной из них. Существуют, впрочем, непреодолимые логические трудности, связанные с этим принципом. Теперь же, исходя из сделанной гипотезы, он вообще заведомо неверен, так как *всегда* есть основания предпочитать появление того или иного события. Нарушается также *условие иррегулярности (стохастичности)*, введенное Р. фон Мизесом и являющееся основанием практически любой эмпирической интерпретации вероятностей: предел относительной частоты в любой выборке из бесконечного числа событий отнюдь не обязательно будет стремиться к пределу относительной частоты во всем наборе этих бесчисленных событий. Да и вообще: любое *эмпирическое определение вероятности* события связано с измерением частоты встречаемости этого события. Но если частота самого события заведомо не является неизменной, то как оценивать вероятность?

Впрочем, настоящей прикладной теории вероятностей еще, собственно, и нет. То, что существует на сегодняшний момент и именуется этой теорией, содержит столь большое количество прямых логических изъянов, что ее корректное применение в эмпирическом исследовании вряд ли вообще возможно. Термины «случайность» и даже «распределение вероятностей» до сих пор не имеют строгого определения. Я. Хинтикка вообще заявил о нелепости любого логическо-

---

<sup>17</sup> Колмогоров А.Н. Основные понятия теории вероятностей. М., 1974, с.17-19.

го определения вероятности<sup>18</sup>. Нет ни одного определения, из которого стало бы ясно, что означает ситуация, когда вероятность принимает иррациональные значения (а ведь, например, считается доказанным: вероятность того, что при случайной перестановке чисел натурального ряда хотя бы одно число окажется на своем месте, равна  $1 - e^{-1}$ ). Некоторые специалисты с перепугу даже предлагают избавиться от слова «вероятность», хотя и признают, что выкинуть это слово из языка крайне трудно<sup>19</sup>. Неудивительно, что появляются весьма убедительные публикации с требованием создать принципиально иную теорию случайных процессов<sup>20</sup>. Поэтому, то, что предложенная метафизическая гипотеза противоречит аксиоматике теории вероятностей, еще не делает эту гипотезу заведомо неверной.

*Метафизическое предположение и паранормальные явления.* Если же еще дополнительно допустить, что само сознание каким-то образом онтологически связано с этим физическим процессом и, например, умеет считывать информацию о распределении вероятностей различных событий во Вселенной или хотя бы узнавать об изменении вероятностей наступления будущих событий, то это придает сознанию специфические возможности. Такой взгляд на сознание подкрепляется различными сообщениями (как оценить, насколько верными?) о влиянии сознания на частоту радиоактивного распада, на работу импульсного генератора случайных чисел, о других экстрасенсорных явлениях (включая ясновидение, телепатию и пр.). Огромная *просьба к любителям паранормальных явлений*: не считайте данный текст подтверждением существования этих явлений и лучше вообще на него не ссылайтесь.

Такая просьба связана с существующим у любителей подобных явлений стремлением принимать желаемое за

<sup>18</sup> Хинтиikka Я. О подходящих и неподходящих способах употребления понятия информации в эпистемологии. // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук. М., 2000, с.293.

<sup>19</sup> См. Клайберг Г. Вероятность и индуктивная логика. М., 1978, с.71.

<sup>20</sup> Чайковский Ю.В. Будущая наука алеатика. // Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI в. СПб., 1999, с.44-68.

действительное. Я был потрясен, когда после лекции (и не в Петербурге, а аж в Берлине!) ко мне подошли слушатели и спросили: правду ли сказал один из представителей паранормальных школ во время своего выступления в Германии, когда заявил, что вы поддерживаете подход этой школы. Отвечаю сразу на все подобные заявления: я сильно сомневаюсь в существовании многих описываемых в литературе паранормальных явлений, хотя все же не отметаю с порога возможность их существования, но, уж точно, не поддерживаю никаких мистических школ.

Приведенные метафизические рассуждения сами по себе не претендуют на истинность. Они посвящены обсуждению логической возможности рассмотрения сознания как физического процесса. Полагаю, что высказанное предположение можно проверить и более непосредственно, но тогда надо все же вначале облечь *мета*физическое утверждение в тело корректной *физической* гипотезы. Я ни в коем случае не считаю себя для этого достаточно компетентным. Пока же физики не обнаружат *сознание подобный* физический процесс, бессмысленно всерьез обсуждать его реальность. Здесь важно признать: гипотезы о *физической* природе сознания, наверное, возможны, но они должны опираться на родство физического процесса и процессов, протекающих в сознании. Но об этом имеет смысл говорить только после того, как сформулирована гипотеза о том, что реально сознание делает.



**Трансцендентальная психология  
в поисках философской методологии:  
между Кантом и Гегелем**

Д.Э. Гаспарян

***Вместо введения: непродуктивность  
«беспродуктного» подхода.***

В своих работах А.И. Миракян проницательно замечает, что большинство способов изучения психики, или, в более философском ключе, тематизации сознания, зачастую отталкиваются от идеи «непрозрачности» функциональной работы сознания, т.е., собственно, непрозрачности той области, где сознание продуктивно как порождающий процесс. Чаще с данной идеей мы встречаемся в контексте феноменологических исследований сознания. Идея обосновывается довольно наглядно. Речь идет о том, что о сознании невозможно говорить в терминах объектов. Еще до того, как мы приступим к сознанию, начав изучать его в качестве «объекта», сознание уже есть и делает возможным всю исследовательскую процедуру; сознание всегда опережает процесс его натурализации, и потому попросту не является объектом и не может рассматриваться в качестве такового. Пытаться говорить «о» сознании бессмысленно, так как при этом мы будем пользоваться тем же самым сознанием, – других познавательных инструментов у нас нет. Предметом сознания является само сознание и потому поставить перед собой задачу говорить о сознании *не* на языке самого сознания означает сформулировать парадокс.

На идею беспродуктности проще всего выйти путем критики классических основ философской эпистемологии,



строящихся по большей части на картезианской программе изучения сознания. Согласно программе Декарта, сознание можно определить посредством принципа рефлексии, т.е. самоотражения, или попросту как знание о знании. Сознание есть тогда, когда есть удвоение регистрирования знания – мало просто знать, следует знать, что знаешь. Рефлексия, кроме того, вводится в классике как некая уникальная способность нейтрального отражения. «Отражение» означает способность сознания быть свидетелем собственной процессуальности, оставаясь при этом, тем же самым сознанием. «Нейтральность» означает, что сознание дано самому себе таким, как оно есть, «по истине», без каких бы то ни было искажений – привилегированный доступ сознания к самому себе и заключается в том, что знание о знании всегда истинно<sup>21</sup>. Принцип рефлексии являлся для классической эпистемологии своего рода «палочкой-выручалочкой». Каждый раз, когда следовало ответить на вопрос «каким образом сознание может быть предметом исследования?» ответ предполагал обращение к «волшебным» свойствам самого сознания: прозрачности и направленности на самое себя. Первое критическое наступление на подобные установки были направлены на самый общий принцип «сознание есть знание о знании». Основное возражение состоит в том, что при понимании сознания как «знания о знании» к нему применяют субъект-предикатную модель (субъект-объектный дуализм), а это, в свою очередь, приводит к ряду логических затруднений. Эти затруднения можно продемонстрировать следующим образом. Если мы пытаемся сделать сознание объектом, то в таком случае должно существовать и то, что сознает то сознание, которое объективируется в ходе исследования. Но если принять эту пару «сознающее-сознавае-

---

<sup>21</sup> В схеме «знание о знании» «знание» первого порядка (знание о предметах) может быть ложным, но знание второго порядка («знание о знании») всегда истинно. Вот, что здесь имеется в виду: я могу знать, что крокодилы живут в океанах. Это мое знание является ложным, и я могу обнаружить, что ошибалась в отношении местожительства данных животных. Но я не могу ошибаться в отношении своего знания о собственном знании.

мое», то будет необходим третий термин, чтобы сознающее, в свою очередь стало сознаваемым. Тогда имеем следующую альтернативу. Или мы произвольно останавливаемся на каком-либо элементе ряда, и, в этом случае, весь ряд впадает в неосознанное, т.е. мы утрачиваем не только предположительный «объект», но и полюс гипотетического «субъекта». Или мы соглашаемся на бесконечный регресс, что ни к чему не приводит. Подобные *логические* парадоксы связаны с тем, что получить доступ к сознанию пытаются через тот же каркас логических категорий, который сам является фундаментальным свойством сознания. Ведь неясно, что в этом случае может выступить в качестве метадескрипции? Кроме того, само сознание и выступает условием возможности оперирования этими категориями. Сознание нельзя определить через субъект-объектное или родо-видовое отличия, не только потому, что оно не есть ни «объект», ни «вид», равно как ни «субъект» или «род», но и потому, что сознание неизбежно оказывается «раньше» всех подобных дистинкций. Мое сознание не есть объект по очень простой причине – ведь Я и есть само это сознание. При этом ссылка на «другое» сознание оказывается здесь бесполезной, поскольку у человека есть опыт только личного сознания, через которое, единственно, и может быть дан ему «другой». Поэтому сознание, будучи условием возможности объектности внешнего мира, само при этом объективации не подлежит<sup>22</sup>. Общий смысл проблематичности атрибутирования сознанию дуалистического принципа («знание о знании») выражается в том, что, заняв позицию, *на* которую смотрят, мы теряем позицию, с которой смотрят.

---

<sup>22</sup> Впервые, с наиболее внятной экспликацией указанных трудностей мы встречаемся в рамках феноменологии Ф. Гуссерля, из которой следует неприложимость субъект-объектного механизма к сознанию, а также то, что сознание, которое сознает, совпадает с сознанием, которое сознается. Уже в рамках принципа интенциональности речь идет о существовании некой неизбежной сращенности взгляда с объектом, на который этот взгляд направлен, или иными словами удостоверяется сращенность сознающего с осознаваемым, их изначальное единство.

Второй мотив критики классических основ рефлексии состоит в сомнениях относительно свойств сознания сохранять нейтральность по отношению к самому себе. Под этим чудесным качеством сознания классическая философия подразумевала способность сознания наблюдать за своей работой, т.е. по сути, способность к ведению режима самоотчета. Основным в этом самонаблюдении является пассивность отражающей функции – она ничего не добавляет и не убавляет, но лишь регистрирует работу сознания в ее перевозданном виде. Основным удар по этой идее был нанесен открытием бессознательного, которое радикально трансформировало представление о сознании – вместо классической формулы сознания «знаю, что знаю», было сформулировано положение: «не знаю, что знаю». Последняя формула есть не что иное, как определение бессознательного. Как видим, в бессознательном, несмотря на его не слишком удачное имя – «без-сознательное», - находится место знанию, и бессознательное вовсе не является «отсутствием знания». Бессознательное является именно знанием, но таким, которое протекает в тех областях человеческого духа, куда не проникает пресловутый картезианский свет разума. Из этой сокрытости проистекает и то обстоятельство, что мы можем вовсе не догадываться о том, что являемся носителями какого-то знания. Было успешно доказано, что условием всякого сознательного акта являются такие акты, которые прошли вне и помимо всякой рефлексии, оставаясь для последней недоступными. Речь идет о том, что существует некий «необъективируемый остаток» в мышлении, который, вероятно, и является самим мышлением. В сказанном можно легко убедиться - на простейший вопрос «как мы мыслим?» субъект затрудняется дать внятный ответ. По большей части все сводится к неким тавтологиям – мышление описывается с помощью самого же мышления. Допустим, нам дается задание решить некую математическую задачу, или отгадать загаданное слово. Мы успешно справляемся с этой задачей. Однако, когда нас просят объяснить, *как* мы пришли к нашему

решению, мы лишь *дублируем* его. По большей части, под видом объяснения процесса мышления, мышление запускается еще раз. Мы еще раз показываем готовое решение, но затрудняемся вскрыть его генезис. Точно также прочтение доказательства теоремы Пифагора в первый раз может не привести к ее пониманию, во второй раз привести, а в третий – вновь остаться непонятым. При этом мы можем помнить о своем понимании, но не испытывать самого понимания. В данном случае можно сказать, что с нами *случается* понимание; язык тут довольно показателен – когда мы говорим, что «идея пришла нам в голову», мы пытаемся передать интуицию нашего ощущения самих себя как пассивных созерцателей недоступной и ограниченно подконтрольной нам работы сознания.

Кроме того, многие умственные операции, которые мы производим – от навыка речи, до навыка счета попросту не осознаются нами. Например, никто не будет спорить с тем, что мы не рефлексируем правила языка (грамматики), когда говорим, притом, что говорим (на родном языке) по большей части правильно. И, наконец, когда мы совершаем любую умственную работу, мы хорошо чувствуем, что имеем к происходящему косвенное отношение – мыслительный процесс как будто происходит по своим собственным законам. В каком-то смысле этот процесс носит бессубъектный характер: задачи решаются, стихи вспоминаются, предложения формулируются, образы рисуются и т.д.

Можно предположить, что уровень рефлексии и уровень до-рефлексивного мышления (до-рефлексивного *cogito*?) вообще нерелевантны друг другу и, уж тем более, не прозрачны для взаимопроникновения. Их диспозиция такова, что рефлексия есть не нейтральный, но активный процесс, который при своем вторжении *меняет* сознание. Часто психологи говорят о взаимном торможении рефлексивного и нерефлексивного опыта сознания.

## **Трансцендентальная психология между феноменологией и позитивизмом.**

Соответственно, А.И. Миракян вполне резонно усматривает значительную трудность для построения позитивного знания о сознании в условиях, когда ключевое звено работы психики, оказывается своего рода «слепым пятном» всякой психологической теории [Миракян, 1995]. Как бы мы ни старались построить теорию сознания, она будет всегда неполна в отношении самого сознания. Мы сможем описать его преломленные следствия, но за кадром останутся процессы, происходящие в глубине. В терминологии трансцендентальной философии Канта, сознание на всегда останется для самого себя «вещью-в-себе». Строго говоря, мы знаем свое психическое как феномен, но не как ноумен.

Р.М. Нагдян, поясняя мысль А.И. Миракяна, указывает, на «методологическую ошибку», исследований психики, на основании уже свершившегося процесса ее работы [Нагдян 2017]. Даже если в теории психологии признается, что исследователь имеет дело не с самой психикой и ее деятельной активностью, а с ее продуктами, то это далеко не всегда воспринимается в качестве проблемы. Возможным решением данной трудности традиционно выступает принцип «черного ящика» - можно и не ставить сущностных вопросов о психике или сознании, достаточно наблюдать что она продуцирует на выходе, зная исходные импульсы воздействия. Подобное решение, выдержанное в духе философского эмпиризма и более близкого к прикладной научной мысли современности, позитивизма, как правило, неплохо воспринимается психологами. В частности, различного рода, бихевиористские модели совершенно осознанно выводили сущностные параметры сознания за скобки исследования. Напротив, для различного рода когнитивных моделей такой подход окажется более проблематичным. Когнитивная психология намерена заниматься самой психикой, а не ее поведенческими манифестациями. Однако и здесь под «психикой» чаще понимается некая результативность. «В итоге надо признать, что в научной психологии мы изучаем не психику в непосредственной форме ее существования как таковую, а имен-

но разнообразные ее проявления (частичные феномены), в которые она «облачена» в зависимости от способа полагания, присущего тому или иному типу исследовательского мышления...» [Панов, 2014, с. 17].

Исследователь не намерен «умножать сущности без необходимости». Если обнаружено, что человеческая память лучше справляется с запоминанием ассоциированной информации, или подвержена определенным оптическим иллюзиям, значит, можно просто констатировать данные особенности. Разумеется, исследование психики предполагает поиск причин, который может быть и неограниченным, но как бы то ни было, подобные процедуры лежат в стороне от философской констатации возможной разноразличности причин и следствий. Ученый ищет причины определенной обработки информации и вскоре их находит, но являются ли эти «причины» частью глубинного измерения функционала психики или лишь продолжением наблюдаемого ряда явлений, ученый может и не спрашивать. Подобная постановка вопроса является скорее философской, нежели естественно-научной. Философ придерживается сущностной интерпретации причин и, спрашивая о каузальности, намерен обнаружить то, что не подлежит чистому описанию. Конечно, уже в философии стратегия поиска сущностей неоднократно подвергалась критике и, скажем, в феноменологии не принимается в качестве адекватной. Феноменология проблематизирует сознание прямо противоположными позитивизму средствами. Критике разделения мира на феномены и ноумены посвящена вся вводная часть традиционной феноменологии Гуссерля. Исходным положением этой феноменологической программы стала идея замещения сущностей «серией явлений». За одним скрывается другое, а за ним – третье, и данный ряд, правильное всего, признать актуально незавершаемым. Очевидно, что толчком для идей чистой дескрипции феноменов и явился перенос исследовательского акцента на само сознание. Сознание и есть та область, в которой «снимается» всякая «двухуровневость» объяснений. Сознание размывает и демонтирует всякую иерархию описаний. Описание опытов сознания получается однородным и одноуровневым. Рефлек-

сия сознания над сознанием не выглядит как иерархическая конструкция, но является сугубо имманентная сознания процессуальность.

Несмотря на дидактику феноменологии в отношении сознания в защиту трансцендентального подхода к изучению сознания можно сказать следующее. Во-первых, психолог работает все же не столько с феноменами сознания, сколько принципами мышления и его возможными закономерностями. Психолог может быть феноменологом, если пожелает, но может и пытаться быть естествоиспытателем. Если я правильно понимаю, основу замечательной концепции А.И. Миракяна, то она как раз проблематизирует именно ту область работы психолога, которая сближается с естественно-научными установками. Как раз на этом пути возникает призрак позитивизма, с которым подход трансцендентальной психологии предлагает распрощаться.

В этом смысле у программы трансцендентальной психологии есть серьезное обоснование. Дело в том, что в ряде современных исследований сознания, не только психологических, но и философских сохраняется вектор на механицистский или инструментальный подход. Следует понять, как работает психика с точки зрения конструкции всего процесса. Если мы поймем устройство системы, то потом поймем и как ее «воссоздать». Своеобразие некоторых стратегий современного трансцендентализма от феноменологии я усматриваю именно в сохранении трансцендентализмом задачи «объяснения» и не желанием подменять его «пониманием». Под «объяснением» такой трансцендентализм подразумевает знание того, «как это сделано» и умение «демонтировать и вновь смонтировать». Как нетрудно заметить в таком подходе присутствует новоевропейская и в этом смысле вполне позитивистская интенция научного подхода – мы тогда понимаем что-то по-настоящему, если можем показать устройство искомого, успешным критерием чего служит способность создания аналога проблематизируемой сущности. Именно поэтому, развертываемая сегодня полномасштабная битва за создание искусственной субъектности и ее эмуляторов (будь то искусственный интеллект, робототехника или трансгенная



инженерия) является реализацией именно данной установки – знать, значит знать «как». На знаменитый кантовский вопрос «что есть человек?» сегодня вполне всерьез ищутся научные ответы. И в этом смысле трансцендентализм в своей трактовке знания значительно ближе науке, нежели феноменология, которая попросту отказывается от сциентистской теоретизации по поводу таких сущностей как, к примеру, сознание и смысл в силу ее нерелевантности.

Феноменология вовсе отказывается от этого противостояния, она отказывается говорить на языке механицизма и потому проходит мимо позитивистской доктрины, по сути, и, не вступая с ней в схватку. Именно поэтому принятое противопоставление феноменологии и позитивизма является не совсем точным – в действительности, феноменология безобидна для позитивизма, поскольку попросту работает в иной плоскости и потому реальной конкуренции натурализму не составляет. Подлинным соперником позитивизма является трансцендентализм, выросший, по сути, из единого с позитивизмом фундаментального понимания «знания». «Знать», значит «знать как», уметь объяснить (а не только длить понимание), и, следовательно, уметь создать точную копию. Знать, что такое сознание, значит добиться создания искусственного интеллекта; знать, что есть смысл, значит уметь формализовать его на машинном уровне; знать, что есть свобода, значит, смоделировать спонтанность.

Таким образом, методологическое поле трансцендентальной психологии простирается скорее в направлении противопоставления позитивизму на основании трансцендентальной альтернативы. Напротив, трансцендентальная психология не тождественна феноменологии, которая склонна инициировать сугубо дескриптивное исследование сознания в стороне от любых объяснительных стратегий. Когда Миракян говорит о том, что стоит «...ставить проблему психического отражения как проблему возможности порождения явления психического отражения и изучать принципы, закономерности, лежащие в основе его процессов, когда исходные данности можно брать не из области исходной психической реальности» [Миракян, 1992, с. 35], то и фактически отказы-



вается от феноменологической процедуры дескриптивного и имманентного подхода к психике, но имеет в виду некую альтернативу. В этой альтернативе, проект Миракяна предлагает «исследовать психическое отражение не само по себе и не в самом себе, а, расширяя контекст рассмотрения» [Нагдян, 2017, с. 18], в самой природе. Мне кажется в этом намерении находит свое отражение идея объяснительной стратегии в отношении психики. Трансцендентальная психология не отказывается от цели объяснить работу психического, но теперь у нее есть важный ориентир. Она не будет делать это изнутри самого сознания в силу иррелевантности феноменологии для удовлетворения научных претензий, присущих трансцендентальной философии, но отсутствующих у феноменологии. Понять, что есть психика изнутри самой психики нельзя. Следовательно, единственный путь, который ждет такого исследователя будет путь вовне – к тому, что предположительно расположено за пределами психики.

### **Цикличность мира – философия абсолютного идеализма Гегеля и трансцендентальная психология.**

Посмотрим о каком принципе говорится в программе трансцендентальной психологии, когда там говорится о том, чтобы «перенести сферу теоретических исследований в природу, в реальность до психического отражения (что получило название «реальности отсутствующего»), где и должны быть заложены возможности порождения процесса психического отражения» [Нагдян 2017].

Для классической науки психологии такой методологический переход выглядит весьма нетривиальным, т.к., во-первых, изменяет диспозицию самого исследования, уходя от привычного дуализма субъект-объектных схем, а во-вторых, трансформирует квалификационное поле, в котором обычно находится психолог. Ему теперь требуется «заниматься» не только психикой. В значительной степени речь идет о том, что психологу предстоит метафизическая работа [Миракян, 1992а, с. 39-40]. Более детальное рассмотрение этой части программы трансцендентальной психологии я хотела бы

оставить пока за скобками и остановиться именно на идее непрозрачности сознания, а также рассмотреть, как эта непрозрачность может быть объединена с программой изучения внешнего мира.

Но для этого нам вначале надо постараться реконструировать ту возможную философскую методологию, которая лежит в основании программы трансцендентальной психологии, когда последняя указывает в сторону внешнего мира (природы), как источника изучения сознания. Чтобы понять корень этой стратегии, нам надо еще раз деконструировать субъект-объектный дуализм декартовского типа, на этот раз в отношении онтологических моделей.

Критику субъект-объектного дуализма можно считать в философии вполне традиционной темой, не говоря уже о том, что феноменологический поворот в философии ознаменовался в первую очередь снятием привычной для новоевропейской эпистемологии дуальности между познающим и познаваемым. Можно выделить два ключевых аргумента против субъект-объектной парадигмы как основы эпистемологических программ. Ниже мы будем использовать термины «наблюдатель» и «наблюдаемое», поскольку большинство авторов, о которых пойдет речь, предпочитают именно эти термины.

Первый аргумент лучше всего передается высказыванием Шопенгауэра о том, что в классической (ноевропейской) метафизике субъект (наблюдатель) представал «крылатой головой ангела без тела» [Шопенгауэр, 1992, с. 46] – инстанцией, не вполне инкорпорированной в тот мир, который подлежит познанию. Если учесть, что традиционно в философии элементами субъект-объектной пары выступают всеохватные целостности – разум (познающий-воспринимающий наблюдатель\сознание) и мир (совокупность всех объектов и явлений), то проблема будет в том, что одна из частей этой двусторонней схемы, а именно позиция субъекта-наблюдателя, (конкретно, его онтологическая позиция) предстанет своего рода слепым пятном.

В наиболее системно виде эта трудность была продумана в философии Гегеля. У него субъект, занимающий метапози-

цию по отношению ко всему миру, парадоксолизирует тем самым всю дуальную схему. В случае, когда все бытие заявлено как то, что отлично от субъекта и предъявлено ему в качестве объективированной данности, простейший вопрос «принадлежит ли субъект бытию?» или что, то же самое, «бытийствует ли субъект?», может поставить нас в тупик. Если познающий-воспринимающий субъект бытийствует, то он есть часть бытия-мира, но, тогда не выполняется требование объективности (внеположенности) бытия субъекту. Ведь объект по определению должен быть независим от субъекта. Если же бытие, как объект, внеположено субъекту, то субъект оказывается парящим в некой онтологической пустоте или онтологическом вакууме. Иными словами, такого субъекта попросту не существует.

Второй аргумент, и как кажется, именно его проект трансцендентальной психологии берет за отправную точку, проще всего найти у Гегеля. Он заключается в том, что всякое наблюдение с самого начала соразмерно той реальности, которую «обрабатывает», иначе оно попросту ничего не смогло бы обработать. Стартовой для всякой философии познающего субъекта является диспозиция «мир сам по себе» и «мир, ставший возможным, благодаря обработке “мира самого по себе” усилиями субъекта». Есть (предположительно) некоторая реальность, к которой приступает некто или нечто, кто\что воспринимает\познает, и, в зависимости от присущих ему особенностей восприятия\познания, формирует свой собственный мир («реальность»-для себя). Критика данной модели, как правило, указывает на то, что если бы мир воспринимающего (а значит и восприятия), действительно был совершенно чужд «реальности самой по себе», то они не смогли бы встретиться даже в точке наблюдения.

Классическим аргументом, поясняющим эту мысль, является идея Гегеля о том, что познание с самого начала является частью познаваемого. В противном случае, будь они действительно иноприродны, аппарат познания оказался бы irrelevantным познаваемому и познание оказались бы невозможным. Если познание и познаваемое действительно принадлежат разным мирам (как предполагалось в ряде

традиционных западных программ эпистемологии, в частности. Самой значительной – системе трансцендентального идеализма Канта), то два этих мира никогда не вступят друг с другом во взаимодействие. Иными словами, аппарат восприятия всегда уже подогнан под воспринимаемое, и в этом смысле инструмент (в пределе субъект) и материал (объект) есть части одной реальности.

Философским выводом из этих двух аргументов является идея того, что каузальные отношения возможны только в пределах однородных объектов и единой онтологии. Разные миры не сообщаются друг с другом. Классическая схема всей новоевропейской эпистемологии, в которой субъект как-то взаимодействовал с миром - влиял в актах изменяющего мир восприятия или подвергался воздействию мира – ставится в подобной критике под сомнение. Самая выдающаяся в этом ряду эпистемология кантовской системы «грешила» ошибкой избыточного удвоения миров. Если мира, действительно, два (ноуменальный и феноменальный), то описанная Кантом каузация в обе стороны окажется невозможной: субъект не может оформлять ноуменальное, а ноуменальное не может аффицировать субъекта.

Выходом из этих парадоксов становятся различные программы включения познающего в познаваемое или наблюдателя в наблюдаемое на правах самопознания или самонаблюдения мира за самим собой. Классическая философия предложила несколько крупных философских проектов, представляющих схему единой онтологии, включающей в себя знание о самой себе. Наиболее известны философские системы немецкой посткантовской философии, связываемой с именами не только Гегеля и Шопенгауэра, но и Шеллинга с Фихте. В разных формах философские системы этих мыслителей оговаривали ошибочность естественных установок познания в их применении к миру как целому (и знанию, как абсолютному), а не частным объектам и частным истинам. Речь идет о трех иллюзиях обыденного (но и естественнонаучного) познания: во-первых, иллюзии противопоставленности и несвязанности формы познания и содержания познания, равно как «метода разыскания истины» и «самой истины»; во-вто-

рых, иллюзии законченности и осуществленности объекта (познания) и незаконченности самого познания, приводящего к корреспондентской теории истинности как соответствия познания своему объекту; и, в-третьих, иллюзорной трактовке познания как свойственного только субъекту и ментально замкнутому на него. В общем и целом, три эти ошибочные (но, что важно, когнитивно естественные) установки полагают мир уже сбывшимся, а познание появляющимся лишь на втором шаге и находящимся как бы за пределами мира (готовых, но не вскрытых истин). Важной оговоркой касательно иллюзорности этих установок является то, что в отношении частных истин, в том числе продуцируемых научным знанием, наличие этих трех установок не является фатально ложной. В целом, их работа может считаться вполне удовлетворительной, т.к. решает поставленные перед собой задачи производства локального знания и частных теорий. Ученый относится к лабораторному знанию вполне в пределах дуальной субъект-объектной схемы – знание о строении вещества является мета-знанием, в отношении своего объекта, однако, как только дело касается мета-теорий, то все три установки перестают работать. Они совершенно недопустимы в отношении знания и мире в целом. Для метафизики опора на три названные выше установки окажет парализующее действие. Если вернуться, например, к системе Гегеля, то у него конечной целью является получение единого знания о мире в целом (Абсолюте), которое по определению, должно входить в состав этого мира, т.е. по сути быть знанием мира о самом себе.

Эти хорошо известные философские схемы начинают по-новому работать на материале находок трансцендентальной психологии. Гипотезы изучения сознания в этой теории являются примером снятия мета и объект-уровня описания при тематизации психики. Как известно для создания адекватной теории (системы знания), необходимо задать уровень более высокого порядка (мета-уровень), с помощью которого исследуемый объект будет формализован. «... главная методологическая проблема научной психологии обусловлена тем, что нельзя понять реальность чего-то, находясь мышле-

нием в той же самой реальности. Необходим выход мышления в сверх- или мета-реальность, по отношению к которой исследуемая реальность и принадлежащее ей мышление стали бы одним из частных проявлений более глубинных, более фундаментальных основ бытия. Поэтому метафизика нужна психологии для того, чтобы исследователь мог выйти своим мышлением за пределы той реальности, в пределах которой находится наше эмпирическое мышление и исследуемые с его помощью психические феномены» [Панов, 13].

Знать и понимать тот или иной объект означает описать его в терминах более высокого уровня. Если эти условия выполняются, возможно нормальное познание или создание новых объектов [Подзолкова 2014]. Такие формы могут выступать внешним, иным по отношению к познающей системе. Однако наряду с этими формами, по-видимому, существуют такие, в отношении которых внешняя позиция более высокого порядка не может быть занята. В силу их всеохватности, тотальности и предельности, мета-позиция к ним выстроена быть не может. Исследователь всегда уже погружен в такую систему и не может занять внешнюю позицию. Соответственно, познающее и познаваемое не предшествуют друг другу и не существуют изолированно друг от друга, но, напротив, взаимно обуславливаются.

Очевидно, что наиболее близким понятием к тому, что здесь подразумевается будет идея Абсолюта в философии Гегеля и субстанции в философии Спинозы (*causa sui* - причина себя). В обеих этих конструкциях речь идет о тождестве объекта и субъекта. Главным аргументом в пользу необходимости ввести такое понятие является потребность работать с всеохватными образованиями – такими, у которых по определению не может быть мета-уровня. Если мы хотим говорить о мире в целом (т.е. фактически о самой глобальной системе), то следует ввести понятие субстанции. Субстанция может быть только *одна* поскольку охватывает всё и по определению не предполагает мета-уровня, возвышающегося над собой. Тогда всё является ее частями. Такая субстанция создает весь мир, сама же этим миром и являясь – творит себя из себя. Поскольку у такой субстанции в силу ее все-

охватности уже не может быть внешней формы, то она обязана быть своей собственной формой – или правильнее сказать тождеством формы и содержания.

Такой универсум становится цикличным. В нем нет разделения на субъект и объект, познаваемое и познающее, но речь идет о единой природе всего сущего, разность измерений которого является результатом разности языков описания или установок знания. В подобной модели сознание изоморфно природе и наоборот. Одно сделано по подобию другого, вернее одно есть продолжение другого. Говорить об их изначальной разделенности нельзя, т.к. если бы сознание и, правда, отделялось бы от мира, то с миром бы оно никогда не встретилось. Напротив, сознание принадлежит этому миру на основаниях изначальной сопринадлежности. Эта сопринадлежность фактически вводится в трансцендентальной философии Канта, но радикализируется философией Гегеля. В его подходе дело не обстоит так, что сознание формирует мир и потом ищет себя в этом мире (Кант), но, напротив, мир с самого начала творит сам себя посредством сознания (Гегель). Какая из этих методологий ближе трансцендентальной психологии, учитывая, что мы отчетливо ведем ее навигацию между одним подходом и другим, мы попробуем разобраться ниже.

### **Измерение трансцендентального как «пробел в бытии».**

Согласно одному из наиболее известных определений Канта трансцендентальным является «познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori» [Кант 1994: С. 121]. Это основополагающая формулировка фиксирует первое правило трансцендентализма – нельзя не принимать во внимание условия возможности того опыта, который мы имеем.

Трансцендентализм утверждает, что мир устроен так, что данное нам всегда есть результат или следствие некоторых системных требований к организации реальности, которые сами этой реальности не принадлежат, и найдены



в ней быть не могут. То, посредством чего реальность организуется, не есть часть реальности. Важно понимать, что это правило работает безотносительно к тому, кто или что выступает организатором существующей реальности. Если мир как-то задан, то фундаментальные структуры этой заданности не будут принадлежать миру, по крайней мере, на тех же условиях, на которых существует то, что задающими структурами порождается. Структурная изнанка мира не будет частью мира и не сможет быть найдена внутри самого мира. Это как раз те принципы сборки мозаики, которые расположены на ее обратной стороне. При этом может быть и не обязательно связывать эту организующую активность с субъектом и его сознанием, как это традиционно принято делать в различных версиях философии субъекта. К примеру, трансцендентализм кантовского типа привяжет наличие системных требований формирования реальности к субъекту и поэтому, если использовать витгенштейнианскую терминологию, субъект не будет частью мира – нигде в мире философского субъекта нет [Витгенштейн, 1958]. Но эта привязка, по-видимому, не обязательна. Так в платоновской, или той же витгенштейнианской философиях системные требования не привязаны к случайному и потенциально исчезающему субъекту, они есть объективные условия мира, но также не проявлены в нем. Таковы, например, ценности у Платона и логика у Витгенштейна. Они есть те структуры, через которые и в которых сбывается мир, но они не встречаются в мире так же как прочие объекты или факты. В этом тезисе только и состоит главный принцип трансцендентализма, который может быть представлен как в версии удвоенной онтологии (кантовский трансцендентализм), так и однородной (платоновский трансцендентализм). Об этих структурах нельзя сформировать предметного знания, им нельзя дать определение (Платон) и о них нельзя сказать, но их можно показать (Витгенштейн). При этом важно, что они не являются чем-то неизведанным или скрытым. Напротив, они даны непосредственно и хорошо нам известны; скорее они сугубо функциональны и операциональны, они позволяют собой пользоваться, но не допускают предмет-



ного схватывания, объективации, которая позволила бы говорить о них в перспективе от третьего лица или сделать их всеобще наблюдаемыми. Структуры, о которых идет речь, всегда даны в режиме «как», но не в режиме «что». Киномеханик, который прокручивает ленту в кинотеатре, не может появиться в самом фильме, на правах персонажа или участника. Равно как мы не должны видеть пленку, если хотим смотреть фильм. Иными словами, правила, организующие мир, в самом мире не представлены и в этом смысле невыразимы.

В трансцендентализме наблюдатель наблюдает мир так, как может, а не так как ему предписывается миром. Мы связаны с миром очень прочно, хотя, возможно, не совсем оправданно говорить об этой связи как итоге встречи. В той мере, в которой мир не может быть мной покинут, это мой мир, всегда воспринимаемый так и никогда по-другому. Во-вторых, есть удивительное обстоятельство легкости освоения того мира, в котором мы пребываем. Он весь соткан из непонятностей и неизвестностей, он кажется закрытой книгой и вместе с тем, все самое непосредственное в нем, мною уже схвачено. С какого момента я бы не начинал понимать мир и как много непонятого перед мной не представало бы, я всегда уже нахожусь в ситуации, когда что-то *уже* понято. Я не помню и не знаю, когда и как это могло случиться, но данный факт есть тот, который всегда ставит меня перед собой. Например, я понимаю, чего я не понимаю в мире, но я понимаю, что это есть мир, я понимаю, что он мне дан, я почему-то понимаю себя в мире и понимаю свою отделенность от него. Сознание стремительно осваивается в мире и присваивает себе мир: конкретика мира чужеродна, но само существование мира кажется само собой разумеющимся. Поразительная подогнанность осознанности мира к миру (в самых общих чертах) может сигнализировать о неслучайной связи сознания и мира.

В каком смысле, принимая во внимание сказанное, трансцендентальная философия является трансцендентальной? Общий принцип трансцендентализма, гласит, что у мира, в котором мы пребываем, с самого начала есть

некие условия выполнимости. Но это не условия, которыми занимается наука, ибо наука занимается внутри-мировыми условиями мира. Фундаментальные законы физики, это законы организации мира, в то время как трансцендентальный подход интересуется не результатом, а тем, что ему предшествовало. Вместе с тем, трансцендентальный подход действительно оговаривает, что конституирование мира есть процесс, позволяющий восстановить впоследствии из мира трансцендентальную структуру, своеобразия которой, строго говоря, состоит в том, что она принадлежит одновременно и сознанию, и миру и ее неверно было бы помещать в одну из этих областей отдельно. Трансцендентальная рамка мира, есть та рамка, в которой субъект совпадает с миром.

По-видимому, этот опорный пункт трансцендентализма закладывается трансцендентальной психологией как основополагающий методологический шаг. В нем речь идет о том, что если мы изучим мир, то поймем, как сможем умозаключить к работе сознания. Этот тезис нуждался бы в некоей детализации, т.к. строго говоря, при таком подходе речь не идет об обращении к эмпирической стороне дела (на стороне мира), хотя, безусловно, его организация согласуется с трансцендентальной рамкой. Скорее речь идет об обращении к самой трансцендентальной рамке, но она всегда уже непосредственно дана нашему сознанию. Иными словами, индуцировать трансцендентальное (глубинные законы психики) из эмпирического было бы не совсем правильно, поскольку трансцендентальные законы везде выполняются в мире, но в нем не объективируются. В рамках трансцендентальной психологии оговаривается момент «метафизичности» фундаментальных законов мироздания. Не только время и пространство организуют физику мира, то есть часть физики, но и к примеру, понятия силы, материи, предполагаются в мире в качестве рамочных форм, чье действие, вполне продуктивное, можно наблюдать в мире в виде результирующих последствий, но чье непосредственное присутствие нельзя ни наблюдать, ни объективировать.

Однако, несмотря на тезис о единстве трансцендентальной рамки для мира и наблюдателя, важным моментом остается идея пропуска или пробела во всей картине наблюдения. Одним из самых ярких примеров этой модели является работа сознания. В трансцендентализме сознание формирует мир и открывает для себя этот мир, но само в мир не попадает. Трансцендентальная природа сознания и сам принцип трансцендентальности определяется этой удивительной и вместе с тем очень простой диспозицией: сама природа наблюдения состоит в том, чтобы систематически упускать из поля наблюдения точку, с которой ведется наблюдение. Наблюдение, формирующее картину, не является частью картины, в качестве изображенного на ней. Но наблюдение присутствует в картине как то, без чего эта картина не была бы возможна. Если угодно, оно при ней, но не в ней.

Как кажется, данный тезис принимается трансцендентальной психологией, но попыткой решения проблем, связанных с этим тезисом трансцендентальная психология видит в обращении к миру, а не сознанию.

Как раз в этом пункте, как кажется, трансцендентальная психология пытается причудливо сблизить кантовскую и гегелевскую философии. Гегелевская философия однозначно толкует мир как тождество субъекта и субстанции. Законы мышления есть законы организации природы. Логика в вещах, она, по сути, вещественна, а вещи логичны. Гегелевская философия предлагает свои хорошо известные и довольно убедительные аргументы в пользу обоснования своей системы. Однако система Гегеля не является трансцендентальной. Строго говоря, она не является таковой именно потому, что в ней отсутствует момент ненаблюдаемости трансцендентальных условий, идеи «слепого пятна» конституирования. Насколько тогда возможно соединение этих двух программ – кантовской и гегелевской? И если трансцендентальная психология все-таки подобный синтез имеет в виду, как она может обосновать свой методологический выбор? Попробуем исследовать этот вопрос ниже.

### «Пробел в бытии» в условиях синтетической целостности мира.

Можно предположить, что даже если мир является целостным образованием, в котором соблюдается изоморфизм наблюдателя и наблюдаемого, то, по-видимому, саму эту целостность нельзя найти в мире, поскольку сам мир и есть целостность. Если мы, будучи в мире и фактически являясь его частью, могли бы наблюдать целостность (непротиворечивое соединение ментального и физического), это означало бы, что мы находимся уже не в мире, но за его пределами. Существование ненаблюдаемого определяется существованием наблюдателя. Если есть наблюдатель, то ненаблюдаемое обязательно должно существовать (Попков 2015, Каминский 2006). Наблюдение, формирующее картину, не является частью картины, в качестве изображенного на ней. Система всегда либо противоречива, либо не полна, если только пытается постичь себя (свое устройство) собственными же средствами. Простейшая и наглядная иллюстрация идеи неполноты – собственное тело. Мы не можем, будучи этим телом, видеть его как целое – мы видим разные части и имеем лишь внутреннюю интуицию единства собственного тела, которая, тем не менее, никогда не дана мне как объект (в перспективе от третьего лица). Проблема разрыва в глобальном масштабе будет повторять ситуацию с созерцанием раздробленности собственного тела. Мир может являть собой единое монистическое целое (будь то *опыт* или *информационное поле*), но это не значит, что он (в лице ученого или философа) окажется в состоянии обнаружить эту собственную целостность в качестве объективных данных. Целостность мира не может быть найдена внутри самого мира (как объект для изучения и наблюдения). Эта невозможность и обуславливает проблему сохраняющегося разрыва. Похоже, что неполнота нашего знания о мире — это системный недостаток знания, необходимый для успешного функционирования системы и ее воспроизведения в качестве автопоэзной (*autopoietic*) (Luhmann 1991).

Что будет являться ненаблюдаемым? Ненаблюдаемым является само наблюдение или наблюдатель. Нельзя одновременно занимать позицию, с которой ведется наблюдение

и надеяться встретить ее в поле наблюдения. При этом ненаблюдаемое делает возможным само наблюдение. Но оно структурно должно оставаться ненаблюдаемым - попытки сделать его наблюдаемым (объективированным) приводит, в частности, к метаязыковым парадоксам (Попков 2015).

Ненаблюдаемость возникает потому, что само это место занято наблюдателем, его нельзя «перенести» в картину. Сделать это может только другой наблюдатель. Только «другой» может обратить первого наблюдателя в наблюдаемое, сам, очевидным образом, не подпадая под самонаблюдение. Получается, что наблюдатели лишь могут видеть друг друга, но никогда не картину в целом, как она есть (вместе с двумя наблюдателями сразу). При этом договориться о своем «ненаблюдаемом» разные наблюдатели не смогут, поскольку для разных наблюдателей они будут разными.

Фактически именно этот момент ненаблюдаемости можно интерпретировать как разрыв в объяснении, а различие в позициях наблюдателей, как переключение с одной версии описания (например, физикалистской) на другую (нефизикалистскую). Даже если допустить внедуалистическое самописание системы самой себя, принцип неполноты в описании будет сохранен. При самонаблюдении точка наблюдения все равно окажется областью ненаблюдаемого. Достичь полноты можно только при определенной процедуре чередования точек зрения (смены локализации наблюдения), которые можно попытаться в последствии суммировать. Но подобная общность все равно не будет тождественна оригинальной целостности, т.к. сумма различных ракурсов не равняется единству полного самоописания.

Этот принцип ненаблюдаемости, структурно встроенный в само наблюдение, можно назвать трансцендентальным по своей природе. Точка выпадения из поля наблюдения есть условие возможности самого наблюдения. Радикальная необъективируемость (ненаблюдаемость) того, что позволяет объективировать (сделать наблюдаемым) в традиционной философии трансцендентализма обозначается, как правило, неэмпирическим (внеопытным) условием возможности опыта. Условия, порождающие опыт сами не есть часть опыта.

В этом смысле, различного рода монистические системы могут устранить трансцендентность (например, дуальность внешнего и внутреннего), но не в состоянии отменить трансцендентальность всей конструкции – то, благодаря чему реальность становится наблюдаемой, само по себе не является частью наблюдаемой реальности.

В общем виде эти проблемы имеют форму метаязыкового парадокса - мы пытаемся превратить то, что является инструментом, в объект, и в этом случае процедура натурализации не может быть выполнена. Если опять вернуться к проблеме сознания, то следует сказать, что это связано с тем, что мы пытаемся получить доступ к сознанию через саму структуру логических категорий, которые являются фундаментальным свойством самого сознания. Однако неясно, каким может быть мета-описание в данном случае. Более того, само сознание выступает единственным условием для возможности оперирования этими категориями. Невозможно определить сознание с помощью различий субъект-объект или тип-вид не только потому, что оно не является объектом или типом, не является субъектом или родом, но и потому, что сознание неизбежно оказывается предшествующим всем другим подобным различиям. Это также можно пояснить с помощью следующей метафоры. Если мы смотрим в зеркало и видим свое отражение, то попытка полностью разобрать зеркало никак не поможет составить представление о том, кто отражается. Система полностью и циклично отражается сама в себе (мире), но никакое (само) анатомирование мира, не позволит понять устройство системы.

Но тогда можно предположить, что соединение гегелевской и кантовской системы если и возможно, то с сохранением трансцендентальных оговорок. Даже если мир является тождеством субъекта и субстанции его знание о себе будет раздробленным и системно неполным. Мир, познающий сам себя с помощью сознания, полностью себя познать не сможет. Трансцендентальная зона исключения из области наблюдения сохранится и здесь. Для трансцендентальной психологии этот вопрос будет означать, по крайней мере, вопросы полноты знания о законах психики. Даже если мы мо-

жет реконструировать законы мышления по лекалам законов физики, но насколько законченным, равно как системным и непротиворечивым в случае попытки стать законченным, будет это знание? Этот вопрос, как кажется, является для трансцендентальной психологии продуктивным и открытым, и его стоило бы рассмотреть отдельно.

### **Вместо заключения: сохраняющиеся вопросы и продолжение диалога.**

Итак, ключевым для понимания весьма нетривиального и чрезвычайно любопытного проекта трансцендентальной психологии будет вопрос: можно ли по следам работы сознания – восстановить само сознание? Безусловно, философия Канта учит нас, что мир уже сконструирован сознанием и поэтому в принципе этим же сознанием может быть изучен. Это нетривиальное положение кантовской философии представляется на сегодняшний день более чем правдоподобным. Но согласно кантовской же мысли мир, доступный для познания, уже преобразован сознанием, и в этом смысле обратная реконструкция от эмпирического к трансцендентальному представляет собой проблему. Мы, конечно, обнаруживаем трансцендентальные формы, но они имеют предел объяснения, и строго говоря, наука о трансцендентальном довольно проблематична. Безусловно, у нас есть примеры подобных наук, например, математики, или логики. Но в этом случае мы не покидаем самого поля трансцендентального, мы не обращаемся к природе. Аналогично изучением сознания внутри самого сознания является феноменология, но она как, мы видели выше, не вполне разделяется трансцендентальной психологией. Идея изучать сознание по лекалам мира, а мир, по лекалам сознания, родственна скорее гегелевской программе. Гегеля как раз можно рассматривать как нетрансцендентального философа, т.к. в его системе нет ничего сокрытого. Мир полностью прозрачен для самого себя, хотя это прозрачность и дается во времени, в силу чего может возникать иллюзия непрозрачности. Незнание временно, но не системно и не радикально. Получается, что в проекте трансцендентальной психологии от кантовской философии



берется идея изоморфизма, а именно трансцендентальности как рамочной для сознания и природы реальности, но к ней добавляется гегелевская идея прозрачности и возможности законченного знания мира о самом себе. В последней части статьи я предложила, своего рода, трансценденталистское прочтение гегелевской модели, которое могло бы несколько расширить методологические возможности трансцендентальной психологии. В этом прочтении, несмотря на тождество сознания и природы, возможно сохранение системной непрозрачности и принципиальной ненаблюдаемости всей конструкции как некоего целого.

К какому из рассмотренных вариантов склонится развитие методологии трансцендентальной психологии, покажут последующие дискуссии и разработки.

### **Список литературы**

Luhmann N. *Essays on Self-Reference*, 1990, New York: Columbia University Press

Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат*. – М.: Наука, 1958.

Каминский А.В. (2006) *Анатомия квантовой суперпозиции (3-х битная Вселенная)* / А.В. Каминский // *Квантовая Магия*. – Т. 3. - Вып. 1. - С. 1130-1142.

Кант И. (1994) *Критика чистого разума* // *Кант И.* Соч. Т. 2. М. 1994. – 505 с.

Миракян А.И. *Афизикальные принципы психического отражения и их моделирование* // *Принципы порождающего процесс восприятия (коллективная монография)*, под ред. А.И. Миракяна. М., 1992. С. 9-46.

Миракян А.И. *Начала трансцендентальной психологии восприятия* // *Философские исследования*. 1995, № 2. С.77-94.

Нагдян Р.М. *Загадка психики: трансцендентальная психология и метафизика*. Ер.: Лусабац, 2017. - 424 с.

Нагдян Р.М. *Методология трансцендентальной психологии* / Р. Нагдян. - Ер.: Лусабац, 2018. - 416 с.



Нагдян Р.М. Трансцендентальная психология, Хрестоматия, Том 1, Ер.: Лусабац, Ер.: Лусабац, 2019 – 424 с.

Панов В.И. Зачем психологии нужна метафизика? В кн. Методология трансцендентальной психологии / Р. Нагдян. - Ер.: Лусабац, 2018. - 416 с.

Панов В.И. Экопсихологические предпосылки изучения психической активности. Издательство Саратовского Университета. Сер. Акмеология образования. Психология развития, 2014, Т. 3, Вып. 3 (11).

Подзолкова Н.А. Собственная форма как ближайшая коллективная задача интегральной гносеологии // Философские науки. 2014. № 10.

Попков В.В. Арифметика сознания Дж. Спенсера-Брауна. Онтология проектирования, том 5, № 1 (15/20), 2015.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Избранные произведения / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. - М.: Просвещение, 1992. – 479 с.

## Есть ли в философии различия своя метафизика: Ж. Делёз и Ж. Деррида<sup>23</sup>

Д.Э. Гаспарян

...различие есть позади всего,  
но позади различия нет ничего.  
*Ж. Делёз*

Чтобы подступиться к понятию Различия, ответим для начала на простой вопрос – что отличает метафизику как дисциплину от всего многообразия прочих дисциплин? Для ответа вполне подойдет хрестоматийное определение, данное Аристотелем: «Метафизика есть наука о первоначалах и первопричинах». Указание на «первость» здесь принципиально. Метафизика занята не просто поисками начал, она занята (1\*) поиском *абсолютных начал*, нулевых точек отсчета, тем *изначальным, раньше* которого ничто существовать не может. Она работает над сведением всего многообразия знания к ограниченным первопринципам или прото-законам – ее задача состоит в подведении к единому корню или первооснованию того, что на первый взгляд предстает хаотичным опытом случайного. Можно сказать, что все науки без исключения занимаются тем же. Однако это не совсем так. Если угодно, ни одна из наук не заходит так далеко, как философия. Науки интересуются редукцией знания на огра-

<sup>23</sup> Работа выполнена в рамках Проекта создания научно-учебной группы (НУГ) «Современная метафизика», проект Научного фонда НИУ ВШЭ «Метафизический реализм: трансцендентное в современной философии», 2013 – 2014 гг., грант № 13-05-0032. (Философские науки – 9/2014. С. 71-85).

(Приведенные в тексте ссылки с цифрами и звездочкой относятся к Примечанию).

нических участках. Особенность философии состоит в том, что ее предметом выступает *вся реальность*, а значит и закон, к которому философия будет сводить свои наблюдения, должен быть предельным мета-законом – всеобъемлющим и изначальным. Поэтому философия и есть *метафизика* (стоящая *над* физикой). Кроме того, в отличие от философии, науки не одержимы целью обнаружения таких законов мироздания, которые уже не могут быть сведены к еще более базовым. Если закон притяжения можно объяснить с помощью другого, более общего закона, в этом нет ничего предосудительного. Но философия не терпит бесконтрольности редуций – будучи аналитической (дедуктивной) дисциплиной она привыкла выводить частное из общего, а не наоборот, и потому для нее определение начала как далее нередуцируемого (самоочевидного, аксиоматического) является принципиальным вопросом. Итак, философия начинается как опыт поиска такого начала, *изначальнее которого ничего нет* – именно такой постановкой задачи конституируется философия как совершенно особый род знания. Философия начинается тогда, когда она определяет свое начало как изначальное, а свою работу как опыт освоения пределов. Эти требования составляют важнейший методологический прием философии, по которому мы безошибочно отличаем ее от любых других дисциплин.

С чего же именно философия намерена начать? Одно из традиционных решений философии в этом вопросе состоит в том, чтобы положить в качестве начала Бытие, которое должно стать началом всякой метафизики. Греческая философия нацелена в первую очередь на прояснение логики изначального – Бытие есть начало, так как именно оно несомненным образом отвечает принципиальным характеристикам предельного: невозможно встроить понятие «Бытие» в вышестоящее родовое понятие (на правах вида). Это также невозможно сделать и в случае, если мы будем мыслить Бытие не как понятие, но как вполне реальный мир, весь совокупный существующий мир. Можно ли сказать, что все существующее помещается куда-то еще? Вряд ли, ведь то, куда все существующее могло бы поместиться и само

должно существовать, а значит, обязано быть частью всего существующего. Таким образом, весь мир целиком всегда находится у самого себя и в самом себе, и у него так же нет вместилища, как у понятия «Бытие» нет родового имени. В XX в., традицию полагания Бытия в качестве истока продолжает Хайдеггер, хотя делает это не так формально-логически как античные философы. «"Бытие" во всех прежних онтологиях "предпосылается", но не как доступное понятие, – не как то, в качестве чего оно искомое. "Предпосылание" бытия имеет характер предшествующего принятия бытия во внимание, а именно так, что во внимании к нему предданное сущее предваряюще артикулируется в своем бытии. Это ведущее именование бытия в виду вырастает из средней бытийной понятливости, в которой мы всегда уже движемся и которая, в конечном счете, принадлежит к сущностному устройству самого присутствия» (2\*).

В рамках классической метафизики речь идет о том, что только когда искомое начало найдено и освидетельствовано как изначальное, философ, обретя нулевую точку отсчета, может двигаться дальше. Как раз этот тезис и оспаривается в философии Делёза и Деррида. Главный смысл их критики будет сводиться к одному – то, что метафизика полагает началом, *началом не является*. Ошибка становится возможной благодаря одной невнимательности, случайной или намеренной, но колоссальной по своим последствиям, ибо именно в результате этой ошибки стало возможным рождение философии.

В чем же заключается эта ошибка или невнимательность? Как показал еще Гегель, чье влияние на французских философов несомненно, на нулевой отметке Бытием (Сущим) ограничиться не удастся. Бытие требует своей логической пары – Небытия (3\*).

Трудно не заметить, что когда мы постулируем Бытие как начало, оно уже находится в окружении Небытия, не мыслить которое можно разве что ценой серьезного волевого усилия или наложения интеллектуального эмбарго. Иначе говоря, Бытие есть нечто не совсем первое или, скорее, не единственно первое. Скорее первой является *пара* понятий

«Бытие и Небытие». Но ни Деррида, ни Делёза этот ответ не устроит. Они скажут, что в вопросе метафизического старта, самое главное, что мы должны сделать, – это не упустить из виду Различие между Бытием и Небытием (4\*). Изначальным является именно Различие, отделяющее одно от другого и только в силу потери философской бдительности, мы могли этого не заметить. Подлинным началом будет Различие, пролегающее между Бытием и Небытием, именно ему принадлежит право первенства, а философии лучше признать, что она попросту ошиблась началом. Можно ли считать, что на этом инцидент исчерпан, и метафизика может продолжаться, ограничившись внесением в свой категориальный словарь определенных изменений? Не все так просто, и мы сейчас увидим почему.

Современный французский философ В. Декомб – знаток творчества Деррида и Делёза пишет: «Трудность заключается в том, что с различением *предельных* категорий дело обстоит не так, как с различением частных (непредельных) понятий. Мы понимаем, что для всяких оппозиций необходим третий член – *то*, что разводит или *откуда* разводятся два члена оппозиции. Если *A* и *B* отличны друг от друга, то есть *A*, есть *B* и есть некое *X*, которое производит само отличие или где это отличие происходит. Этот логический трюизм примет вид парадокса, как только мы попробуем наложить его на различение предельных категорий. Действительно, если Бытие отлично от Небытия, тогда то, что их различает не должно принадлежать ни Бытию, ни Небытию. Что же тогда объемлет Бытие и Небытие, когда они противопоставляются? Сказать, что Различие просто *есть, существует*, значит сделать его частью Бытия и тем самым устранить его. Ввести Различие в состав Небытия тем более невозможно – это было бы равносильно признанию его несуществующим, тем самым, объявив Бытие и Небытие *одним и тем же*» (5\*).

Обнаружив эту досадную каверзу у самых истоков философской мысли, мы можем еще раз тщательно пройти по всем ее предельным основаниям на предмет обнаружения возможных логических упущений. Первое, что бросается в глаза при этой работе, – это очевидно парный (контрарный и

в ряде случаев контрадикторный) характер философских оснований. При составлении таксономии своего философского словаря, классическая метафизика явно склонна делить мир надвое. Повсюду у ее пределов мы встречаемся с оппозициями: субъект – объект, сознание – тело, разум – опыт, трансцендентное – имманентное, вещи – идеи, феноменальное – ноуменальное и т.д.

Причем философия настаивает, что мир делится на свои концептуальные пары без остатка. Все эти пары дают основания началу анализа; зафиксировав разделение на два как изначальное, можно приступать к философской работе. Именно этот тезис об изначальности предельных противоположностей и оспаривается у Делёза и Деррида. Они последовательно указывают нам на то, что во всех этих случаях фиксации начала философия промахивается – пара есть *уже непервое*, первое осталось позади нее как удерживающее и организующее *различие*, делающее пару возможной. Начало всегда *между* парой и на шаг *позади*. Элементы же оппозиции, которые философия ошибочно принимает за предел отсчета, суть результаты скрытой работы, проведенной по невидимым нам основаниям. То различие, о котором говорит, к примеру, Делёз, призвано устранить фиксированный дуализм предельных категорий классической метафизики (6\*) и засвидетельствовать *иное начало* – *различающее различие*. «Различию присуще собственное критическое испытание: каждый раз как мы оказываемся перед лицом какого-то ограничения или в нем самом, перед или внутри оппозиции, мы должны спросить, что же такая ситуация предполагает. Она предполагает копошение различий, плюрализм свободных различий, диких или неприрученных, собственно дифференциальные пространство и время, первоначальные, проступающие сквозь упрощения границы или оппозиции. Для того чтобы наметились оппозиции сил и ограничения форм, необходим, прежде всего, более глубокий реальный элемент, который определяется, детерминируется как неформальное и потенциальное множество. Оппозиции предстают грубо скроенными в изысканной среде смещающихся перспектив, расстояний, сообщающихся расхождений и несоответствий,

разнородных потенциалов и интенсивностей; дело не в том, чтобы прежде всего разрядить напряжения в тождественном, а в том, чтобы распределить несоответствия в этом множестве» (7\*).

Но чем оно могло бы быть, при том что части, появившиеся в результате его производительной работы, исчерпывают универсум возможных определений? Оно не может быть ни идеей, ни вещью, ни телом, ни сознанием, ни порождением разума, ни порождением опыта, ни существующим, ни несуществующим. Различие между Бытием и Небытием оказывается в сложном положении – его не может *не быть*, но *быть* оно тоже не может. Именно поэтому во всех разведениях на предельные противоположности пристальное внимание приковано к месту и принципу разведения – *среднему термину*. Где оно, кто или что его производит?

Делёз подразумевает, что Различие оказывается тем самым *tertio*, в свете которого свершаются все противопоставления. Однако само это Различие должно оставаться за кадром, оно обязано быть производительным, но не может быть обнаружено как результат собственной производительности (8\*), в противном случае парадокс различения предельных категорий будет восстановлен. В буквальном смысле *tertium non datur, но все дано в свете этого скрытого tertium*. Похоже тогда, что Различие является инстанцией, труднодоступной для схватывания в тех же категориях, которые она различает. Именно потому выше мы не нашли, что сказать, задавшись вопросом о бытии или небытии Различия. Но таким образом понимаемое различие является непостижимым, не схватываемым никаким понятием, вне-понятийным условием всего остального. На таких правах оно может быть вписано в поле философских категорий как нечто, что *дано*, как всегда, *не-данное*.

Вернемся теперь к вопросу, поставленному выше, но так и оставленному без ответа, а именно: сможет ли обнаруженное Различие – пусть неуловимое и неопределимое – сможет ли оно, тем не менее, заменить начало, стать правильным началом метафизики? Ведь многое из того, что говорится о Различии, может дать нам основания увидеть в нем подлин-

ное метафизическое начало, отвечающее всем вышеобозначенным требованиям. Говорит же нам, к примеру, Делёз: «... различие есть позади всего, но позади различия нет ничего» (9\*). Разве это не вполне аутентичное определение метафизического изначального? Это один из самых щекотливых вопросов, и отвечать на него и Делёз, и Деррида согласны разве что в уклончивой манере. Уяснить мотивацию такой уклончивости будет несложно, если мы поймем, что Различие является самым неудачным способом что-либо начать.

«Такова вечная двусмысленность понятия начала: происхождение закладывает фундамент в мире, уже ввергнутом во всеобщий крах» (10\*). Эта его непригодность связана с тем, что начало должно отвечать требованиям постоянства и тождественности. Минимальные требования к началу таковы, что оно должно 1) присутствовать (наличествовать) и 2) совпадать с самим собой, оставаться неизменным (Тождеством). Но как раз этим требованиям Различие никак отвечать не может. Природа его парадоксальна – оставаться тождественным, т.е. всегда быть Различием, оно может только в том случае, если всегда будет отличаться, в том числе от самого себя (11\*). Рассмотрим этот момент подробнее. Мы сказали, что Различие должно не только различать, но и различаться, притом всегда и везде. Только так оно сохранит верность себе – ведь перестать различать в его случае означает не что иное, как перестать быть Различием. Но если Различие всегда обязано различать, то оно должно также быть отличным и от самого себя, ведь совпасть с собой оно не может, в противном случае оно перестало бы выполнять функцию различения, а стало бы выполнять функцию отождествления, т.е. перестало бы быть Различием и стало бы Тождеством. Загадка Различия именно в этом – быть самим собой, оно может только не будучи собой. Сохранить Тождество можно лишь ценой Различия. Как скажет Деррида: «... то же самое есть то же самое, лишь принимая вид иного» (12\*). Именно в этом смысле его Различие призвано быть отличным от классического различия. Если последнее противостоит тождеству, то первое должно позволить мыслить различие не только как нетождество, но и как «различие



между тождеством и нетождеством» (13\*). Итак, оба философа вводят Различие как отличное от самого себя или даже от себя *другого*, поскольку, не будучи ни вещественным, ни понятийным, оно несет только различие. Таким образом, выводимое ими Различие призвано быть отличным от различия, принятого в метафизике. Но сможет ли оно в таком своем исполнении заместить классическое начало, справится ли с ролью бытия началом? Лучше всего охарактеризовать сложившуюся в связи с этим вопросом ситуацию поможет метафора «*изначального опоздания*», к которой в своих работах неоднократно прибегает Ж. Деррида. Если мы присмотримся к тому, как функционирует Различие, то мы вынуждены будем признать, что нам никогда не удастся добраться до *самого начала* – когда бы мы ни явились в надежде застать начало, мы всегда будем запаздывать. Это связано с тем, что нам суждено встречаться лишь с *результатами* работы Различия начала, но не с ним самим. Нельзя присутствовать при работе Различия, хотя бы потому, что само Различие никогда *не присутствует*. Ни в мысли, ни в опыте оно не присутствует так, как метафизика полагала присутствующим свое собственное начало – Бытие-Сущее. Последнее может *быть* и *быть предъявленным*, ведь оно совпадает с самим собой, является чистым Тождеством. Различие, напротив, не совпадает даже с самим собой. С этим согласен и Делёз: «Понятое таким образом различие не является объектом представления. Представление как элемент метафизики подчиняет различие тождеству, даже если относит его к *tertium* как центру сравнения *между* двумя терминами, долженствующими различать (бытие и сущее). Но метафизика неспособна мыслить различие в нем самом и значение того, что различает и что соединяет (дифференцирующее). В различии нет ни синтеза, ни опосредования, ни примирения, но, напротив, упорство дифференциации» (14\*). С чем мы тогда вообще намерены встречаться? Но хотя мы и готовы поставить под сомнение существование Различия, отказывать ему в реальности все-таки невозможно, ибо об этом свидетельствуют его следы, результаты проведенной им работы. Это как раз те самые *квазипредельные*

категории, с которых было принято начинать в классической метафизике. Их присутствие свидетельствует о том, что никогда не присутствующее в акте непосредственного восприятия начало успешно справилось со своей задачей. Но именно поэтому на встречу с началом можно разве что опоздать. Как бы рано мы ни появились, начало на месте мы не застаем, нам будут явлены лишь следы его отступления. Различие никогда не будет *тем самым* Различием, оно всегда будет *другим*, а мы, в свою очередь, как бы старательно к нему ни приближались, всегда будем отброшены назад работой самого различения. В этом смысле Различие является крайне неоднозначным претендентом на роль метафизического начала, и лучшее что можно сделать в этой ситуации, – это посчитать, что представление о философском начале должно быть пересмотрено. Новый взгляд позволит нам сказать, что начало *не есть* ни сущность, ни бытие, ни присутствующее, ни наличествующее, одним словом, ничто из того, что могло бы быть застигнуто как некая предметность. При таких вводных, если оставаться в старом языке метафизики, то, отделив начало и от бытия, и от присутствия, мы должны попросту констатировать, что *начала не существует*. Нет первого шага, притом, что есть шаг второй, третий и т.д. Как бы мы ни старались собрать воедино все множество, именно первого элемента ряда всегда будет не хватать. Такой мир было бы правильнее уподобить «театральной пьесе, которую всегда смотрят со второго акта» (15\*).

Впрочем, начало все же можно сохранить, если только навсегда отказаться от надежды описать его в терминах присутствия. Само Различие *не присутствует*, хотя и *организует* присутствие всего остального. Оно не имеет пары (тождества), напротив все парности (в том числе классическая пара «тождество – различие») возникают в ходе его производительной работы. Наконец, оно не может быть субстантивировано, так как субстанция должна отвечать критериям постоянства. Окруженное одними отрицаниями Различие могло бы стать всегда отсроченным началом метафизики, метафизическим рассказом о том, что оно где-то есть или должно быть.

Но если мы не можем достичь объективации загадочной инстанции Различия, можем ли мы хотя бы добиться большей ясности в понимании того, как организована его производительность? Ответить на этот вопрос призван концепт *différance*, которое, как говорит Деррида – автор концепта, «не есть ни слово, ни понятие». Оно представляет собой неографизм, появившийся благодаря введению во французское существительное «*différence*» (означающее «различение», «отличие») буквы **a**. Это существительное производно от глагола *différer*, имеющее в свою очередь два значения: 1) «различать» и 2) «отсрочивать», «разносить во времени», «откладывая на потом». Что любопытно, что существительное *différence* означает только «различение», в то время как второй смысл «отсрочивание», «откладывание» из него исчезает. Деррида скажет, что как раз эту потерю смысла он и попытается компенсировать словом *différence* (16\*). В сумме введение буквы **a** связано с демонстрацией трех идей: 1) важнейшее для *différance* значение «откладывания» и «отсрочивания» должно быть сохранено также и в существительном (поскольку именно оно будет играть роль ключевого концепта); 2) различие между буквами **a** и **e** может быть только увидено на письме, на слух оно неуловимо (чуть ниже мы скажем, почему важен второй пункт); 3) концепт, обозначающий Различие, должен быть отличным от самого себя – это не просто различие (классическое), но то, что делает его возможным в акте предваряющего, еще более раннего Различия. Можно ли как-то конкретизировать загадочную инстанцию *différance*? На помощь нам придет определение знака и языка, предложенное Соссюром и, безусловно, сыгравшее главную роль во всей Философии Различия (17\*). Напомним очень кратко, что согласно Соссюру «в языке существуют только различия... именно различие содержит в себе те позитивные условия, на нетождественности которых оно и основывается; в языке, поэтому, существуют только различия без позитивных терминов... Язык не обладает ни звуками, ни идеями, которые не существовали бы прежде системы языка, но складывается из концептуальных и фонетических различий, проистекающих из системы» (18\*).

Означает ли это, что *différance* и есть сам язык? Не совсем, но можно сказать вполне «горячо». *Différance* функционирует *так же, как* язык, описанный структурной лингвистикой; оно образует и разносит значения, оно действует как чистое и внесубстанциальное «движение различий». Иными словами, работа *différance* полностью повторяет работу языка. Язык производит свои значения благодаря противопоставлению и субституции знаков, и то же самое верно в отношении механики *différance*. Можно сказать, что *différance* отличается от языка минимальным образом, но все же не совпадает с ним. Главным препятствием отождествления является то, что принцип чистого дифференцирования применим не только к языкам как объектам изучения лингвистики, но ко всем знаковым системам. Поэтому в первом приближении *différance* следует понимать не как язык, но как любую знаковую систему вообще. *Différance* будет тем, что позволяет фонемам различаться в пределах устной речи, а буквам – в пределах письменной. Также оно будет тем, что отличает букву от звука, а написанное слово от слова произнесенного. В некотором смысле это сам принцип различения, который неизбежно предшествует и опосредует любое начало. *Это не язык, но то, что делает возможным язык и не просто какая-либо знаковая система, но процесс, в ходе которого некая система означения может возникнуть и функционировать.* «...*différance* может быть отнесено к тому, что на классическом языке можно назвать источником различий, процессом их производства, различиями между различиями, игрой различий» (19\*). Это такой принцип, который позволяет вообще создать некоторую систему смыслов, чтобы потом ими оперировать – будь то аппарат философских категорий или любой другой язык описания мира. Любые техники знания устроены по законам *différance*, сначала различение, потом все остальное. При этом начало всегда остается *между*, оно остается чистым, безымянным и беспредметным движением посреди того, что мы ошибочно принимаем за начальные значения. *Différance* таким образом, никогда не присутствует (оно позволяет отличить «присутствие» от «отсутствия») и потому

о нем затруднительно сказать, что оно есть (оно отличает «есть» от «не есть»), чтобы дать ему, наконец, стандартное определение. Выше мы говорили об этом. Невозможно дать имя и место тому, что само расчищает места и дает имена. Différance организует присутствие значений (по крайней мере, иллюзию их присутствия), но само по себе присутствовать не может (20\*). Нельзя обналечить механизм отсылок, нельзя зафиксировать его и предъявить – это было бы равносильно обращению его в тождество. Поскольку он всегда только различает и различается, имеет смысл сказать, что он *продолжается*, но не имеет смысла говорить, что он *существует*. При всей загадочности этого положения его оправданность все-таки можно понять – ведь объявить Различие тождественным самому себе, значит высказать откровенное противоречие. Если Различие удерживается лишь отличением от себя, не совпадая с собой и собой же не являясь, то становится более понятным почему «не существует имени того, что постоянно распадается в цепи собственных субститутов» (21\*). Поэтому о Различии стоило бы говорить в апофатической риторике, хотя и оно, как мы увидим ниже, призвано быть отличным от любых внеположенных трансцендентностей. Деррида в этой связи говорит следующее: «...даже если différance есть (я подчеркиваю это перечеркнутое «есть») то, что делает возможным представление бытия настоящим, никогда не обнаруживает самое себя... différance *не есть*, не существует и не является ни одной из форм бытия-настоящим. Отваживаясь на проявление, différance, тем самым, обрекает себя на исчезновение» (22\*).

Но все же внося предельно возможную ясность, скажем, что différance надо понимать как *механизм образования любых смыслозначений*, как то, что *позволяет приобретать значения лишь в игре отношений с прочими*. Différance дает о себе знать посредством поддержания движения взаимных отсылок и замещений, будучи, таким образом, ответственным за генезис смыслопорождений вообще.

Именно поэтому приходится допустить, что его работа предшествует появлению предельных философских катего-

рий, связанных друг с другом отношениями оппозиции. Конкретно для философии, как собственно и для любой другой теоретической дисциплины, любого *знания*, это означает – все, что может быть познано, описано, увидено и озвучено задается внутренним ресурсом системы означения. Знание появляется вторым шагом, когда система распределения смыслов уже запущена. Знание, следовательно, есть оперирование терминами, значение которых определяется изнутри; переход от понятия к понятию, от концепта к концепту в пределах сложившегося аппарата обозначений. Работу познания, в том числе и философского, можно проиллюстрировать с помощью шахматной игры, в которой все возможные ходы отработаны уже заранее, но каждый раз может быть сыграна новая партия. Однако любые действия, разворачивающиеся в пространстве шахматной доски, направляются принципом расстановки внутренних правил и диспозиций – работой различия. В философию тогда можно, разве что, сыграть; освоив правила перемещения в пределах категориального аппарата философии, где в роли фигур Ферзя или Короля выступают понятия Бытия, Сущности и Субъекта, мы сможем сыграть в увлекательную игру «познания», объявляя каждую новую партию новой философской теорией. Именно эту изначальность, изначальность работы Различия, устанавливающего правила игры, диспозицию фигур и перемещений, мы интуитивно ощущали, когда задавались вопросом, что различает базовые «предельные» философские категории. «...différance как бы обнаруживает то самое пространство, в котором онто-теология – философия – производит свои системы... Différance, таким образом, включает в себя и превышает... онто-теологию или философию» (23\*).

Строго говоря, принцип *différance*, в котором одно всегда определяется через другое и значения никогда не наличествуют сами по себе как самотождественные вещи и смыслы, не позволяет расставить базовые метафизические оппозиции в контрарном порядке – различие между ними размывается в пользу самого Различия. Отметим еще раз, что *différance* как принцип значения позволяет нам что-то либо понимать, либо даже в более широком смысле, иметь дело с реальностью,

посредством того, что понимаемое всегда уже есть результат его отличия от других элементов системы. Здесь важно именно то, что самоидентичность элементов невозможна сама по себе, вне и помимо отсылки к другому, за пределами системы дифференциальных отношений. Если применить этот принцип к фундаментальным оппозициям, то мы увидим, что принципиально важной для философии фиксации предельного (как далее нередуцируемого, предельного) достичь не удастся. Пары-оппозиции подвижны хотя бы в том смысле, что имеют смысл исключительно благодаря отсылкам друг к другу. «Субъект» – есть то, что не есть «объект», «ментальное» то, что не есть «физическое», «идея», что не есть «вещь» и т.д. Этот осциллирующий механизм установления значений, конечно, плохо согласуется с метафизической задачей обретения знания о том, что есть Субъект, Идея или Сознание за пределами его ближайшей концептуальной пары. Но это еще не все. Не будем забывать, что адекватно мыслимое Различие представляется отличным от самого себя – совпадение с самим собой полностью его аннигилирует. Это означает, что, пройдясь по всем известным философским понятиям, мы должны констатировать их несовпадение с самими собой, их «различенно-различающий» характер. Даже совершая осциллирующее движение от одного к другому, ни одно, ни другое, не будет всегда только «одним» или только «другим». Это связано с тем, что финальное значение и окончательный смысл никогда не присутствуют, но все же пускают нас по кругу значащих отсылок, только обещающих присутствие смысла. Что дает нам понимание этого? В первую очередь то, что мы не можем опираться на пары базовых философских понятий так же уверенно, как делали это раньше. Оппозиция не только не первична, она еще и совершенно не надежна. На оппозицию уже нельзя положиться хотя бы в силу ослабления натяжения и напряжения (контрарности) между ее членами. Это, в свою очередь, означает, что немаловажное для классической философии представление о дуалистической структуре как знания, так и мира является в действительности чрезвычайно искусственным. Усомнившись в дуализмах, мы могли бы, однако, допустить, что в



основе мира вообще не лежит никаких удвоений, но скорее то, что позволяет, как формировать, так и сворачивать любые противопоставления чего-то, что, отличаясь от себя, создает все остальные отличия. «Философия функционирует *внутри и через посредство* механизма *différance*... Таким образом, можно пересмотреть все двойные оппозиции, из которых построена философия, благодаря и посредством которых живет наш язык, причем проделать это вовсе не для того, чтобы разрушить их, но чтобы проследить возникновение той необходимости, из-за которой один член оппозиции выступает как *différance* другого, противоположного ему, а этот другой – как «различный» в рамках систематического обращения к нему (например, интеллигибельное... как различное чувственное, понятие как различенно-различающаяся интуиция; культура как различенно-различающая природа; все иное относительно *physis* – *techne*, *nomos*, *thesis*, общество, свобода, история, дух – как различенно-различающий *physis*)» (24\*).

В этом месте рассуждений, приближающихся к исчерпанию темы *différance*, следует внести еще одно последнее замечание. Несмотря на все сказанное о *différance* (Различии), нам нельзя забывать о том, что ни о какой реставрации трансцендентного (в виде Различия *différance*) речи, разумеется, не идет. Пространство распределения значений *имманентно самому себе*, равно как и механизм, его организующий, вовсе не управляет процессом извне, но с самого начала принадлежит ему на основаниях некой структурирующей пустоты. Иначе говоря, *différance* должно быть описано исключительно в терминах имманентности. Оно располагается не по ту сторону означения, но, скорее, вовлечено в само его движение, встроено в референтную сеть и, следовательно, принадлежит внутреннему измерению знаков (25\*). Таким образом, представление о классическом начале метафизики тоже придется пересмотреть. Отныне такое начало понимается не как закон или совокупность правил, расположенных по ту сторону системы философского означения, но как внутреннее и имманентно присущее ему движение. Это возвращает нас к той интуиции Различия, с которой мы уже встречались у Делёза: «Бы-



тие выражается в одном-единственном смысле во всем, в чем выражается, но то, в чем оно выражается, различается: оно выражается в самом различии... Именно бытие и есть Различие в том смысле, в котором оно приписывает себе различие» (26\*). Деррида в свою очередь в своей работе «Différance», посвященной анализу этого концепта, скажет так: «Подвергается вопрошанию как раз то, существует ли какое-либо начало, абсолютная точка отсчета, ответственность, вытекающая из некоего принципа. Именно поэтому анализ, который я намереваюсь осуществить, не будет разворачиваться, как обычный философский дискурс, исходящий из базиса принципов, постулатов, аксиом и дефиниций, и движущийся дискурсивным путем рационалистического образца. В интерпретации *différance* все представляет собой проблему стратегии и риска. Это – проблема именно стратегии, поскольку не существует трансцендентной истины, находящейся вне, за пределами сферы письменности, которая оказалась бы способна некоторым теологическим образом управлять всей тотальностью этой сферы» (27\*).

Таким образом, принимая за квазиметафизическое начало Различие, восхождение к корню и первооснове оказывается невыполнимым в той же стилистике, как это было принято в классической метафизике. Если классика держалась на сведении к началу, к архэ, то в случае с Различием эту стратегию применять крайне затруднительно. Поскольку Различие ускользает от любых известных классике процедур сведения (к Единому), то в отношении с ним уместны не родовидовые классификации, а совершенно внеклассификационные смысловые распределения. Это означает, что смыслы явлений в мире (вещей, состояний, всего к чему уместно применение смысла, значения, и, следовательно, понимания), не обязаны своим существованием некоему изначальному (трансцендентному) Смыслу, превосходящему мир. В основе мира не лежит никакого центрального распределителя значений – значения и смыслы устанавливаются по различающей сопричастности друг к другу, а не по отношению к главенствующей инстанции, определяющей место каждой вещи в иерархической структуре. Делёз назовет такое распределе-

ние смыслов «кочевой дистрибуцией», отличая ее от «оседлой» (классической иерархической) дистрибуции.

«Это не аналогичное бытие, распределяющееся в категориях, раздающее определенные выигрыши сущим; оседлым дистрибуциям аналогии противостоят кочевые дистрибуции, или анархии... Лишь тогда восклицают “Все – равное!” ... Но “Все – равное” можно сказать, лишь когда достигнута крайняя точка различия» (28\*).

Во всех этих рассуждениях нет ничего фантастического. Философия Различия лишь пытается построить онтологию на новых основаниях. Она предлагает нам оглядеться вокруг и засвидетельствовать, что повсюду мы встречаем одни только различия. Поиски адекватного начала приводят именно к этой констатации. В связи с этим Философия Различия предлагает обновить философский словарь – отныне философия, которая всегда была философией Тождества, может попробовать стать философией Различия. С устаревшим проектом, проектом метафизики, следует, наконец, распрощаться. Впрочем, Философия Различия далека от того, чтобы определить эту задачу как легко выполнимую. Ловушки подстерегают нас повсюду – например, сказать, что все есть следствие *одного только Различия*, значит сформулировать *метафизическое высказывание*. Философия Различия говорит нам «в мире нет ничего кроме Различия», стараясь приглушить метафизический оттенок своего вывода. В конечном итоге намерение обнаружить начало, пусть и не то, к которому все сводится путем родо-видовой классификации, но, которое, тем не менее, всем управляет, есть основа основ метафизического проекта. Принимая во внимание то упорство, с которым метафизика восстанавливает свое господство, Философия Различия даже готова признать, что задача не совсем в том, чтобы преодолевать метафизическое наследие, но скорее в том, чтобы менять его в направлении большего правдоподобия. Проблема не столько в самом проекте метафизики, сколько в том, как он был исполнен в пределах западно-европейской рациональности. Но если что-то и останавливает нас от того, чтобы воскликнуть: «Ведь это изначальное Разли-

чие, *ничем не отличается* от Бытия (Тождества, Единого), авторитарно распределяющего свои правила повсюду; ведь это и есть самая настоящая метафизика!», так это то, что Различие, как мы сказали, *не существует* и «не есть бытие-в-качестве-настоящего, каким бы уникальным, важным или трансцендентным оно ни представлялось» (29\*). В отличие от «начала» классической метафизики, которое вводится как то, что *есть*, «начало» «метафизики» в Философии Различия определяется как то, чего *нет*. В этом состоит их главное отличие. «Из этого можно сделать вывод, что подлинного начала в философии нет, или, скорее, что подлинное философское начало, то есть Различие, есть уже само по себе Повторение» (30\*). Однако в связи с тем, что это несуществование производительно и порождает все то, что мы знаем в качестве существующего, нам может показаться, что само это несуществование не абсолютно, а, возможно, есть результат или следствие некой неловкой активности, неудачных попыток его найти и дать ему имя. Как раз эту неудачу, по мнению Философии Различия, раз за разом терпит метафизика, на языке которой Различие нельзя ухватить и репрезентировать. И именно поэтому Философия Различия заявляет о своем выходе из метафизической игры в явной надежде на то, что в поисках изначального за ее пределами ей посчастливится больше.

## ПРИМЕЧАНИЯ

(1\*) *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Соч. В 4 т. Т. 1. – М., 1976. С. 61.

(2\*) *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. С. 41.

(3\*) *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. – СПб.: Наука, 1997. С. 78 – 86.

(4\*) См.: *Beistegui M. de*. Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology. – Bloomington: Indiana University Press, 2004. P. 111 – 119.

(5\*) *Descombes V.* Modern French Philosophy. – Cambridge (MA): Cambridge University Press, 1980. С. 78.

(6\*) См.: *Bell J.* Philosophy at the Edge of Chaos: Deleuze and the Philosophy of Difference. – Toronto: University of Toronto Press, 2006. P. 93 – 104.

(7\*) *Делёз Ж.* Различие и повторение. – СПб.: Петрополис, 1998. С. 79.

(8\*) См.: *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer* / К. Ansell Pearson (ed.) – L.: Routledge, 1997. P. 46 – 48.

(9\*) *Делёз Ж.* Различие и повторение. С. 84.

(10\*) Там же. С. 141.

(11\*) См.: *Lyotard J.F.* The Differend: Phrases in Dispute. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. P. 132.

(12\*) *Деррида Ж.* Голос и феномен. – СПб.: Алетейя, 1999. С. 88.

(13\*) *Делёз Ж.* Различие и повторение. С. 243.

(14\*) Там же. С. 187.

(15\*) *Кортасар Х.* Игра в классики. – СПб.: Азбука-классика, 2006. С. 345.

(16\*) *Деррида Ж.* Différance // Тексты деконструкции / сост. Е. Гурко. – Томск: Водолей, 1999. С. 132.

(17\*) См.: *Gasché R.* Inventions of Différance: On Jacques Derrida. – Massachusetts: Harvard University Press, 1994; *Gasché R.* The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection. – Massachusetts: Harvard University Press, 1986. P. 176 – 200.

(18\*) *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. – М., 1933. С. 134 – 153.

(19\*) *Деррида Ж.* Différance. С. 125.

(20\*) См.: *Harvey I.* Derrida and the Economy of Différance // Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. – Bloomington: Indiana University Press, 1986. С. 224 – 229.

(21\*) Ibid. P. 128.

(22\*) Ibid.

- (23\*) Ibid. P. 129.  
 (24\*) Ibid. 144 – 145.  
 (25\*) См.: Derrida and Différance / D. Wood, R. Bernasconi (eds.) – Evanston: North- western University Press, 1988. P. 64 – 75.  
 (26\*) Делёз Ж. Различие и повторение. С. 298.  
 (27\*) Деррида Ж. Différance. С. 128.  
 (28\*) Делёз Ж. Различие и повторение. С. 206 – 207.  
 (29\*) Деррида Ж. Différance. С. 138.  
 (30\*) Делёз Ж. Различие и повторение. С. 339.

#### REFERENCES

- Ansell Pearson K.* (ed.). *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer.* – London: Routledge, 1997.
- Aristotle.* *Metaphisika // Aristotle.* Sochineniya v 4 tomakh. T. 1. Moskva, 1976.
- Beistegui M. de.* *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology.* Bloomington: Indiana University Press, 2004/
- Bell J.* *Philosophy at the Edge of Chaos: Deleuze and the Philosophy of Difference.* – Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- Cortázar J.* *Igra v klassiki.* – Sankt-Petersburg: Azbukaklassika, 2006.
- Deleuze G.* *Razlitchiye i povtoreniye.* – Sankt-Petersburg, 1998.
- Derrida G.* *Différance // Texty dekonstrukcyi / sost. E. Gurko.* – Tomsk: Vodoley, 1999.
- Derrida G.* *Golos i fenomen.* – Sankt-Petersburg: Aleteiya, 1999.
- Descombes V.* *Modern French Philosophy.* – Cambridge University Press, 1980.

*Gasché R.* Inventions of Difference: On Jacques Derrida. – Massachusetts: Harvard University Press, 1994.

*Gasché R.* The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection. – Massachusetts: Harvard University Press, 1986.

*Harvey I.* Derrida and the Economy of Différance // Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. – Bloomington. Indiana University Press, 1986.

*Hegel G.W.F.* Nauka logiki. – Sankt-Petersburg: Nauka, 1997.

*Heidegger M.* Bitie i vremya. – Moskva, 1997.

*Lyotard J.F.* The Differend: Phrases in Dispute. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

*Saussure F. de.* Kurs obshei lingvistiki. – Moskva, 1993.

*Wood D., Bernasconi R.* (eds.). Derrida and Différance. – Evanston: Northwestern University Press, 1988.

## Кантовский трансцендентализм и его концепт вещи-самой-по-себе<sup>24</sup>

С.Л. Катречко

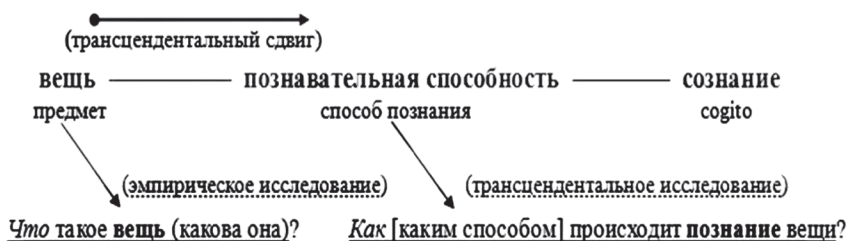
### §1. *Исторические модусы трансцендентальной философии. Кантовский трансцендентализм и трансцендентальный сдвиг (поворот) в философии*

Можно говорить о трех исторических модуса трансцендентальной философии (ТФ): (1) Антично-средневековая трансцендентальная философия Фомы Аквинского и Дунса Скота (как учение о *трансценденциях*; *scientia transcendens*); (2) Непосредственно предшествующая философии Канта [трансцендентальная] онтология [космология] Хр. Вольфа (Лейбница) как учение о [возможной] *вещи вообще*<sup>25</sup>. (3) Собственно трансцендентальная философия

<sup>24</sup> Статья опубликована в сборнике **Трансцендентальный поворот в современной философии (1): метафизика, теория опыта, теория сознания**. Сборник материалов международного научного семинара / Отв. ред. С.Л. Катречко. — Москва, 2017. — 84 с. / С. 37-45. См. текст доклада ([https://docs.google.com/document/d/1mrHqTFp-CxZJ\\_jyvXf6EEFI8WFJO56VRcKnOrxQM7Re8/](https://docs.google.com/document/d/1mrHqTFp-CxZJ_jyvXf6EEFI8WFJO56VRcKnOrxQM7Re8/)), его презентацию (<https://docs.google.com/presentation/d/10DX7qz66jf8o6HHafizouLx-0uXq4Zkj3y5enaV4Q-H0>) и видео ([https://youtu.be/\\_3R2deqchsw](https://youtu.be/_3R2deqchsw)) доклада.

<sup>25</sup> С некоторыми оговорками ко второму модусу трансцендентальной философии (Вольфа) можно отнести непосредственных предшественников кантовской трансцендентальной философии И. Ламберта (1728–1777) и И. Тетенса (1736–1807). Хотя в некоторых отношениях они уже превосходят вольфовский трансцендентализм.

(в современном смысле) развитая Кантом, прежде всего в его работе «Критика чистого разума»<sup>26</sup>. Новаторство в понимании трансцендентализма у Канта связано с развитием эпистемического вектора пост-вольфианской метафизики (Баумгартен — Тетенс). В дефиниции из 2-го изд. *Критики* осуществляется *трансцендентальный сдвиг*<sup>27</sup>; и хотя этот сдвиг уже намечен в 1-м изд. *Критики*<sup>28</sup>, но свое решающее развитие он получает именно во 2-м изд.: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько способом нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori» [В 25]<sup>29</sup>:



<sup>26</sup> Следующим [пост-кантовским] модусом трансцендентальной философии выступает [трансцендентальная] феноменологию Э. Гуссерля, хотя она в некоторых отношениях отличается от кантовского модуса ТФ.

<sup>27</sup> Понятие *трансцендентального сдвига* как одной из важных характеристик ТФ Канта вводится мной в статье [3]. См. также мои тезисы «*On possible understanding of Kant's transcendentalism*» в этом сборнике.

<sup>28</sup> См.: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько нашими понятиями а priori о предметах вообще» [A11–2].

<sup>29</sup> Здесь и далее указание на страницы кантовской «Критики чистого разума» (далее — *Критики*) будем давать в стандартной международной пагинации [A (1-е изд.) // B (2-е изд.)].



Этим полагается новая методологическая стратегия, которую Кант именуется «измененным [*трансцендентальным*] методом мышления» [XVIII в.], в соответствии с которой «если мы спрашиваем о возможности познания а priori, то исходим не из предмета, а из [*трансцендентальных*] условий, которые делают его объектом [возможного] познания» (Гидеон). При этом кантовский *трансцендентальный сдвиг* задает специфику не только его трансцендентальной философии, но общего *трансцендентального поворота* в пост-кантовской философии, состоящего в переходе от натурализма (эмпиризма), связанного с изучением *предметов*, к трансцендентальному анализу *условий возможности их познания*.

Тем самым кантовскую характеристику ТФ как изучения возможности нашего «[априорного] способа познания» следует отличать от трактовки трансцендентальной философии у предшественников Канта и понимать ее не *субъективно-психологически* (субъективная дедукция) в качестве анализа наших познавательных способностей (И. Ламберт) и/или решения проблемы (эпигенезиса априорных представлений (И. Тетенс)<sup>30</sup>, а *когнитивно-семантически* как решение проблемы *объективности* априорных представлений, т.е. возможности их использования в опыте. Об этом Кант пишет в своем знаменитом письме к Г. Герцу (21.02.1772), где он впервые излагает замысел «Критики чистого разума» и определяет главную задачу трансцендентальной философии как разрешение трансцендентальной *семантической проблемы соответствия*: «Продумывая теоретическую часть... я заметил, что я... упустил из виду и что в действительности составляет ключ ко всей тайне метафизики... Я поставил перед собой вопрос: *на чем основывается*

<sup>30</sup> Ср.: «Я занимаюсь не эволюцией понятий, как Тетенс (все действия, посредством которых создаются понятия, не анализом, как Ламберт, а только их объективной значимостью» [Ref. 231] и «Тетенс исследует понятия чистого рассудка субъективно (человеческая природа), я – объективно. Его анализ – эмпирический, мой – трансцендентальный» [Ref. 230].

отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» [2, с. 487]<sup>31</sup>.

Кант выделяет два альтернативных способа решения проблемы: *эмпиризм* (Локк), который постулирует вектор познания «от предмета к представлению», и *рационализм* (Декарт), который постулирует вектор познания «от представления к предметам». Свое решение проблемы, которое является средним между эмпиризмом и рационализмом способом решения, Кант развивает в *Критике* и связывает его с «коперниканским переворотом» [ВXVIII; ВXXII].

В основе кантовского решения, его «коперниканского переворота» лежит определяющее для трансцендентализма различие «*вещь-спс vs. явление*». В рамках противопоставления «предмет — представление» это различие выступает как переход к концептуальной триаде «*предмет* (вещь-сама-по-себе; *Ding an sich*) — *явление* (*Erscheinung*) — *представление* (*Vorstellung*)» и выступает как еще один *трансцендентальный сдвиг-2* от [эмпирических] предметов к средней между объектом и субъектом области, которую можно назвать опытом (*Erfahrung*), или опытным познанием (*Empirische Erkenntnis*)<sup>32</sup>. Собственно кантовское решение проблемы соответствия состоит в том, что априорным *представлениям* (принципам) подчиняются не *предметы* (как вещи-спс), а *явления* [предметов] как *предметы опыта* (вектор «от представления к предмету») <sup>33</sup>, хотя в структуре кантовского «коперниканского переворота» сохраняется и

---

<sup>31</sup> Заметим, что «главный трансцендентальный вопрос» (*Пролегомены*) о возможности синтетических суждений априори является синтаксическим модусом этой трансцендентальной [семантической] проблемы, где роль предмета выполняет субъект, а роль представления — предикат априорно-синтетического суждения.

<sup>32</sup> Заметим, что в *Критике* Кант отождествляет *Erfahrung* и *Empirische Erkenntnis*: см. [В147–8].

<sup>33</sup> Заметим, что подчинение представлениям не предметов, а явлений (предметов опыта) снимает парадоксальность кантовского решения, поскольку нелепо было бы утверждать, что наши представления, в отличие от *intellectus archetypi*, подчиняют себе реально существующие вещи (вещи-спс).

реалистический вектор «от предмета к представлению», который связан с аффицированием нашей чувственности вещью—спс<sup>34</sup>.

Правильная интерпретация кантовского трансцендентализма должна удерживать это двойное различие. С одной стороны, Кант отличает *явление* от *вещи—спс*, критикуя предшествующую «догматическую» метафизику за ее наивный реализм, не проводящего этого [основополагающего] трансцендентального различения. С другой стороны, принципиальным является различие между *явлением* и *представлением*, ибо только подобный «объективированный» статус *явления*<sup>35</sup>, его отличие от ментального *представления* гарантирует *объективный* характер нашего (по)знания и ошибкой будет отождествление («склеивание» между собой) *явления* и *представления*, как это происходит в интерпретации «двух объектов/миров» (феноменалистское прочтение Канта)<sup>36</sup>. Здесь следует помнить о том, что то, что Кант называет *явлениями* в трансцендентальном смысле, является в эмпирическом смысле обычными *пространственными телами* (предметами), причем Кант не отвергает этот *эмпирический реализм* [A370; 371]. Тем самым трансцендентализм Канта представляет собой, скорее, не *теорию явлений*, но *теорию являющегося* [*theory of appearing*]<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Подробнее о структуре коперниканского переворота см. мою статью [4].

<sup>35</sup> Ибо бессмысленно было бы утверждать, «будто явление существует [само по себе] без того, что является [т.е. вещи—самой—по—себе]» ([BXXVI—VII]; вставки мои. — К.С.). Этот и другие фрагменты *Критики* и *Прологомен* свидетельствуют о том, что Кант развивал *теорию являющегося* [*theory of appearing*].

<sup>36</sup> Заметим, что для подобного «склеивания» есть определенные основания, поскольку в *Критике* Кант говорит о том, что явления есть [наши] представления или «представления в нас».

<sup>37</sup> О различии у Канта *теории явлений* (*appearance theory*) и *теории являющегося* (*appearing theory*) см. [6]. Так, если взять фотографию человека, то согласно *appearance*—теории, предметом нашего познания здесь выступает *фотография* (как представление), а согласно *appearing*—теории предметом познания здесь будет *человек* [являющийся] на фотографии, или *явление человека* (пример Р. Хауэлла). В этом смысле наш аргумент поддерживает *appearing*—theory.

Таким образом, специфика кантовского трансцендентализма может быть задана посредством двух *трансцендентальных сдвигов*. Описанный в [B25] *методологический* трансцендентальный сдвиг—1 изменяет интенцию метафизического исследования, смещает исследование с предметов на изучение [возможности] нашего априорного способа познания. Связанный с кантовским «коперниканским переворотом» *метафизический* трансцендентальный сдвиг—2 от предметов к явлениям позволяет Канту дать решение трансцендентальной проблемы соответствия (письмо к Герцу от 21.02.1772), которая является «ключом ко всей тайне [трансцендентальной] метафизики», а именно: обосновать *возможность*, или найти основания, для соответствия эмпирических предметов и априорных представлений, т.е. решить «основную апорию априоризма» (Н. Гартман).

**§2. Кантовский концепт «вещи—самой—по—себе»:  
вещь—спс как «динамическое единство»;  
возможные трактовки вещи—спс.**

Вместе с тем кантовский «коперниканский переворот» и лежащее в его основании различие—триада «вещь—спс vs. явление» («*предмет — явление — представление*») поднимают ряд концептуальных вопросов, без решения которых может быть поставлена под сомнение состоятельность кантовской концепции. Определяющим выступает кантовская *предпосылка* о постулировании *вещи—самой—по—себе*, без которой нельзя «войти в кантовскую философию» (Ф. Якоби<sup>38</sup>). Кант не дает четкой дефиниции вещи—спс, поэтому он не до конца определен и возникает

<sup>38</sup> Точнее, Якоби говорит о «*предпосылке*», связанной с аффицированием нашей чувственности вещью—спс: «без этой предпосылки я не могу войти в кантовскую философию, но с ней я не могу оставаться в ней» [8, s.304].

проблема понимания (интерпретации) и возможного до-определения вещи–спс<sup>39</sup>.

Первой предпосылкой (пресуппозицией) нашего подхода выступает тезис о том, что концепт вещи–спс вводится Кантом негативным образом: вещь–сама–по–себе — это то, что отличается от предмета опыта, или явления [вещи]. Поэтому возможно, что кантовская «вещь–сама–по–себе» — это понятие «семейного сходства» (Витгенштейн), которое объединяет в себе несколько сходных, но разных методологических концептов, используемых Кантом (иногда синонимично) при трансцендентальном анализе нашего способа познания. Среди них есть такие «предметные» концепты как *вещь/предмет вообще*, [собственно] *вещь–сама–по–себе*, *трансцендентальный предмет*, *ноумен в негативном смысле*, *ноумен в положительном смысле*, каждый из которых, в том или ином отношении, противостоит *явлению*<sup>40</sup>. Соответственно, эти предметные понятия образуют между собой смысловую понятийную «конфигурацию» (или *концепт* в смысле Делеза), которую Кант и именует [неопределенно] как «вещь сама по себе».

Второй предпосылкой (основой нашего подхода) выступает интерпретационная концепция Г. Бухдала [8], который предлагает такую [динамическую] трактовку трансцендентализма, в рамках которой кантовские предметные концепты ('предметы') образуют некое «динамическое единство» и которые, благодаря феноменологическим процедурам *редукции* и *реализации*, представляют собой различные, но связанные между собой, вариации предметности, «высшего понятия» ТФ — *предмета вообще* [В 346]. Соответственно,

<sup>39</sup> Классическими работами по проблематике кантовской вещи–спс являются: *Adickes E.* Kant und das Ding an sich, Berlin, 1924; *Prauss G.* Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn, 1974. Из последних работ выделим статьи: *Adams R.* Things in Themselves, in: *Philosophy and Phenomenological Research* Vol.57, №4 (Dec., 1997), pp. 801–825; *Allais L.* Transcendental Idealism and Metaphysics: Kant's Commitment to Things in Themselves, in: *Kant Yearbook: Metaphysics*. 2010, pp.1–32.

<sup>40</sup> Хотя кантовское *явление* тоже является *предметом* [В34].

кантовские предметные концепты, используемые в качестве методологических инструментов трансцендентального анализа, образуют между собой связанную «топологию объектов/предметов<sup>41</sup>» (Бухдал, [9]).

Третьей посылкой (исходным тезисом) выступает кантовское различие между *эмпирической* и *ноуменальной* вещью—спс, или между *вещью самой по себе* и [собственно] *ноуменом*. Текстологическим основанием для этого различения является фр. [B306] из 2-го изд. *Критики*: «... когда мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми объектами (Phaenomena), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии [чувственно воспринимаемого объекта] заключается то, что мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым объектам (1) или те же самые объекты с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, (2) или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств, и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их умопостигаемыми объектами (Noumena)» ([B306]; вставки мои. — К.С.) — в котором Кант выделяет два разных антипода явлению (феномену), отличая при этом (1) «те же самые [т.е. чувственные — К.С.] объекты с их свойствами самим по себе [до нашего их созерцания]», т.е. *вещи—сами—по—себе* и (2) собственно рассудочные *ноумены*. Причем, как видно из контекста [B306], именно *первые* объекты — *эмпирические вещи—спс*, имеют чувственную природу и, соответственно, могут воздействовать на нас, являясь теми «предметами, которые затрагивают наши чувства и отчасти сами производят представления» [B1] и «некоторым образом воздействуют на нашу душу [нашу чувственность]» [B33], т.е. выступают причиной аффицирования нашей чувственности. В то время как *вторые* объекты, обратим на это внима-

---

<sup>41</sup> Следует обратить внимание на то, что английский язык (resp. Бухдал) не различают кантовские (немецкие) термины «предмет» (*Gegenstand*) и «объект» (*Objekt*), которые на английском передаются одним и тем же словом «object». Хотя и сам Кант порой дает основания для такого отождествления (см. сноску 47 ниже).

ние еще раз, являются чисто умопостигаемыми ноуменами, которые «порождаются» (мыслятся) нашим рассудком<sup>42</sup>.

С учетом приведенных предпосылок и опираясь на тексты Канта, с целью прояснения смысла концепта вещи—спс предложим реконструкцию процесса познания, который, по Канту, представляет собой последовательность актов синтеза<sup>43</sup>.

Исходной точкой процесса познания выступает (пред)данный нашей чувственности «сенсорный (пре-)предмет» **Пс**, который можно назвать также «чувственными данными» (Рассел) или «чувственным многообразием» (Кант<sup>44</sup>). Этот пре-предмет «некоторым образом воздействует на нашу чувственность» [В33 и далее] и порождает — на эмпирическом уровне — *созерцание*, «неопределенный предметом» которого является *явление* [В34]. Выше мы этот «сенсорный (пре-)предмет» **Пс** соотнесли с эмпирической вещью—спс, хотя до начала познания его точнее определить как *многообразие*, поскольку для постулирования его в *единство (предмет)* у нас нет достаточных оснований. Первым познавательным актом будет *схватывание* (восприятие) этого «чувственно-многообразия» посредством акта «синтеза схватывания» [А99–100], в результате чего оно конституируется в некоторый «чувственно воспринимаемый объект» [В306], или *явление* [предмета]. Как пишет Кант, мы «говорим, что познаем предмет, если [сами] внесли синтетическое единство в многообразное [содержание] созерцания» [А105]<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> В этой связи обратим также внимание на фр. [А538/В566 и далее], где Кант сходным образом дифференцирует двойственную — чувственную и умопостигаемую — каузальность/причину явления.

<sup>43</sup> В этой связи обратим также внимание на фр. [А538/В566 и далее], где Кант сходным образом дифференцирует двойственную — чувственную и умопостигаемую — каузальность/причину явления.

<sup>44</sup> См.: «многообразное в чувственности» [В102] (точнее: «многообразии чувственности» (*Mannigfaltiges der Sinnlichkeit*); «многообразное, данное в чувственном созерцании (интуиции)» [В143].

<sup>45</sup> Заметим, что для *полного* конституирования чувственного многообразия в единый предмет необходимы другие познавательные акты, например, дополняющий схватывание *синтез узнавания в понятии* [А103–110].



При этом здесь — если перейти на трансцендентальный уровень — происходит *редукция*<sup>46</sup> этого «сенсорного (пре-) предмета» в *предмет вообще* По. Заметим, что подобная [метафизическая] редукция, или абстрагирование, осуществляется в любой метафизике, но разные типы метафизики предполагают разные типы подобных актов метафизического преодоления эмпирического. В классической метафизике такой процедурой выступает переход от *вещи* к *сущности*: в частности, именно так, как исследование сущности, определяет метафизику Аристотель<sup>47</sup>. Новое время в лице Лейбница, Вольфа и их последователей постулирует принципиально другой акт метафизической редукции (для *новой* метафизики): это переход от [действительной] вещи, состоящей из *материи* и *формы*, к [возможной] *вещи вообще*, т.е. переход не к сущности вещи, а «горизонтальное» движение от действительной к *возможной* вещи. Тем самым лейбницо-вольфовская школа задает (развивает) новую *логическую метафизику*, где *вещь вообще* выступает результатом *логического абстрагирования*, т.е. чистой *формой* без [эмпирической] *материи*. Если воспользоваться аппаратом семантики возможных миров, то [возможная] *вещь вообще* может рассматриваться как переменная, которая принимает то или иное [конкретное] значение (доопределяется) в разных возможных мирах. И хотя Кант (докритического периода и даже на уровне определения ТФ из 1-го изд. *Критики*) во многом опирается на [логический] концепт *возможной вещи* Вольфа, отказываясь от аристотелевской сущности, однако в *Критике* он заменяет его своим [трансцендентальным] концептом *вещи вообще*. В отличие от чисто логической *вещи вообще* Вольфа (напри-

---

<sup>46</sup> В качестве технического термин «редукция» вводится в феноменологии, но Кант также его использует: см. Refl. 6286. Неявным образом, о редукции как «отвлечении от условий чувственности» Кант говорит неоднократно в *Критике*: см, например, приведенную выше цитату из [B306].

<sup>47</sup> Заметим, что платоновская процедура перехода к эйдосу обладает своей спецификой по сравнению с аристотелевским переходом к сущности, но для нас важно обозначить общий смысл метафизической редукции (абстракции) Античности.



мер, лейбницеvской монады) трансцендентальная вещь вообще не чисто формальна, а мыслится Кантом как «субстрат чувственности», который «нельзя обособить от чувственных данных» [A250–1]. Тем самым логическая возможность заменяется Кантом на реальную [трансцендентальную] возможность, а материя не исключается совсем, а заменяется на трансцендентальную материю.

Вместе с тем кантовская вещь вообще, хотя и определяется как «высшее понятие трансцендентальной философии», однако она для Канта «не имеет особо важного значения» [B346] и, по сути, им не развивается. Вещь вообще выступает лишь как первая, необходимая с методологической точки зрения, фаза кантовского движения к концепту вещи–спс и, поэтому, не случайно, что Кант для характеристики [трансцендентальной] деятельности рассудка использует «сдвоенное» выражение «вещи вообще и вещи самим по себе» [B298 и др.], подчеркивая тем самым концептуальную [динамическую] близость понятий вещи вообще и вещи–спс.

Главная новизна (специфика) кантовского трансцендентализма проявляется на следующих — реализационных — фазах трансцендентальной «динамики», первой из которых выступает переход от [концепта] вещи вообще к [концепту] трансцендентальному предмету/объекту, а второй — переход от [концепта] трансцендентального предмета к концепту ноумена, играющих важную роль в философии Канта. Коротко остановимся на каждом из этих переходов (resp. концептах).

Важнейшая функция концепта трансцендентального предмета/объекта<sup>48</sup> (ТО) — единение и опредмечивание (объективация) воспринятого/схваченного чувственного многообразия, поскольку мы «вносим синтетическое единство в многообразное [содержание] созерцаний» [A105] посредством «представления о предмете = X» [A104–5], вследствие чего нам является не просто чувственное многообразие, а схваченное [в] и синтезированное в единство предмет и «благодаря которому все данное в созерцании объединяется в понятие об объекте» [B139].

<sup>48</sup> Кант синонимично использует выражения «трансцендентальный предмет» и «трансцендентальный объект».

Тем самым на итоговой схеме ниже *ТО* должен располагаться правее *предмета вообще*, ближе к *ноумену*. При этом он коррелирует с *явлением* на эмпирическом уровне. Однако в ряде мест *Критики* Кант, фактически, отождествляет *трансцендентальный предмет* (как «нечто = X») [A250; см. A105, A109]) и *вещь вообще*<sup>49</sup>. Поэтому характеристики из [A250–1] и были приписаны кантовской *вещи вообще* с учетом перехода кантовского концепта *вещи вообще* в *ТО*, их сходства.

Заключительным членом в кантовском ряду предметностей выступает *ноумен*. На диаграмме он соотносится с *феноменом* (на эмпирическом уровне), поскольку Кант вводит концепт *ноумена* в гл. «Об основании различения всех предметов вообще на *phaenomena* и *noumena*» [A235–260/B294–B316]<sup>50</sup> контрарным по отношению к *феномену* образом. Важность этого концепта, в свете нашего обсуждения, состоит в том, что концепт *ноумена* в *Критике* напрямую соотносится с *вещью-сис* (во втором — ноуменальном — смысле): см., например, цитату из [B306] выше. Общий смысл концепта достаточно прозрачен, так как само название «*ноумен*» указывает на то, что это уже не *предмет* (вещь), а *понятие* о предмете. Конечно, *ноумен* (например, идея красоты) может стать предметом мысли, если мы, например, будем думать о его содержании, т.е. предметом второго порядка (ср. с *интенциональным предметом* феноменологии), но *ноумен*

---

<sup>49</sup> См., например, [B126] и др. В [B236] Кант говорит о «*трансцендентальном значении своего понятия о предмете*» как еще одной кальке *трансцендентального предмета*. Здесь интересен [A250–1]: в [A250] Кант говорит о *трансцендентальном объекте* или «[некотором] нечто = X», а заканчивает свое рассуждение в [A251], говоря о *предмете вообще*: «Следовательно, этот объект вовсе не предмет познания сам по себе, а только представление о явлениях в виде понятия о *предмете вообще*, определяемом посредством многообразного в явлении» (курсив мой. — К.С.).

<sup>50</sup> Заметим, что эта глава (прежде всего, ее средняя часть [A249–253/B306–B309]) подверглась существенной переработке во 2-м изд. *Критики*, причем как раз в части кантовского учения о *ноуменах*.

не является предметом в обычном (эмпирическом) смысле<sup>51</sup>, не существует в качестве пространственной (физической) вещи/тела; если угодно, то ноумен — это квази-предмет (чистой мысли, а не созерцания). Кант говорит об этом неоднократно в своих *Рефлексиях*, *Критике*, *Прологоменах* и *Opus postumum*. Ограничимся в этой связи здесь одним важным кантовским пассажем из Refl. 5554<sup>52</sup>:

Ноумен, по существу, означает всегда одно и то же, а именно, трансцендентальный объект чувственного созерцания [*Anschauung*] (Тем не менее это не реальный объект или данная вещь, а понятие, в отношении которого явления обладают единством), так как последнему все же должно что-нибудь соответствовать, при том, что мы не знаем ничего другого, кроме его [трансцендентального объекта или ноумена —?] явления (Refl, 5554, [AA18: 230]; вставка и подчеркивание мои. — К.С.).

Как видно из этого пассажа (см. также [A288/B344–5], [A358]) Кант концептуально отождествляет понятия «ноумена» и «трансцендентального объекта», хотя в других фрагментах *Критики* (из 1-го изд.) говорит о том, что *трансцендентальный предмет* как феноменальный «субстрат чувственности» он дополняет рассудочными ноуменами [A250–1] и даже то, что «[трансцендентальный объект] не может называться *ноуменом*, т.к. я не знаю, что, но есть сам по себе...» [A253]. Тем не менее, противоречия здесь не возникает, поскольку в [A288/B344–5] Кант говорит лишь *возможности* рассматривать *ТО* в качестве ноумена в силу его трансцендентального — не-эмпирического, не-чувственного — характера, хотя 100% достаточных оснований для помещения его в область «положительных» ноуменов у нас нет

---

<sup>51</sup> По Канту, предметы даются посредством созерцания, а в случае человеческого ума — посредством *njkmrj* чувственного созерцания. Ноумены (в силу своей интеллигибельности) не могут быть чувственно созерцаемы (воспринимаемы), поэтому ноумены — не предметы (см. кантовское рассуждение Канта в [B306–312] и др.; ср. с: «понятие ноумена не есть понятие объекта» [B344].

<sup>52</sup> Refl. 5554 написана в 1780–1 г. По смыслу она практически совпадает с [A288/B344] *Критики*.

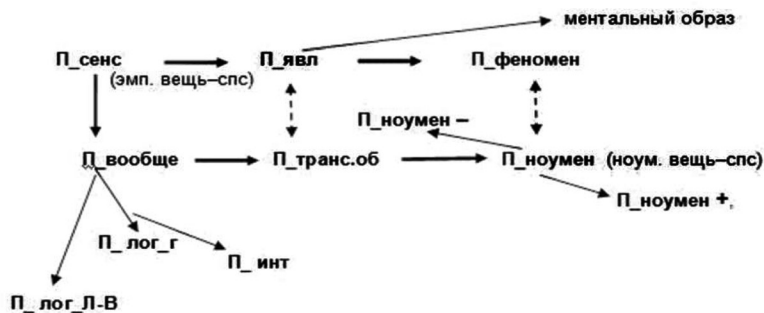
([A253])<sup>53</sup>. Проясняет смысл кантовского понятия «трансцендентальный предмет» фр. [A494/B522], где Кант рассуждает о *не-чувственной (интеллигибельной) причине явлений* и говорит о том, что эту причину (единения чувственного многообразия в единство), по аналогии с феноменальным миром [чувственности], мы можем также мыслить в качестве *объекта* в трансцендентальном смысле, т.е. «назвать [ее] трансцендентальным объектом». Это показывает, что «трансцендентальный объект», как и «ноумен» не является объектом в точном (физическом) смысле слова, оба этих концепта являются абстракциями (от чувственности), или некоторыми абстрактными «(квази-)объектами», т.е. не «реальными объектами или данными вещами, а понятиями» [Ref. 5554]. При этом обратим внимание на то, что постулируемая в 1-м изд. «чувственная составляющая» кантовского *трансцендентального объекта* во 2-м изд. устраняются и *ТО* в большей степени сближается с кантовским *ноуменом*.

Вместе с тем во 2-м изд. Кант вносит существенные коррективы и в свой концепт *ноумена*. Главная из них состоит в том, что теперь (применительно к физическому миру) Кант говорит о *ноумене* [предмете самом по себе] в *негативном смысле* [B307–9], резервируя понятие *ноумена* в *положительном смысле* для области морали (практической философии). Тем самым *трансцендентальный идеализм* Канта в отличие от *трансцендентального реализма*, «не определяет более широкой области предметов» ([B309]), а его понятие *ноумена* (как *вещи самой по себе* [B310]) нужно мыслить ‘*проблематически*’, т.е. *не-предметным* образом не как предмет, а как некоторый мысленный конструкт, или *понятие*. Соответственно, на итоговой диаграмме месторасположение *трансцендентального предмета* и *ноумена* в *негативном смысле* сближаются, а в концептуальном отношении можно говорить об их тождестве, или замене концепта *трансцендентального предмета* концептом *ноумена* в *негативном смысле* во 2-м изд. *Критики*.

---

<sup>53</sup> Заметим, что в 1-м изд. Кант еще не дифференцирует общее понятие «ноумена» на ноумены в негативном и положительном смысле. Это сделано уже позже, во 2-м изд. *Критики* [B307–9].

Представим результаты нашего методологического анализа на следующей диаграмме<sup>54</sup>:



Кантовская вещь–спс представлена здесь в двух своих модусах: *эмпирической* [трансцендентной] *вещью–спс*, соотносимой с «сенсорным (пре-) предметом» **Пс**, и *ноуменальной* [трансцендентальной] *вещью–спс*, представленной здесь тройкой концептов: *вещь вообще* — *трансцендентальный предмет* — *ноумен* (ноумен в негативном смысле). Эту тройку концептов мы, вслед за Бухдалом, трактуем не как набор из трех отдельных концептов, а как *динамически связанную систему концептов*: *вещь вообще*, *трансцендентальный предмет*, *ноумен*, — последние из которых являются последовательными *реализациями* концепта *вещи вообще*, полученного посредством трансцендентальной редукции (абстракции) из первоначальных эмпирических данных. Соответственно, кантовский концепт [ноуменальной] вещи–спс представляет собой понятие «семейного сходства», которое состоит из этой тройки концептов.

В завершении нашего анализа обсудим тему концептуализации кантовской вещи–спс. Кант вводит концепт вещи–спс негативным образом как *отрицание* эмпирической вещи, которая трактуется им как *явление* [вещи]: вещь–спс — не предмет в обычном/эмпирическом смысле. Поэтому смысл вещи–спс остается неопределенным и требует своего уточнения. Среди подходов к пониманию концепта вещи–спс выделим следующие:

<sup>54</sup> *Явление* мы трактуем здесь как *объективное* представление, отличая его от ментальных *представлений*.

- 1) Вещь—спс как *виртуальный объект* [10];
- 2) Понимание трансцендентального предмета в модальности *de dicto*, а не *de re* [11];
- 3) Вещь—спс как *qua-объект* (*qua-object*) [12];
- 4) Возможное понимание вещи—спс как *абстрактного* [*а la* математического] *объекта*<sup>55</sup>;
- 5) Вещь—спс как *интенциональный объект* [15].

[Заметим, что данные подходы неравнозначны (по разным основаниям). Самым радикальным из них выступает №1, который, фактически, отрицает предметный характер вещи—спс, хотя и №2 из них также постулирует некоторый фиктивный характер предмета в модальности *de dicto*. Подходы 2, 3, 4 в той или иной степени используют технику логико-математических формализмов, подходы 1 и 5 сформулированы в более феноменологическом стиле. Некоторые из перечисленных подходов представлены одной концепцией (1, 2, 3), другие, например, трактовка кантовских явлений — многочисленными вариациями. Некоторые из них разработаны в достаточной степени, а, например, подход 4, который кажется перспективным, здесь лишь обозначен, но пока не реализован.]

**Заключение.** Кантовское различие между *явлением* и *вещью самой по себе* является «ключом ко всей тайне [его] метафизики» и предопределяет средний между крайним эмпиризмом и рационализмом путь трансцендентального исследования. С одной стороны, оно задает конструктивистский характер кантовского решения проблемы соответствия, его «коперниканского переворота», или «измененного метод мышления» в метафизике: «мы а priori познаем о вещах [как явлениях] лишь то, что вложено в них нами самими» [ВXVIII]. С другой стороны, постулирование *вещи—самой—по—себе* не позволяет трактовать кантовскую концепцию ни феноменалистски, ни ноуменалистски: эта «предпосылка» выступает гарантом реалистического характера *трансцендентального идеализма* Канта, его совместимости с *эмпирическим реализмом* [A370–1].

<sup>55</sup> Эту линию коротко представим следующим рядом: Г. Фреге – Р. Ингарден – Э. Залта [13] – С. Катречко [14].



## Список литературы:

1. *Кант И.* Критика чистого разума //Кант И. Сочинения в 8-ми тт. Т.3. М.: Чоро, 1994.

2. *Кант И.* Избранные письма //Кант И. Сочинения в 8-ми тт. Т.8. М.: Чоро, 1994. с.463–590.

3. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как *трансцендентальная парадигма* философствования // Кантовский сборник, 2014, №2(48) с.10–25; [https://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/1775/5059/](https://journals.kantiana.ru/kant_collection/1775/5059/)); [см. также: 1) Katrechko S. Transcendentalism as a Special Type of Philosophizing //Papers of the 37th International Wittgenstein Symposium, V.XXII, 2014, pp.147–149; 2) *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как особый тип философского исследования //Философия. Язык. Культура. Вып. 4, с.73–89. СПб.: Алетейя, 2013].

4. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как реалистическая теория опыта/познания (анализ структуры кантовского коперниканского переворота) //Философия и наука: проблемы соотношения. Алёшинские чтения–2016 (7–9.12.2016). М.: РГГУ, 2016 (<https://www.academia.edu/30347748/>). [см. также: *Катречко С.Л.* Ведет ли коперниканский переворот Канта к идеализму? //Вопросы философии, 2017 (*в печати*)].

5. *Катречко С.Л.* Воображение как «деятельная способность синтеза многообразного» в составе познавательной способности //Воображение в свете философских рефлексий. М.: Полиграф–Информ, 2008, с.117–179.

6. *Prichard H.A.* Kant's theory of knowledge. Oxford, 1909.

7. *Jacobi F.H.* Ueber den transzendentalen Idealismus, Appendix to David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, in: Werke, vol.2, 1976, s.291-310 (см.: Якоби Ф.Г. Предисловие, одновременно Введение в собрание философских сочинений автора //Кантовский сборник, 2008, №2(28), с.99–118.

8. *Buchdahl G.* Kant and the Dynamics of Reason: Essays on the Structure of Kant 's Philosophy, Blackwell, 1992.

9. *Buchdahl G. Science and God: The Topology of the Kantian World*, In: *Kant and Contemporary Epistemology* (ed. Paolo Parrini), 1994, Springer, pp.1–25.

10. *Van Cleve J. Problems From Kant*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1999.

11. *Howell R. Kant's First-Critique Theory of the Transcendental Object* // *Dialectica*, V.35, Issue 1, 1981, pp.85–125.

12. *Marshall C. Kant's appearances and things in themselves as qua-objects*, in: *Philosophical Quarterly* Vol.63 (252), 2013, pp.520–545 (see also: *Kit Fine's* theory of qua-object).

13. *Zalta Ed. The Theory of Abstract Objects*, 1999: <https://mally.stanford.edu/theory.html>.

14. *Катречко С.Л. Математика как «работа» с абстрактными объектами: онтолого–трансцендентальный статус математических абстракций* // *Математика и реальность. Труды Московского семинара по фил–фии мат–ки*. М., Изд-во МГУ, 2014; (см. также: *Катречко С.Л. Трансцендентальный анализ математики: конструктивный анализ математической деятельности* // *Кантовский сборник*, 2016, №1(55), с.16–33; *Katrechko S. Transcendental Analysis of Mathematics: the Transcendental Constructivism (Pragmatism) as the Foundation of Mathematics* // *Working papers by Basic Research Programme. Series «Humanities»*, №109, 2015).

15. *Aquila R. Representational Mind: A Study of Kant's Theory of Knowledge*, Indiana University Press, 1983 (см. также: *Aquila R. Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality*, in *Kant*,» *Archiv für Geschichte der Philosophie*», Vol. 61 (1979), pp.293–308; *Aquila R. Hans Vaihinger and Some Recent Intentionalist Readings of Kant*, *Journal of the History of Philosophy*, Vol.41(2003), pp.231–250.



## Кантовский трансцендентальный поворот в философии и современная философия науки (техники)<sup>56</sup>

С.Л. Катречко

В трансцендентальной философии Канта осуществляется *трансцендентальный сдвиг* от изучения предметов (натурализм) к исследованию [трансцендентальных] условий возможности их [априорного] познания [1; А11–2, В25]<sup>57</sup>. Этим полагается новая методологическая стратегия, которую Кант именуется «измененным методом мышления» [ВХVIII, ВХХII], в соответствии с которой «если мы спрашиваем о возможности познания а priori, то исходим не из предмета, а из [трансцендентальных] условий, которые делают его объектом [возможного] познания» ([3, с. 4]; вставки мои – К.С.). Тем самым Кант совершает свой «коперниканский переворот» [ВХХII прим.] и задает *трансцендентальный поворот* в [посткантовской] философии / метафизике [4; 5].

Вместе с тем, если обратиться к дефиниции трансцендентальной философии из 2-го изд. *Критики*: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся вообще не столько предметами, сколько способом [видами] нашего познания предметов, поскольку это познание должно

<sup>56</sup> Текст доклада [draft] на всероссийской научной конференции «Философия науки и техники в России: вызовы информационных технологий», 2–3.06.2017 г., Вологодский государственный университет; <https://conf.vogu35.ru/>. [см. финальный текст доклада в сборнике научных статей конференции: <https://conf.vogu35.ru/sbornik2017.pdf>, с.115 – 117].

<sup>57</sup> Здесь и далее указание на страницы кантовской «Критики чистого разума» (далее – *Критики*) будем давать в стандартной международной пагинации [А (1-е изд.) // В (2-е изд.)].

быть возможным а priori» ([B25]; вставка в квадратных скобках моя – К.С.), то можно говорить не только о новой – трансцендентальной – метафизике, но и о кантовской *философии* (теории) *науки*, связанной с более прикладным изучением отдельных *видов* познания, прежде всего физики и математики, образующих концептуальное основание современного – *физико-математического* – естествознания<sup>58</sup>.

В этом смысле кантовская «[трансцендентальная] теория опыта» является, по сути, первой концепцией в истории мысли Нового времени (как периода возникновения современной науки, «времени картины мира» [М. Хайдеггер]) *философии и методологии науки* [техники], как она понимается в настоящее время [6].

По сути, современная [*пост-позитивистская* и *аналитическая*] философия науки во многом использует и развивает основополагающие интуиции трансцендентализма (трансцендентальной теории опыта или опытного знания). Так, Р. Карнап говорит о наличии в структуре знания априорного «языкового каркаса», а Д. Дэвидсон — о «концептуальной схеме»; У. Селларс развивает *a la* кантовскую критику «мифа Данного», а Х. Патнэм — *внутренний реализм*, который является прямым наследником кантовской концепции [7, с. 105–124]. Ограничимся здесь лишь этими мыслителями, хотя, конечно, влияние кантовской трансцендентальной теории опыта, которая выступает новым «типом дискурса» (М. Фуко), на современную философию и методологию науки и техники значительно шире (см. ниже).

Более того, современная мысль, опираясь на кантовский тезис «мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [BХVIII], считает Канта если не родоначальником, то важным предшественником *эпистемологического конструктивизма* (Ж. Пиаже), суть которого можно выразить следующим тезисом: «мы сами конструируем реальность»<sup>59</sup>. В этой связи обратим внимание на кантовский

<sup>58</sup> Развитой Кантом в «Критике чистого разума», «Метафизические начала естествознания», *Opus Postumum*.

<sup>59</sup> См., например: [http://en.wikipedia.org/wiki/Constructivist\\_epistemology](http://en.wikipedia.org/wiki/Constructivist_epistemology), а также обзор конструктивизма в [8].

«коперниканский переворот»<sup>60</sup>, в рамках которого Кант *изменяет* соотношение между данными в опыте вещами и имеющимися у нас априорными инструментами познания (resp. «способом познания»): вещи не *даются* в опыте (наивный эмпиризм), а *задаются* нами (конструктивизм), то есть должны *сообразовываться* с априорными формами нашего ума. Если же говорить в общем, то Кант изменяет отношение между природным и техническим, между *фюзисом* и *технэ*, отдавая предпочтению последнему: кантовский *трансцендентальный конструктивизм* — это метафизика эпохи научно-технической революции, господства *эксперимента* и *техники*. Среди представителей конструктивизма можно найти как прямых наследников кантовского трансцендентализма, к которым относятся, например, *эрлагенская школа конструктивизма* (Г. Динглер, П. Лоренцен), концепция *интерпретационного конструктивизма* Х. Ленка (см. также книгу Н. Гудмена «Способы создания миров») и др., так и сторонников более радикальных версий, к которым относятся *радикальный конструктивизм* (Э. Глазерсфельд, У. Матурана, Ф. Варела и др.) и *социальный конструктивизм* (Н. Луман, Дж. Серль и др.).

При этом самого Канта вряд ли можно считать *антиреалистом*, поскольку его трансцендентальный идеализм совместим с *эмпирическим реализмом* [А370–1]. Его реализм связан с тем, что он признает существование вещей—спс, которые до всякого конструирования со стороны рассудка аффицируют нашу чувственность. Поэтому трансцендентализм Канта точнее определить как *минимальный реализм* [9, 10]<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> В основе «коперниканского переворота» лежит определяющее для трансцендентализма [трансцендентальное] различие «*вещь—спс vs. явление*» или переход к концептуальной триаде «*вещь—сама-по-себе – явление – представление*» как еще один «метафизический модуль» *трансцендентальный сдвига/поворота*.

<sup>61</sup> Реалистическая трактовка трансцендентализма Канта представлена в работах А. Коллинза, В. Рёда, Р. Хорстманна, Р. Абелы, К. Вестфаля, Г. Берда и др. Последняя среди них — книга Л. Эллайс 2015 г. [10].

Кантовский трансцендентализм как исследование возможности нашего «[априорного] способа познания» следует понимать не *субъективно–психологически* (субъективная дедукция; [АХVII]) в качестве анализа наших познавательных способностей (И. Ламберт) и/или решения проблемы (эпи) генезиса априорных представлений (И. Тетенс)<sup>62</sup>, а *когнитивно–семантически* как решение проблемы *объективности* априорных представлений, то есть возможности их использования в опыте. Об этом Кант пишет в своем знаменитом письме к Г. Герцу (21.02.1772), где он впервые излагает замысел «Критики чистого разума» и определяет главную задачу трансцендентальной философии как разрешение трансцендентальной *семантической проблемы соответствия*: «Продумывая теоретическую часть... я заметил, что я... упустил из виду и что в действительности составляет ключ ко всей тайне метафизики... Я поставил перед собой вопрос: *на чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?*» [2, с. 487]<sup>63</sup>. Тем самым Кант отдает приоритет *объективной дедукции* [А ХVII], призванной обосновать *объективную значимость* [применимости в опыте] априорных принципов как «*объективных оснований возможности опыта*» [В126].

В концептуальном отношении кантовский *прикладной трансцендентализм* (как теория опыта)<sup>64</sup> связан с анализом видов нашего «способа познания», или типов *предметно-*

<sup>62</sup> Ср. с кантовскими замечаниями: «Я занимаюсь не эволюцией понятий, как Тетенс (все действия, посредством которых создаются понятия), не анализом, как Ламберт, а только их объективной значимостью» [Refl. 231] и «Тетенс исследует понятия чистого рассудка субъективно (человеческая природа), я – объективно. Его анализ – эмпирический, мой – трансцендентальный» [Refl. 230].

<sup>63</sup> Заметим, что «главный трансцендентальный вопрос» (*Пролегомены*) о возможности синтетических суждений априори является синтаксическим модусом этой трансцендентальной [семантической] проблемы, где роль предмета выполняет субъект, а роль представления – предикат априорно-синтетического суждения.

<sup>64</sup> Модус прикладного трансцендентализма (как анализ разных видов познания) развивается нами в [11-14].

го познания, каковыми выступают содержательное *естествознание*<sup>65</sup> и формальная *математика*<sup>66</sup>. При этом «способ познания» (в общем) понимается Кантом как некоторая система познавательных способностей, «двумя основными стволами... [которого являются] чувственность и рассудок» [B30], а интересующее нас *предметное познание* имеет, по Канту, *интуитивно-дискурсивный* характер, то есть представляет собой синтез чувственных созерцаний (интуиций) и рассудочных понятий. Специфика соответствующего вида предметного познания предопределяется соотношением чувственности и рассудка. Для первого типа, примером которого, по Канту, выступает *естествознание*, познание начинается с *чувственного созерцания*, которое впоследствии осмысливается рассудком с помощью понятий: рассудок «распознает» в образе то или иное понятие. Для второго типа, примером которого, по Канту, выступает [чистая] математика, познание есть «*конструирование* [конструкция из] *понятий*» [B741], что предполагает соотнесение (конструирование) первоначально вводимых понятий с «общезначимыми созерцаниями», каковыми являются кантовские *схемы*. Для первого типа познания его предметный характер обеспечивается посредством [эмпирического] *эксперимента*; для второго типа познания — посредством «мысленного эксперимента», к каковым относятся процедуры *вычисления, построения и доказательства*<sup>67</sup>. При этом Кант говорит о необходимости ограничения использования в познании (математике и математизированном естествознании) спекулятивных конструкций рассудка, так называемых «монстров

---

<sup>65</sup> К этому же типу (по основанию содержательности) относится и *гуманитарное знание*, хотя Кант, в силу неразвитости в его время гуманитарных наук, трансцендентального анализа гуманитарного знания не дает.

<sup>66</sup> К этому же типу можно отнести и современные *формальные науки* (логика, лингвистика).

<sup>67</sup> В случае более развитых / сложных (опосредованных) познавательных практик, например, в современной квантовой механике, роль созерцания может выполнять кантовское *косвенное явление* из *Opus postumum*.

разума» (поскольку «мысли без [интуитивного] содержания пусты» [В75]) и требует соотнесения рассудочно–дискурсивных понятий как «действий чистого мышления» [В81] с соответствующим чувственным созерцанием, то есть схемой как «конструкцией из понятий» [В781], развивая тем самым «теорию опыта» (философию науки) как *трансцендентальный конструктивизм (прагматизма)* [12; 13]. В этом смысле кантовский *трансцендентальный конструктивизм* может рассматриваться как программа обоснования математики [14] и других формальных наук.

В заключение отметим еще одну интересную особенность кантовского подхода. Она связана с тем, что предлагаемое Кантом трансцендентальный анализ (по)знания является не психологическим, *когнитивно–информационным*. Канта интересуют не психологические, а информационные процессы «способа познания». Так, например, наши органы чувств Кант рассматривает как устройства *ввода информации*, а рассудок и способность суждения — как устройства ее переработки<sup>68</sup>. В этом смысле кантовская концепция человеческого ума может рассматриваться в качестве перспективной базовой модели для разработок в области *computer science* и «искусственного интеллекта» и заменить собой широко используемую сейчас в моделировании мышления (сознания) человека, но уже устаревшую аристотелевскую концепцию ума (мышления)<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> С учетом априоризма Канта, то есть с учетом наличия в нашем уме «образцов» – априорных форм (ср. с принципом работы программ «распознавания образов» типа FineReader). Когнитивно-информационную интерпретацию трансцендентализма Канта развивается, например, в [15].

<sup>69</sup> См. наши работы на эту тему: [16–18].

## Список литературы:

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 8-ми тт. Т. 3 / И. Кант. – М.: Чоро, 1994.
2. *Кант И.* Избранные письма // Кант И. Сочинения в 8-ми тт. Т. 8 / И. Кант. – М.: Чоро, 1994. с.463–590.
3. *Gideon A.* Der Begriff Transscendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft. – Marburgh, 1903.
4. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как *трансцендентальная парадигма* философствования / С.Л. Катречко // Кантовский сборник. – 2014. – №2(48). С.10–25. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://journals.kantiana.ru/kant-collection/1775/5059>; [см. также: *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как особый тип философского исследования // Философия. Язык. Культура. Вып. 4, с.73–89. СПб.: Алетейя].
5. *Katrchko S.L.* Transcendentalism as a Special Type of Philosophizing / S.L. Katrchko // Papers of the 37-th International Wittgenstein Symposium, V. XXII. 2014. – P. 147–149.
6. *Хакинг Я.* Представление и вмешательство / Я. Хакинг. – М.: Логос, 1998. – 296 с.
7. *Катречко С.Л.* Трансцендентальная теория опыта и современная философия науки / С.Л. Катречко // Кантовский сборник. – 2012(в). – №2(42). – С.22–35.
8. *Лекторский В.А.* Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии / В.А. Лекторский // Вопросы философии, 2005, №8. С.10–25.
9. *Катречко С.Л.* Трансцендентализм Канта как реалистическая теория опыта / познания (анализ структуры кантовского коперниканского переворота) // Философия и наука: проблемы соотнесения. Алёшинские чтения – 2016: материалы междунар. конф. Москва, 7–9.12.2016. – М.: РГГУ, 2016. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.academia.edu/30347748>; [см. также: *Катречко С.Л.* Ведет ли коперниканский переворот Канта к идеализму? // Вопросы философии, 2017 (в печати)].



10. *Allais L.*, Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism / L. Allais. – Oxford University Press Uk.

11. *Катречко С.Л.* Трансцендентальный метод и современное естествознание / С.Л. Катречко, Модели рассуждений – 2: Аргументация и рациональность. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008. – С. 186–204.

12. *Катречко С.Л.* Трансцендентальный анализ математической деятельности: абстрактные (математические) объекты, конструкции и доказательства //Доказательство: очевидность, достоверность и убедительность в математике, М., КД «ЛИБРОКОМ», 2014. – С.86–120; + *Катречко С.Л.* Математика как «работа» с абстрактными объектами: онтолого– трансцендентальный статус математических абстракций / С.Л. Катречко // Математика и реальность. Труды Московского семинара по философии математики. – М., Изд-во Московского университета, 2014. – С. 421–452; [см. также мои более ранние работы: 1) Катречко С.Л. Моделирование рассуждений в математике: трансцендентальный подход //Модели рассуждений – 1: Логика и аргументация. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2007. с.63–90; 2) Катречко С.Л. Трансцендентальная философия математики //Вестник Московского университета. Серия 7 «Философия», № 2, 2008. М: Изд-во МГУ, 2008. с.88–106].

13. *Катречко С.Л.* Трансцендентальный анализ математики: абстрактная природа математического знания //Кантовский сборник, 2015, №2(52), с. 16–31. – часть 1 [Электронный ресурс]. – URL: (<http://kant-online.ru/?p=3172>); + *Катречко, С.Л.* Трансцендентальный анализ математики: конструктивный анализ математической деятельности / С.Л. Катречко // Кантовский сборник. – 2016. – №1(55). – С.16–33. часть 2 – [Электронный ресурс]. – URL: <http://kant-online.ru/?p=3322>; [см. также: *Katrchko Serguei* Transcendental Analysis of Mathematics: the Transcendental Constructivism (Pragmatism) as the Foundation of Mathematics //Working papers by Basic Research Programme. Series HUM «Humanities» (препринт НИУ ВШЭ), №109, ноябрь 2015]].



14. *Катречко С.Л.* Трансцендентальная аргументация Канта и гипотетико-дедуктивная модель научного исследования Поппера – Гемпеля // Рацио.ru. – 2015. – Вып. 14. – [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.kantiana.ru/ratio/issues/4122>.

15. *Falkenstein, L.* Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic (Toronto Studies in Philosophy), University of Toronto Press, 1995.

16. *Катречко С.Л.* Кантовская концепция сознания (познания) как модель «искусственного интеллекта» / С.Л. Катречко // Новое в искусственном интеллекте. Методологические и теоретические вопросы / ред. Д.И. Дубровский, В.А. Лекторский. – М.: ИИнтелЛЛ, 2005. – С.137– 140; [см. также: *Катречко С.Л.* О соотношении искусственного и естественного интеллекта //Новое в искусственном интеллекте. М.: ИИнтелЛЛ, 2017 (в печати)].

17. *Катречко С.Л.* Проблема сознания как философская проблема // Философия сознания: Аналитическая традиция. Третьи Грязновские чтения. – М.: «Современные тетради», 2009. – С.128–134.

18. *Катречко С.Л.* Переход от индивидуального сознания к пост-сознанию в эпоху Интернет: к концепции виртуального человека // Человек в технической среде: сборник научных статей / под ред. Н.А. Ястреб. – Вып. 2. – Вологда: Вологодский государственный университет, 2015. С.47–50.

## **Философские проблемы изучения психики: трансцендентальная перспектива**

**В.В. Козлов**

Созерцание на тему этого сборника привело к воспоминаниям почти полувековой давности, когда я в юности был уверен, что буду философом, который мыслит жизнь из состояния невовлеченности ума и знает, что такое душа, смысл существования человека, одиночество и смерть.

Начитавшийся Ницше, Достоевского и Энгельса в те времена я точно представлял, что философ - это свободное ремесло одиноких и трагических людей, которые занимаются пониманием себя. Как это ни странно, во многом мнение это не сильно изменилось, разве что трагизма стало меньше, больше комизма. В последние годы уже нахожу много оттенков смешного в предметах философии и психологии.

Тема, заявленная в сборнике, существует в предметной области утончённой рефлексии человека уже две с половиной тысячелетия, возбуждая все новые поколения умов к пониманию [14, 17].

Является ли проблема изучения психики в современной культуре философской? Ответ на этот вопрос у многих психологов, нейропсихологов, психофизиологов, психофармакологов, психогенетиков и многих других представителей разных отраслей психологии будет отрицательным. Одновременно следует признать, что сами философские проблемы изучения психики не только были изначально философскими, но они и в настоящий момент являются философскими, особенно в предметной области универсалий (от лат. *universalis* общий - общие понятия).

Именно в рефлексивном дискурсе универсалий, на наш взгляд, мы можем обнаружить трансцендентальную перспективу в философском анализе психики.

Трансцендентальное (от лат. Transcendens - выходящий за пределы) - связывающее части содержания, находящиеся по разные стороны некоторого предела. В психологическом отношении мы можем поставить проблему – какие содержания психического связываются, соприкасаются, интегрируются из разных сторон некоторого предела.

В строгом философском смысле «трансцендентность» означает пребывание за пределами возможного опыта (запредельность) и является исходом, результатом трансцендирования [21].

В психологическом отношении трансцендирование времени, пространства, Эго-самосознания, трансцендентная феноменология (звучит, с одной стороны, абсурдно) имеет строго психологическое содержание и обозначается последние 100 с лишним лет трансперсональным измерением психики и изучается трансперсональной психологией [5, 6, 9, 11]. Одновременно, если мы «трансцендентальность» будем мыслить как имеющее отношение к познанию и к условиям нашего опыта, то мы можем предположить существование основ, предустановок, интенций трансцендирования в самой психической организации.

Трансцендентальное, в соответствии с философским дискурсом, в отличие от трансцендентного, имманентно нашему сознанию и матрично встроено в наше сознание, однако оно не подлежит наблюдению. В качестве примера в философии И. Канта приводятся универсалии пространства и времени, которые характеризуют не столько мир, сколько нашу способность воспринимать мир, структурировать реальность, наше бытие. И эти способности «встроены» в нашу психическую организацию и имманентно ей присущи, являются неотъемлемым свойством активности человеческого сознания, проявлением и качеством самой природы сознания.

Одновременно эти «неотъемлемые свойства активности человеческого сознания» хотя и фактуальны, они есть, они существуют, бытийны и все время присутствуют в психиче-

ском способе структурирования реальности, они не подлежат эмпирическому исследованию. И при этом само мышление времени невозможно для сознания вне пространства, а пространство немислимо вне времени, и универсалия едина – пространство-время.

Проблема нахождения первоосновы психического древняя, как сам мир и Бог. И сама первооснова психического находится за и до пределов мира и Бога, т.к. и то и другое продукты сознания [11, 18].

В этой ситуации самое лёгкое и, может быть, даже самое мудрое в прорисовывании трансцендентальной перспективы в философском анализе психики согласиться с Дамо, основателем чань-буддизма. В каноническом тексте «Рассуждения Бодхидхармы об отсутствии сердца» сказано: «Принцип (ли) можно выразить, и не говоря ничего - ведь Великое Дао не имеет ни формы, ни деяний.» [21,23].

И если впасть в ересь «деяния не деяния» даосизма или шуньятю чань в оппозиции европейского активного смыслообразующего феноменологического начала сознания, то мы странным образом обнаруживаем себя в реальности «отсутствующего» или «реальности до отражения». Эту реальность известный психолог Рубен Нагдян обозначил *реальностью Миракяна* [29]. В этом локусе мышления вспоминается текст из Упанишад: «Не пусто оно, но видится пустым, и превосходит пустоту, не мысль, не мыслящий и не мыслимое, но то, о чём только и следует мыслить».

Р. Нагдян пишет: «Но даже «невооружённым глазом» видно, что А.И. Миракян обращается к метафизическому способу рассуждений. Ведь употребляемые им понятия «трансцендентальная психология», «реальность отсутствующего», «ничто», «глобальность», «порождающий процесс», «единое», «непрерывность», лежащие в основе философской части его концепции, являются метафизическими понятиями, потому что соответствующие им сущности не даны в непосредственном опыте человека, относятся к области сверхчувственного и не поддаются эмпирической проверке. А это значит, что мы имеем дело с фактом становления новой психологической парадигмы, потому что эта концепция,

в отличие от других психологических теорий, начинается не с выделения психологических единиц анализа, представляющих собой элементарные явления или процессуальные акты психической, уже отражённой, реальности, а с метафизических предпосылок об особенностях существования бытия, могущих привести к порождению феноменов психического отражения» [30].

Что касается метафизики («первая философия», по Аристотелю, - есть умозрительное учение о первопричинах и первоначалах, о сущем как сущем [3]), то ее роль в психологии не оценена адекватно в психологии. М.К. Мамардашвили определял метафизику «...как совокупность утверждений (или теорию), учение обо всем, что носит сверхопытный, сверхфизический характер» [25].

Свои метафизические рассуждения А.И. Миракян формулирует из материалистических позиций «В качестве *первой* исходной особенности материи, можно взять как ее объективную дискретность, так и ее объективную единость в их диалектическом соотношении, которое заключается в том, что независимо от нашего непосредственно-чувственного и опосредствованно-познавательного отражения или уровня знания, материя, или материальность, состоит из бесконечного многообразия форм..., которые в природе по своим внутренним законам образуют пространственно-временные, энергетически-дискретные формы. Но вместе с этим, как границы их дискретности, так и определённости их форм, вне нашего отражения, т.е. вне выделения и сопоставления этих форм и составления определённых соотношений, представляют нерасчленённую единость» [28, с.36]. «*Вторая* особенность материи заключается в распадении и порождении форм: что обусловлено диалектически противоположными тенденциями к самосохранению дискретных форм и к их разрушению, приводящему к единости» (там же, с.37). «В качестве *третьей* особенности материальности можно взять ее структурно-процессуальную особенность образования и разрушения отношений между дискретными формами материи или гомогенными формами внутри более общей формы» (там же). «*Четвертая* объективная особенность

материи – ее пространственно-временная анизотропность и гомогенность, которые связаны с пространственно-временными свойствами материи и с осуществлением дискретно-единых распадающихся и порождающихся ее форм» (там же). Как объясняет Р. Нагдян: «И далее, основываясь на этих теоретически предполагаемых особенностях материи, существующих вне (или до) восприятия человека, А.И. Миракян выводит принципы психического отражения. Таким образом, чтобы объяснить закономерности психического отражения, А.И. Миракян переходит из «реальности присутствующего» в «реальность отсутствующего» и формулирует ее особенности на «языке» этой же реальности [30].

Характеризуя эту картину мира, А.И. Миракян пишет: «По отношению к ещё не свершившемуся акту отражения (ещё нереализованной возможности отражения) принимаемое нами бесконечное многообразие материальных форм материи предстаёт в нерасчленённом, однородном виде, как некоторая гомогенность или глобальность. Понятие глобальности здесь вводится для того, чтобы дать представление о неотраженности и указать на ограниченность возможностей отражения в отношении того, что отражается. Объекты и их свойства как психические формы по логике процесса отражения как формопорождения ещё только должны становиться, образоваться, т.е. породиться в процессе отражения, который можно трактовать как процесс упорядочивания глобальности, направленный в целом на самосохранение формы и адекватности функционирования живой системы в окружающей среде» [28, с.39-40].

Из приведённой цитаты Р. Нагдян сделал несколько важных выводов, влияющих на наши представления о мире. Во-первых, в реальности, относящейся к области «ещё нереализованной возможности отражения», то есть в реальности, существующей до отражения, нет объектов с их свойствами, а есть материальные формы, составляющие нерасчленённую глобальность. Во-вторых, объекты и их свойства появляются как продукты процесса формопорождения, то есть уже как психические явления, показывая этим, что реальность, воспринимаемая человеком, есть не что иное,

как порожденные им же самим образы, ощущения, представления и т.д. В-третьих, заметим, что речь идёт не об отражении, а о формопорождении, чем подчёркивается мысль о порождении нового, не имеющего сходства (аналога, копии, подобия и тем более тождества) с «отражаемым», тем самым снимая вопрос об адекватности отражения действительности в традиционном смысле этого понятия, как соответствия образа объекту, находящемуся вне субъекта. И, в-четвертых, А.И. Миракян предпочитает говорить не об адекватности отражения, а об адекватности функционирования [30].

Как известно, умозрительные учения о первопричинах и первоначалах, о сущем как сущем были в большом количестве сформированы и до Аристотеля, и после. На мой взгляд, в любую эпоху существуют тысячи и тысячи человек, которые, обладая или совсем не обладая интеллектуальной избыточностью, обращаются к предельным проблемам человеческого существования и претендуют в своём понимании на ясность.

А если метафизику обозначать как опыт «сверхопытного, сверхфизического характера», то основная масса людей существуют именно в таком опыте, и их индивидуальное свободное сознание их купается в текстах и символах, которые к реальности имеют мало отношения.

Конечно, если мы будем осмысливать метафизику как знание-переживание трансперсональное, сверхопытное за пределами самосознания, Эго, то мы должны признать, что встречается оно достаточно редко и связан с визионерским опытом.

В философии существование души и бесконечного мира вечных идей («эйдосов», трансцендентных по отношению ко времени и пространству) было личным переживанием великого философа, последнего энциклопедиста Платона. В диалоге «Федон», содержатся следующие слова: «Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, «много тирсоносцев, да мало вакхантов», и «вакханты» здесь, на мой взгляд, не кто иной, как только истинные философы. Одним из них старался стать и я – всю жизнь, всеми силами, ничего не упуская. Верно ли я старался и чего мы достигли, мы узнаем точно,

если то будет угодно богу, когда придём в Аид. Ждать осталось недолго, сколько я понимаю» ...

Элевсинские мистерии, в которых Платон принимал участие, проходили в Элевсине, располагавшемся в 20 км от Афин.

Там, в храме Деметры, участники выпивали настойку – кикеон – в составе которой были ячмень, мята и вода. Многие убеждены, что кикеон содержал также и психотропный ингредиент. Ведутся широкие споры о том, что это было за вещество, но мало кто сомневается в его галлюциногенности. Выдающийся химик доктор Альберт Хофман предположил, что психоделический эффект кикеона был обусловлен паразитом ячменя, спорыньей (из него был выделен ЛСД) [21].

В затемнённом храме участники должны были воскликнуть: «Я постился, япил кикеон». В диалоге «Федр» Платон даёт точное описание своего психоделического опыта: «Мы вместе со счастливым сонмом видели блаженное зрелище, одни – следуя за Зевсом, а другие – за кем-нибудь другим из богов, и приобщались к таинствам, которые можно по праву назвать самыми блаженными с и которые мы совершали [...] Допущенные к видениям непорочным, простым, неколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами и ещё не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую не можем сбросить, как улитка – свой домик».

30-летний опыт эмпирической работы с изменёнными состояниями сознания автору этой статьи позволяет описание Платона идентифицировать с ординарным психоделическим путешествием. Но во отличие от миллионов путешествий в это трансцендентное пространства других людей, это путешествие имело глобальные последствия для человеческой цивилизации.

Вне сомнения, Платон был гением по своей потенциальности и реализации. Но, на наш взгляд, именно мистерии в храме Деметры и кикеон были катализатором его пробуждения и его индивидуального психологического переживания космоса, полного божественного смысла, являющего собой



единство идей, вечных, нетленных и пребывающих в своей лучезарной красоте. В этом переживании мир по природе двойствен: в нем различается видимый мир изменчивых предметов и невидимый мир идей. Мир идей являет собой истинное бытие, а конкретные, чувственно воспринимаемые вещи – нечто среднее между бытием и небытием: они только тени идей, их слабые копии.

В идеях обобщена вся космическая жизнь: они обладают регулятивной энергичностью и управляют Вселенной. Им свойственна регулятивная и формообразующая сила; они – вечные образцы, парадигмы (от греч. *παράδειγμα* – образец), по которым из бесформенной и текучей материи организуется все множество реальных вещей, в том числе и человек. Платон трактовал идеи как некие божественные сущности. Они мыслились как целевые причины, заряженные энергией устремления, при этом между ними существуют отношения координации и подчинения [1].

Для Платона душа человека до его рождения пребывает в царстве чистой мысли и красоты. Затем она попадает на грешную землю, где, временно находится в человеческом теле, как узник в темнице. Появившись на свет, она уже знает все, что нужно знать. Она сама избирает свой жребий, ей уже как бы предназначена своя участь, судьба. Душа, по Платону – бессмертная сущность, в ней различаются три части: разумная, обращённая к идеям; пылкая, аффективно-волевая; чувственная, движимая страстями, или вождедеющая. Разумная часть души – основа добродетели и мудрости, пылкая – мужества; преодоление же чувственности есть добродетель благоразумия. Как и для Космоса в целом, источник гармонии есть мировой разум, сила, способная адекватно мыслить самое себя, являясь вместе с тем активным началом, кормчим души, управляющим телом, которое само по себе лишено способности к движению. В процессе мышления душа активна, внутренне противоречива, диалогична и рефлексивна [1,21].

По мысли и внутреннему психологическому переживанию Платона, высшее благо (идея блага, а она выше всего) пребывает вне мира. Стало быть, и высшая цель

нравственности находится в сверхчувственном мире. Ведь душа получила своё начало не в земном, а в высшем мире. И облечённая в земную плоть, она обретает множество всякого рода зол, страданий. По Платону, чувственный мир несовершенен – он полон беспорядка. Задача же человека в том, чтобы возвыситься над ним и всеми силами души стремиться к уподоблению Богу, который не соприкасается ни с чем злым; в том, чтобы освободить душу от всего телесного, сосредоточить ее на себе, на внутреннем мире умозрения и иметь дело только с истинным и вечным. Как писал Платон: «Всякая душа бессмертна. Ведь вечнодвижущееся бессмертно. А у того, что сообщает движение другому и приводится в движение другим, это движение прерывается, а значит, прерывается и жизнь. Только то, что движет само себя, раз оно не убывает, никогда не перестаёт и двигаться, и служить источником и началом движения для всего остального, что движется... Каждое тело, движимое извне, – неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, – одушевлено, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна» («Федр»).

В «объективном идеализме» Платона явное расщепление: мира души субъекта (индивидуальной психической реальности) и «царства чистой мысли и красоты» - мира вечных идей. Эта ошибка совершалась и совершается миллионами людей, которые занимались и занимаются духовным развитием и поиском пробуждения, просветления, растворения в Боге (Аллахе, Брахме, Яхве и др.), или путешествуя к духам.

Сакрализация, освящение объектов, которые встречаются в процессе визионерских опытов в изменённом состоянии сознания и придание им «сверхчувственного», сверхопытно-го» характера, создала сонм Богов и многоликий мир Сатаны.

Платон не понял, что он в Храме Деметры «Допущенный к видениям непорочным, простым, неколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые сами» никем не допускался к этим видениям кроме **себя**, и «чистые сами» является хоть и блаженным, но **его** индивидуально-психоло-

гическим переживанием, а «мы» - невинной проекцией своего состояния на других адептов духовного путешествия.

И мир Бога, мир вечных идей, хотя и переживался им как внешняя реальность, являлся чистым продуктом его сознания. Пусть переживаемого внетелесным «чистым» сознанием Платона, но сознанием.

Одно радуется: «Верно ли я старался и чего мы достигли, мы узнаем точно, если то будет угодно богу, когда придём в Аид». Он сомневался. Это родное и близкое чувство для всех европейцев. Думаю, для меня и для читателей тоже.

Так, то не так важно, как человек мыслит реальность и через какие линзы-очки он смотрит на неё и оценивает – мифологически-теологически, философско-метафизически, научно-эмпирически, или, как это происходит с основной массой современных людей – одновременно «надевая» все три. Важно, что он сомневается и не удовлетворён. Актуализируя и опредмечивая тему «Философские проблемы изучения психики: трансцендентальная перспектива» мы изначально должны учитывать это экзистенциальное и инвариантное отношение человека любому знанию и пониманию, к любому нарративу. В начале любого акта объективации в процессе рефлексии стоит великий страж самосознания - Сомнение.

Проблема не в том, что все чтят Декарта с его: «Сомневайся во всём» - «*Dubito, ergo cogito, ergo sum*» («Я сомневаюсь, следовательно, я мыслю, и, следовательно, я есмь»). Сомнение является не только стражем самосознания, но и основной силой, которая активизирует самосознание, пробуждая не только критику и оппозицию, но и попытку:

- или нивелировать, обезличивать, девальвировать объект рефлексии (чушь какая-то),
- или интегрировать «конструктивное содержание» в субъективный опыт, в содержание самосознания.

Таким образом происходит развитие и усложнение когнитивной карты реальности субъекта. И развитие – продукт второй стратегии.

Что касается метафизики, как знания-переживания трансперсонального, трансцендентного, сверхопытного за

пределами самосознания, Эго, то мы здесь сталкиваемся в культуре с первой стратегией - отрицания и девальвации.

Чтобы аргументировать этот тезис, разберём оценки и отношение к предельному опыту в духовных традициях: буддизме, христианстве.

В буддизме Будда Шакьямуни выполняет самую важную функцию: эталона, образца, идеала реализации духовного пути. Он – совершенно Просветлённое, всеведущее существо, достигшее духовных вершин бодхи и нирваны. Эталон Будды знаменует окончательное освобождение (мокша) и достижение высшей цели духовных устремлений в любой культуре [18, 21}.

Будда задаёт цель пробуждения, не сравнимую по силе и мощи, свободе и свету ни с одной индийской или другой духовной традицией (даосизмом, христианством, мусульманством и др.), любым другим культурным контекстом бытия.

Будда демонстрирует достижение такого уровня целостности, гармонии, освобождения и блаженства, который недоступен ни известным на земле Богам, ни святым других религиозных систем.

Он даёт не только цель, но и способ достижения этой цели – Восьмеричный Благородный Путь. Его личность, его этика и поведение, речь и состояния при жизни являются образцовыми. Он сам является не только эталоном цели, но и идеалом пути, средств, стратегий, способов, методов достижения и стяжания плодов пути. Именно это делает Будду высшим авторитетом, вершиной возможного развития и реализации человека.

И поэтому дхарма Будды как учение является объяснением высшей истины, олицетворением идеи правильного поведения в жизни, поддерживаемые вселенскими законами. Вне авторитета Будды и вне эталонности личности пробуждённого Дхарма – просто слова.

Вместе с тем, Дхарма Будды является Законом, смысловым ядром Вселенной, универсальной истиной, в соответствии с ним происходят все процессы вне и внутри человеческих судеб. С его помощью можно понять законы жизни и общества, взаимосцепленность и взаимозависимость всего.

Дхарма как Закон и моральный императив в буддийской традиции даёт бхикшу, живущему в согласии с принципами Дхармы, возможность быстрее достичь нирваны (освобождения), а мирянам – моральную доктрину о правах и обязанностях каждого человека и возможность накапливать кармические заслуги [18, 21].

Обладание Дхармой (Дхаммой) как реальным знанием, универсальным законом бытия было результатом переживания нирваны шраманы Гаутамы под деревом Бодхи. Так он стал пробуждённым - Буддой Шакьямуни.

Что касается нирваны для других людей, то она имеет четыре стадии.

**Первая** – вхождение в поток, ведущий к нирване, уровень Сотапанна (санскр. Сротапанна – «**вошедший в поток**»).

Этот уровень ведёт к полной смерти эго, к прекращению всех его стремлений. Бхикшу становится вошедшим в поток в тот момент, когда он, возвратившись из своего первого входа в нирвану, начинает обдумывать это состояние. Он остаётся вошедшим в поток до тех пор, пока его проницательность не углубляется в степени, достаточной для достижения следующей стадии пробуждения. Это окончательное освобождение в соответствии с канонам должно обязательно прийти к нему в течение семи с лишним продолжительностей жизней.

Вошедший в поток утрачивает следующие черты своей личности: жажда к чувственным объектам, гнев такой силы, которая могла бы вывести его из себя, желание собственной выгоды, имущества или похвалы, неспособность делиться с другими, неспособность видеть относительную и иллюзорную природу, какой бы приятной и прекрасной она не казалась, ошибочное принятие непостоянного за постоянное (аника), видение самости в бессамостном (анатта), верность всего лишь обрядам и всякую веру в то, что это или то является «истиной», а также сомнения в полезности пути сосредоточения.

Вошедший в поток также не может больше вовлекаться в ложь, воровство, половые излишества, причинение физического вреда другим, не может жить на чужие средства.

**Вторая стадия** – последнее возвращение в этот мир перед достижением нирваны, когда идущий становится «сакадагами» – «**тот, кто вернётся ещё раз**», кто будет полностью освобождён при этой жизни или в следующей. Интенсивность его чувств притяжения и отвращения уменьшается: теперь ничто не может побудить его к чему-либо или внушить отвращение. Тяга к сексу, например, ослабевает. Он все ещё может иметь половые отношения для продолжения потомства, но не имеет в этом настоящей необходимости. Беспристрастие характеризует его отношение ко всему и ко всем.

**Третья стадия** – невозвращение в этот мир, когда идущий по пути становится «анагами», – «**тем, кто не вернётся**» и будет освобождён от колеса становления ещё при этой жизни.

Вдобавок к тому, от чего он отказался перед этим, уходят остатки алчности и чувства негодования. Всякое отвращение к таким мирским состояниям, как потеря, боль, позор или порицание, исчезает. Злонамеренность в побуждениях, воле или речи становится невозможной для «того, кто не вернётся».

Он не может даже помыслить зло о каком-либо существе, и категория «враг» уходит из его мышления вместе с категорией «неприятель». Подобным образом исчезает даже тончайшее желание каких-либо чувственных объектов. Например, сексуальное желание невероятно для него, так как чувство сладострастия покинуло его, так же как желания чувственных наслаждений. По отношению ко всем внешним объектам у «того, кто не вернётся», преобладает Равнозначность, невозмутимость.

**Четвертая стадия** – достижение нирваны после смерти, окончательная нирвана или **паринирвана**, о которой что-то внятное мы сказать не можем в силу того, что смерть как феномен не может мыслиться и любая концептуализация данного известного предмета является изначально ложной [18].

Различные стадии просветления, которого добивается человек благодаря пути по садхане, глубокому созерцанию и

полной отрешённости от внешнего мира, предельному внутреннему очищению, преследуют конечную цель – угасание всех чувств и отношений человека, уход из «мира страданий», и являются этапами на пути к нирване.

Как правило, прохождение всех стадий связано со множеством правильных рождений.

Но даже при самой высокой тонкости восприятия и ясности осознания, при всей правильности жизни возможно ложное самадхи (аналог «прелестей» в христианстве) – в «Вишуддха-марге» (также «Висуддхимагга») Буддхагохоши они обозначены как «Десять Извращений в Проницательности». Эта стадия, называемая «Знание Появления и Исчезновения», феноменологически сводится к следующим переживаниям:

- 1) видение сверкающего света или светящейся формы;
- 2) чувство восторга, приводящее к появлению гусиной кожи, дрожи в теле, ощущению левитации и другим признакам восторга;
- 3) спокойствие в уме и теле, делающее их лёгкими, пластичными и послушными;
- 4) чувство веры в гуру и три драгоценности (Будду, его учение и сангху), в сам метод медитации, сопровождаемое радостным доверием к действенности медитации и желанием советовать друзьям и родственникам практиковать ее;
- 5) усердие в медитации, сопровождаемое ровной энергией, ни слишком слабой, ни слишком напряженной;
- 6) возвышенное счастье, переполняющее тело медитирующего, необычайное блаженство, кажущееся нескончаемым и побуждающее его говорить всем о своём исключительном переживании;
- 7) быстрое и ясное восприятие каждого мгновения осознания: видение является точным, сильным и ясным, а характеристики непостоянства, отсутствия «я» и неудовлетворённости понимаются сразу же;
- 8) незабывание особой силы; медитирующий без усилий видит каждый момент осознания, забывание приобретает свою собственную движущую силу;



- 9) невозмутимость по отношению к происходящему в осознании: независимо оттого, что входит в его ум, медитирующий сохраняет отрешённый нейтралитет;
- 10) тонкая привязанность к световым и другим перечисленным здесь факторам и удовольствие от их созерцания.

Любой практик, войдя в эти переживания, не может не воодушевиться этими десятью фактами достижения.

Даже при самой усердной практике сосредоточения они переживаемы весьма редко, и поэтому трудно будет убедить бхикшу, а тем более практикующего европейца, что он не достиг просветления и не завершил путь. Обозначать это как псевдосамадхи тоже весьма сложно. Всегда возникает вопрос – а судьи кто? И кто может сказать точно, что он принимает «то, что не есть Путь, за Путь» (да простят нас благословенные гуру буддизма).

Таким образом, в буддизме метафизическое познание «универсального закона бытия», Дхармы, нирвана практически невозможна для бхигшу (буддийского монаха) и тем более упасаки (мирянина).

В христианской традиции просветление, независимо от конфессий – это попытка осознания Божественной сущности, максимального приближения к Богу и выполнение Его воли [17, 21].

Если рассматривать историю христианства, то к просветлённым мужам веры относят таких святых, как Сергей Радонежский, Иоанн Златоуст, Серафим Саровский, Симеон Новый Богослов и т.д. Благодаря глубокому пониманию воли Бога и смирению эти святые смогли достичь просветления, которое проявило себя в виде пророчеств, исцеления больных, воскрешения умерших и в других чудесах. Просветление в христианстве многомерно и многолико. Люди достигшие пробуждения называются святыми и к ним причислены тысячи и тысячи очень разных людей. Существует разделение святых по способу достижения.

Святые апостолы – ученики Иисуса Христа, наиболее известных из них было двенадцать. Четыре канонические Евангелия написаны апостолами Матфеем, Марком, Лукой и Иоанном.



Святые благоверные – монархи или князья, которые вместо того, чтобы укреплять свою земную власть, старались укреплять и в себе, и вокруг христианскую веру и благочестие, и именно это безоговорочно поставили в своей жизни на первое место.

Святые мученики – святые отдавшие свою жизнь за веру и Христа. Великомученики – те, кто претерпели особо тяжёлые испытания и мучения. Священномученики – это убиенные за веру священники (монахи или не-монахи). Преподобномученики – убиенные преподобные. Новомученики – павшие в гонениях на Церковь в XX веке. В основном, речь о послереволюционной России и Сталинских репрессиях.

Преподобные – христианские святые, которые в земной жизни были монахами, но не получали архиерейского сана: то есть имели по призванию жизнь подобную ангелам.

Равноапостольные – святые, благодаря которым крестилось или уверовало большое количество людей, то есть чей подвиг был равен апостольским. Например, к лику равноапостольных причислен святой Николай Японский, который в начале XX века крестил тысячи японцев – абсолютное чудо, учитывая менталитет этого народа и его укорененность в своих традициях.

Святители – святые, которые были при жизни священниками или монахами-архиереями.

Страстотерпцы – святые, убитые не за веру (то есть за призыв отказаться от неё или от Христа), а за соблюдение Заповедей или за саму идею благочестия. Например, святые мученики Борис и Глеб.

Чудотворцы – святые, имевшие сверхестественные способности, которые отличились чудотворениями прозорливости, исцелениями (например, Николай Чудотворец).

Блаженные (юродивые) – святые, похожие по поведению, эмоциям и отношениям с другими на безумцев, глупцов, чудаков, очень странных неадекватных людей, без дома, семьи, определённых занятий [21].

В любой версии в соответствии с христианским канонам просветление в неотделимо от крещения Святым Духом и

связано с очищением человека от всего греховного и наполнением его сущности Божественной любовью [16, 21].

Христианское познание Бога в метафизическом смысле – это познание Универсума, сути сущности, Истины и Знания. И, если оглядываться на историю и способы просветления, то это невозможно ни для современного монашества, ни тем более мирянам.

Что касается ислама, то в каноническом мусульманстве последним метафизиком был Мухаммед, пророк и посланник Аллаха. Мухаммед всю свою жизнь искал Бога и его возвращение к Аллаху завершилась фаной – мусульманским пробуждением – растворением и осознанием единства с Абсолютом. Растворившись в Аллахе (фана), Мухаммед получил часть Божественной мудрости и благодати (барака). Мухаммад – последний из пророков, после него не родится другой пророк, он завершает посланническую миссию и является печатью пророков [21].

Что касается метафизического опыта и откровений в дальнейшем развитии ислама – то их нет и не может быть в соответствии с традицией – последним пророком и святым является Мухаммед и он «поставил свою печать» – «запечатал» список пророков в авраамических религиях принципом шахада.

Таким образом, духовные традиции, метафизические представления о первопричинах и первоначалах, о сущем как сущем формировало в основном как растворение в Боге. Метафизический трансцендентный дискурс в авраамических духовных традициях представляется как опыт встречи с Богом, потусторонним, который не находится в сфере Бытия, но существует как ино-Бытие или не не-Бытие.

Метафизический опыт встречи с трансцендентным Богом принципиально отличается от всех других возможных эмпирических, феноменологических опытов. Он основан на сакральных отношениях с Богом, выстраиваемых как личный диалог, в котором Бог самораскрывается и возвещает адепту (Аврааму, Моисею, Христу, Мухаммеду) свою волю.

И именно такой (и только такой) опыт может служить основой предпонимания трансцендентального предела. Но

вопрос о Боге и вопрос о человеке это один и тот же вопрос. «Стягающий от Духа святого» всегда является человеком и говоря о высшем – откровении не-Бытия, – мы всегда говорим о человеческом, очень человеческом переживании. Если Бог и является «совершенно иным», то пробуждение, просветление, стяжание от Духа Святого является индивидуальным психическим состоянием, которому духовная традиция приписывает глобальный трансформационный характер: соприкосновение с вечностью, полнотой, сверхзнанием, сверхсилой, сверхвозможностями, трансцендентальным пределом раскрытия ино-Бытия, не-Бытия (то, что изначально приписано Богу). Это индивидуальное психическое состояние обладает предельной особостью, уникальностью, надчеловеческой способностью, которое позволяет раскрыть, услышать, понять откровение, раскрывающее тайну Бога, непознаваемого человеком, но представляющую собой божественную манифестацию (проявление).

Все мировые духовные традиции их называют «освобождённым». Это тот человек, который видит истину сквозь иллюзию противоположностей, бинарностей отрицания и утверждения. Так как он «свободен от двойственности» противоположностей, он свободен в своей жизни ото всех бессмысленных по своей сути проблем и конфликтов, вызываемых борьбой противоположностей, отождествленностей «я» и «не-я». Не добро против зла, а нищенский выход за пределы добра и зла. Не жизнь против смерти, а центр осознания, превосходящий и то и другое. Самосовершенствование и достижение целостности заключается не в том, чтобы структурировать бинарность и добиваться «положительного прогресса» в духовном пути. Смысл целостности в том, чтобы объединять и гармонизировать противоположности, как положительные, так и отрицательные, открывая за пределами «я» и «не я» ту основу, которая превосходит и включает в себя обе полярности – индивидуальное свободное сознание [9, 11, 17]. И только предел внутреннего человеческого «не-Бытия» раскрывает предел «не-Бытия» онтологического субъекта – Бога.

Таким образом, раскрытие предела, сути сущности - разрешение войны противоположностей. Это требует отказа от всех границ, а не прогрессирующего жонглирования противоположностями в их борьбе друг против друга. Борьба противоположностей является симптомом границы, принятой за реальную, и чтобы соприкоснуться с пределом, источником, реальным знанием, мы должны прийти к корню самого предмета: нашим иллюзорным границам.

Это «освобождение от двойственности» в христианской мифологии является открытием Царствия Небесного на земле. В эзотерическом, сакральном смысле это открытие не является состоянием всего положительного и отсутствия отрицательного, но состоянием осуществления «непротивоположения» или «недвойственности». В «Евангелии от Фомы» написано: «Они сказали ему: Что же, если мы – младенцы, мы войдём в царствие? Иисус сказал им: Когда вы сделаете двоих одним, и когда вы сделаете внутреннюю сторону как внешнюю сторону, и внешнюю сторону как внутреннюю сторону, и верхнюю сторону как нижнюю сторону, и когда вы сделаете мужчину и женщину одним... тогда вы войдёте в [царствие]».

Трансцендентный опыт встречи с Богом всегда является результатом (плодом) духовного пути. В китайской культуре Дао как Путь, но это Путь трансцендентальный, с одной стороны, путь рока и судьбы, над которыми не властен человек, с другой стороны, это Путь следования Дао как закону. Путь скитаний и страданий, который привел еврейский народ к земле обетованной, но этот путь символизирует и Путь целого народа к своему Богу. В христианстве и исламе Путь человека – это его судьба, предначертанная Всевышним, или же, сама жизнь человека должна быть его Путем к Богу. Исповедь Августина Блаженного – это путь метущегося духа к Истине, своему Богу. Тарикат – это Путь суфия в самосовершенствовании и достижении фаны. Восьмеричный благородный Путь Будды Шакьямуни – это Путь человека к нирване [8, 17, 21].

Но при этом духовного пути мало: Бог ниспосылает Свою благодать человеку не в меру его заслуг, а туне, сооб-

разуясь лишь с духовной восприимчивостью подвизающегося. Деятельный духовный путь существует только для того, чтобы подготовиться к восприятию благодати, к созерцанию. Другими словами, возможность стяжания «мистического опыта», трансцендентного переживания, в православии зависит не столько от аскетики и личных качеств верующего, сколько от воли Божией. Спецификой православного мистицизма было также то, что о «мистическом опыте» не принято было говорить открыто. Более того, даже те, кто испытал это «единение с Христом» непосредственно, описывали свои переживания очень осторожно. Связано это было с тем, что подобные описания переживаний могли ввести в «искушение» и «прелесть» (обман) тех верующих, которые еще не были к этому подготовлены. Так, В. Лосский писал: «личный опыт великих мистиков Православной Церкви чаще всего нам неизвестен... Путь мистического соединения с Богом – почти всегда тайна между Богом и душой, которая не раскрывается перед посторонними, разве только перед духовником и некоторыми учениками».

В иудаистской традиции термин «мистика» как встреча с Богом понимается как постижение трансцендентного при полном отключении от физического мира, в результате чего человеку открываются реалии духовных сфер, с которыми он вступает в контакт. Мистическое познание абсолютно индивидуально, на него накладывает отпечаток личность человека, его опыт. При этом мистическое знание, в отличие от рационального, порождает сильнейшие переживания – ведь откровение связывает нас с самыми основами мироздания – и воздействует на все сферы нашей души, обогащая ее новым опытом. Этот «мистический опыт» выходит далеко за рамки повседневного опыта человека и касается тех областей, где автономный, казалось бы, интеллект встречается со своим Источником – Высшим Разумом – и сливается с ним.

Показателен тот факт, что западные исследователи уже с начала 20 века стали обозначать термином «мистика», «мистический опыт» те же самые феномены, о которых свидетельствовали представители религиозных конфессий. Более того, большинство исследователей в основу критерия разли-

чения «мистического опыта» от не мистического, включили описания переживаний самих мистиков.

Рубен Нагдян пишет: «Таким образом, за пределами наличного бытия существует другое, более глубокое, бытие, обозначенное как «бытие в возможности» (Аристотель), бытие, которое еще не стало объективной реальностью для субъекта (Рубинштейн), бытие «в себе» (Барабанщиков), ничто или реальность отсутствующего (Миракян) - этот тезис принимается многими психологами» [30]. Именно опыт соприкосновения с реальностью за пределами наличного бытия в европейской традиции обозначался мистическим.

Но перед нами стоит вопрос – в чем отличие трансцендентного опыта в духовных традициях, в философии и психологии?

Анализ показывает, что существуют следующие различия:

1. Для философа и психолога трансцендентальное является предметом интеллектуальных усилий;

2. Трансцендентальное не является сакрализованным, ему не придаётся значимость божественного откровения;

3. Трансцендентальное как философский и психологический дискурс обладает качеством нарратива, вербального текста, но не являются эмоциональным переживанием духовного откровения;

4. Трансцендентальное не имеет для личности философа и психолога трансформационного следствия, и они не становятся «пробуждёнными», «просветлёнными»;

5. Трансцендентальное является фактом самосознания философа или психолога, который не становится верой в универсальную истину и всегда сопровождается сомнением;

6. Для философа и психолога трансцендентальный прорыв не сопровождается приобретением сиддхи (сверхъестественных сил, дающих способность творить чудеса), что является закономерным в духовном движении;

7. Соприкосновение философа и психолога с трансцендентальным не имеет значимых социальных и культурных последствий.

Во многих смыслах пальма первенства в возрождении интереса к духовной психотехнической культуре и к мистическому опыту человека в психологии принадлежит Уильяму Джеймсу [21]. Он полагал, что различные модели могут объяснять различного рода данные, и более интересовался прояснением сути дела в каждом отдельном случае, нежели развитием единого подхода. Его философия оказалась предшественницей различных направлений в психологии: скиннеровского бихевиоризма, глубинной психологии К.Г. Юнга, экзистенциальной психологии, гештальт-теории, роджерсовских представлений о самости, трансперсональной психологии [17].

Джеймс писал едва ли не обо всех аспектах человеческой психологии, от функционирования мозга до религиозного экстаза, от восприятия пространства до психического медиумизма. Он часто рассматривал противоположные стороны вопроса с одинаковым блеском.

«Все тенденции моего образования убеждают меня, что мир нашего теперешнего сознания – это лишь один из немногих существующих миров сознания, и что эти другие миры должны содержать опыт, который также значим для нас; что, хотя в основном опыт тех миров и нашего мира разделены, но в некоторых точках они соединяются, и высшие энергии проходят свободно» [7].

Уильям Джеймс ясно формулирует гипотезу, согласно которой разумное, рациональное сознание – это лишь одна из форм освоения мира. Несомненно, существуют и другие способы мироощущения. Они отделены от интеллекта тонкой перегородкой. Сегодня мы называем эти иные и «готовые и определённые формы духовной жизни» изменёнными состояниями сознания. Без них, по мнению Джеймса, представление о мире не может быть законченным. Более того, нельзя непогрешимо судить о других реальностях бытия только с позиции разума.

В своей книге «Многообразии религиозного опыта» Джеймс говорит о мистическом мироощущении и подчёркивает, что все корни религиозной жизни следует искать в мистических состояниях сознания. Он выделяет четыре глав-



ных характерных признака, которые служат критерием для различения мистических переживаний [7].

Первый из них – неизреченность. Иначе говоря, человек, прошедший через мистический опыт, будь то неожиданное обретение знания Бёме (Яков Бёме – человек, который, будучи неграмотным, изложил полученную им в галлюцинаторном опыте картину мироздания и обосновал ее – прим. автора) или исповеди людей после клинической смерти, не может изложить собственные ощущения и обретенные впечатления на обычном посюстороннем языке. Джеймс выдвигает предположение, будто мистические состояния скорее принадлежат к эмоциональной сфере, нежели к интеллектуальной. Хотя неизреченность, как признак мистического опыта, связана вовсе не с тем, что этот опыт укоренён в чувственной природе человека. Скорее можно говорить о том, что сам этот опыт не имеет конкретных аналогов в земной жизни. Специфика мистических переживаний иная, нежели обычные повседневные впечатления бытия.

Второй признак мистического опыта – интуитивность. Джеймс подчёркивает, что, хотя эти состояния относятся к сфере чувств, они тем не менее являются особой формой познания. Человек проникает в глубины истины, закрытые для трезвого рассудка. Это своего рода откровения, моменты внутреннего просветления. Джеймс много размышляет об интуиции не только в связи с мистическим опытом. Он отмечает, что она идёт вразрез с умозаключениями рассудка. Однако только сочетание нашей интуиции и разума могло создать такие великие мировые учения, как буддийская или христианская философии. По мнению Джеймса, непосредственное, интуитивное убеждение таится в глубине нашего духа, а логические аргументы только поверхностное проявление его.

Третий признак – кратковременность. Мистические состояния не имеют длительного характера. После их исчезновения трудно воспроизвести в памяти их свойства. Однако после многочисленных возвращений они способны обогатить и расширить душу.



Четвёртый признак мистического опыта – бездеятельность воли. Мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой-то высшей силы.

При выделении этих характерных признаков «мистических состояний сознания» У. Джеймс использовал многочисленные описания переживаний из жизни мистиков разных традиций [7].

Как показывают личные эксперименты автора этой статьи, а также анализ нескольких десятков тысяч погружений в ИСС клиентов, посетивших тренинги по интенсивным интегративным психотехнологиям, мистические, трансперсональные переживания обладают вышеуказанными свойствами в полной мере [8, 10].

Переживания мистического опыта в настоящее время стали более доступными не только благодаря широкому употреблению различного рода психоделиков, но и распространением огромного количества психотехник, имевших ещё в начале 20 века сакральный характер.

Многие исследователи, избравшие предметом научных интересов изменённые состояния сознания, индуцированные психотехниками или веществами, сообщают, что их испытуемые обретают нечто, что они называют религиозным, духовным или трансперсональным опытом. Этот вопрос касается и религиозных обществ. Религиозные обращения, опыт молитвы, видения, «говорения языками» – все это может иметь место в изменённых состояниях сознания. Значимость этого опыта лежит в основе всех религиозных доктрин. Обнаружение и исследование психотехнической культуры, а также различных психоактивных веществ, употребляемых в религиозных ритуалах, пробуждает и среди теологов интерес к источникам и значению психологических механизмов религиозного трансцендентного опыта [12].

В отношении психосемантического содержания трансцендентный опыт соприкосновения с христианским Богом, Брахмой в индуизме веданты, Мировой душой пантеизма, Аллахом в исламе или философским Абсолютом не отличается друг от друга.

Во все времена загадочный и невероятный, непонятный и сверхъестественный, таинственный и чудесный, одновременно необъяснимый и скрытый трансцендентный метафизический мистический опыт в личностном отношении выступает как способ удовлетворения основных глубинных потребностей, возможность окончательного разрешения самых, сущностных, экзистенциальных проблем человеческого существования.

Мотивация трансцендирования в некотором смысле проста - это разрешение 5 великих проблем и фактов бытия – абсурдности, тварности, никчёмности, одиночества и страдания с целью переживания (но не окончательного приобретения) смысла, бессмертия, могущества, слияния-единения, наслаждения.

Именно по этой причине философские проблемы изучения психики имеют трансцендентальную перспективу в психологии.

Предельная задача любого автора – сделать так, чтобы читатель задумался и начал мыслить проблему самостоятельно. Пробуждение самостоятельности осмысливания бытия в мире, на наш взгляд, не менее важно, чем духовное пробуждение и просветление. Может быть, даже более важно – ведь только самостоятельность осмысления и понимания реальности делает человека человеком и обеспечивает эволюцию цивилизации. И только индивидуальное сознание может прожить «трансцендентность» как пребывание за пределами возможного опыта (запредельность).

Автор этой статьи в последние 40 лет увлечён буддизмом – великой философией индивидуального сознания без Бога [18].

Мне вспоминается, как Будда, уже отживший и проживший все к концу своего пути показал базовый ориентир – ТЫ ЕСТЬ ТО («Дигха-никая» II, 101): «Поэтому, Ананда, пребывайте на острове внутри себя, найдите убежище внутри себя; не ищите убежища ни в чем ином; обретите остров в дхамме, найдите убежище в дхамме; не ищите убежища ни в чем ином.

И как же, Ананда, пребывает бхикку на острове внутри себя, пребывает в убежище внутри себя, не пребывая ни в

каком ином убежище? Как пребывает он на острове дхаммы, как находит убежище в дхамме и не ищет убежища ни в чем ином?

При этом, Ананда, бхикку пребывает, созерцая тело, как состоящее из частей, ревностный, внимательный, владеющий собой, благодаря сдерживанию алчности и недовольства, присущих мирским предметам.

Так же и в чувствах пребывает он, созерцая чувства, ревностный, внимательный, владеющий собой благодаря сдерживанию алчности и недовольства в мирских предметах. Так же и внутри своего ума пребывает он... и в состояниях своего ума пребывает он, созерцая состояния своего ума, ревностный, внимательный и владеющий собой, благодаря сдерживанию алчности и недовольства в мирских предметах.

Вот так, Ананда, бхикку пребывает на острове внутри себя, находит убежище внутри себя... И всякий бхикку, Ананда, который или сейчас, или после моей смерти пребудет на острове внутри себя, найдет убежище в себе и не будет искать убежища ни в чем ином, пребудет на острове дхаммы, обретет убежище в дхамме и не будет искать убежища ни в чем ином – такой бхикку, Ананда, выйдет из тьмы; и каким бы ни был этот бхикку, ему следует иметь желание учиться».

На мой взгляд, в этом тексте достаточно корректно показаны решения философских проблемы изучения психики в трансцендентальной перспективе – реальное знание-опыт-переживание.

## Список литературы

1. Абдуллаев Е. В. Идеи Платона между Элладой и Согдианой: очерки ранней истории платонизма на Среднем Востоке. – СПб.: Алетейя, 2007. – 316с.

2. Ананьев Б.Г. Избранные психологические труды: В 2-х т. М.: Педагогика, 1980.

3. Аристотель Соч. в 4 томах. Т.1. – М.: изд-во «Мысль», 1976. – 550 с.

4. Барабанщиков В.А. Восприятие и событие. – СПб: Алетейя, 2002.

5. Гроф С. За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – М.: ТПИ, 1994 – 504 с.

6. Гроф С. Холотропное сознание. М.: «АСТ», 2002.

7. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 418 с.

8. Козлов В.В., Бубеев Ю.А. Измененные состояния сознания: системный подход. М., 2005. 395 с.

9. Козлов В.В. Дао трансформации. М.: МАПН, 1998. 189 с.

10. Козлов В.В. Интенсивные интегративные психотехнологии: Теория. Практика. Эксперимент. М., 1998. 427 с.

11. Козлов В.В. Интегративная психология: Пути духовного поиска или освящение повседневности – М.: Психотерапия, 2007 – 528 с.

12. Козлов В.В. Психотехнологии измененных состояний сознания. М.: Институт психотерапии, 2005. 544 с.

13. Козлов В.В. Психология кризиса. М.: Институт консультирования и системных решений, 2014 - 528 с.

14. Козлов В.В. Кукина М.В. Психология смерти. М., Институт консультирования и системных решений, 2016 – 376 с.

15. Козлов В.В. Психология творчества. Свет, сумерки и темная ночь души. М.: ГАЛА-издательство, 2008. 112 с.

16. Козлов В.В. Психология любви. М., 2016 – 179 с.

17. Козлов В.В. Трансперсональная психология. Измененные состояния сознания, околосмертные переживания, интуиция, психология духовности. Учебное пособие. Москва, Сер. Психологическое образование, ЭКСМО, 2010 - 510 с.

18. Козлов В.В. Психология буддизма. Четвертое колесо дхармы. - Вологда: Древности Севера, 2016 - 296 с.

19. Козлов В.В., Донченко И.А. Направленные визуализации: теория и метод. Запорожье: Кругозор, 2015. – 253 с.

20. Козлов В. В., Власов Н. А. Психология внушения и внушаемости. М.: МАПН, Институт консультирования и системных решений, 2018. — 276 с.

21. Козлов В.В. Основы духовной психологии: высшие состояния пробуждения. М. МАПН, 2019 - 328 с.

22. Козлов В.В. Психология дыхания, музыки и движения. Изд. Третье дополненное и расширенное. Ярославль, МАПН, РПФ «Титул», 2019 - 206 с.

23. Козлов В.В. Психология дзен-буддизма. М., МАПН, 2019 - 328 с.

24. Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: В 2-х т. – М.: Педагогика, 1983.

25. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М., 1996.

26. Миракян А.И. Контуры трансцендентальной психологии. Кн. 1. – М.: Издательство «Институт психологии РАН», 1999.

27. Миракян А.И. Контуры трансцендентальной психологии. Кн. 2. – М.: Издательство «Институт психологии РАН», 2004.

28. Миракян А.И. Афизикальные принципы психического отражения и их моделирование // Принципы порождающего процесс восприятия (коллективная монография), под ред. А.И. Миракяна. М., 1992. С. 9-46.

29. Нагдян Р.М. Очерки метафизической психологии. Ер.: НАИРИ, 2013. – 240 с.

30. Нагдян Р.М. Методология трансцендентальной психологии / Р. Нагдян. - Ер.: Лусабац, 2018. - 416 с.

31. Нагдян Р.М. Загадка психики: трансцендентальная психология и метафизика. Ер.: Лусабац, 2017. - 424 с.

32. Ошанин Д.А. Предметное действие и оперативный образ: Избранные психологические труды. – М.: МПСИ; Воронеж: НПО «МОДЭК», 1999.

33. Панов В.И. Экологическая психология: Опыт построения методологии / В.И. Панов. – М.: Наука, 2004.

34. Панов В.И. Экопсихология: парадигмальный поиск. М.: Психологический институт РАО; СПб: Нестор-История, 2014.

35. Психология восприятия: трансцендентальная перспектива / Под ред. Р.М. Нагдяна и В.И. Панова. Ереван: Наири, 2017.

36. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. СПб: Питер, 2012.

## Философия и психология<sup>70</sup>

В.А. Мазилев

<...> Настоящая статья посвящена обсуждению вопроса о философии психологии. Как хорошо известно, важнейшими событиями в истории различных наук явились публикации таких сочинений, как «Philosophia botanica» Карла Линнея (1751), «Philosophie zoologique» Жана Батиста Ламарка (1809) или «Философии анатомии» Жоффруа Сент-Илера (т. 1, 1818) ... В психологии, как известно, ничего подобного не происходило. Настоящая работа представляет собой попытку понять, почему так произошло, что в отечественной психологии этот термин «не прижился».

Такая тема делает необходимыми хотя бы краткие комментарии. Постараемся их дать. Прежде всего, стоит заметить, что «философия психологии» и «философская психология» это различные понятия. Философская психология - это исторический этап развития психологии и вид психологического знания, получаемого с помощью рассуждения. В рамках настоящего текста речь пойдет исключительно о философии психологии как разделе *психологии*, обсуждающем фундаментальные вопросы психологии, место психического в картине мира, предмет и метод психологии, положение среди других наук, обоснование психологического знания и т.д.

Еще одно важное вступительное замечание касается того, что вопрос весьма обширен, а объем статьи ограничен, поэтому некоторые аспекты в тексте будут лишь обозначены или

---

<sup>70</sup> Фрагмент статьи В.А. Мазилова «Философия и психология: юбилейные размышления», опубликованной в сборнике «Психология восприятия: трансцендентальная перспектива», под ред. Р.М. Нагдяна и В.И. Панова. – Ер., 2017. С. 99-125.

рассмотрены чрезвычайно сжато, за что автор приносит свои искренние извинения. Некоторые положения, сформулированные в статье, имеют дискуссионный характер. Наконец, нас интересует в первую очередь философия психологии в России, поэтому современное состояние философии психологии на Западе в рамках настоящей статьи анализироваться не будет (автор предполагает посвятить этому вопросу отдельную работу, считая, что этот аспект проблемы чрезвычайно важен и полезен для определения перспектив развития отечественной психологии в наше время).

Термину «философия психологии» и в мировой психологии и в психологии отечественной «повезло» значительно меньше, чем другим, относящимся к иным сферам знания: философии химии, философии биологии и т.п., то есть существовали определенные причины, препятствующие оформлению философии психологии в самостоятельную отрасль возникающей психологической науки. Вероятно, поэтому само содержание философии психологии до сих пор остается достаточно неопределенным.

Причины такого положения вещей достаточно очевидны: выделение психологии из философии происходило значительно позднее, чем в случае других научных дисциплин, а отделение «родственной» философии дисциплины, каковой без сомнения была психология, оказалось значительно более драматичным, чем предполагалось.

Иными словами, к осознанию того, что психологии необходима философия надо прийти. Для этого требуется время. Мудрым Вундту, Джемсу, Brentano, Титченеру это было ясно в самом начале пути. Это хорошо понимали Н.Н. Ланге и Л.С. Выготский, В.Н. Ивановский и С.Л. Рубинштейн... Правда, это была уже другая эпоха...

Обратимся к началу, к трудам В. Вундта, конституировавшим психологию (точнее, физиологическую психологию) как отдельную науку.

Психология, как хорошо известно, заявляет о себе как самостоятельной дисциплине устами Вильгельма Вундта, который весной 1874 года обосновывает физиологическую психологию как особую область науки (*Wundt*, 1874). Вундт



подчеркивает, что его работа представляет собой опыт соединения двух наук, которые, имея общий предмет, достаточно долго шли различными путями. Физиология имеет задачей изучение жизненных явлений, которые воспринимаются нашими внешними чувствами. В психологии человек непосредственно рассматривает свой внутренний мир и старается привести в связь явления, представляемые этим внутренним опытом.

«Мы называем нашу науку физиологическою психологией, потому что она есть психология, изучаемая с физиологической точки зрения» (*Вундт*, 1880, с.2). В этой науке психологическое самонаблюдение идет «рука об руку» с методами экспериментальной физиологии. «Если иметь в виду главным образом самостоятельность метода, то нашу науку можно назвать экспериментальной психологией, в отличие от психологии, основанной исключительно на самонаблюдении» (*Вундт*, 1880, с.2). Вундт указывает, что ядром новой науки послужили две области: ощущения, представляющие собой психологический факт, непосредственно зависящий от известных внешних условий, и произвольное движение, факт физиологический, причины которого могут быть познаны только самонаблюдением.

Вундт отвергает трактовку внутреннего опыта как субстанции. «Последние элементы, из которых самостоятельная психологическая теория выводит все сложные явления в области внутреннего опыта, суть не метафизические предположения относительно сущности души, но лишь непосредственно данные простые факты внутреннего опыта. Так как вся область внутренних явлений представляет характер непосредственности, то элементарные факты этой области тоже должны быть непосредственными. Итак, психология имеет то важное преимущество перед физическими науками, что ее теория совершенно не нуждается в метафизических гипотезах. Психология все более и более будет становиться чисто опытной наукой, тогда как физика, в известном смысле, получает характер гипотетичности» (*Вундт*, 1880, с.1010-1011). Если психология теперь наука о непосредственном опыте, то, естественно, основным методом являет-

ся метод внутреннего наблюдения. Эксперимент выполняет роль вспомогательного метода. Предмет и метод находятся в тесной взаимосвязи: раз теперь изучается непосредственный опыт, то самонаблюдение должно направляться на то, чтобы исследовать структуру этого опыта. Вундт указывает, что психология находится еще в зачатке: частично по причине сложности явлений внутреннего опыта и сложности их исследования, частично из-за вредного влияния гипотез, перешедших в психологию из метафизики. Поэтому в настоящее время, считает Вундт, психология должна сосредоточиться на предварительной работе: «Путем внимательного анализа сложных фактов сознания, психология должна отыскать основные, элементарные явления внутреннего опыта; указав те соединения, в которые вступают эти элементы, и те изменения, которым они подвергаются, психология приготовит почву для будущего синтеза психологических фактов» (*Вундт*, 1880, с.1011). Вундт называет элементы – первичные факты сознания: «На первый взгляд может показаться, что первичными фактами сознания являются различные элементы – ощущение, чувство, воля...» (*Вундт*, 1880, с. 1011). Заметим, что в нашей психологической литературе так и принято считать: Вундт расчленяет сознание на ощущения, чувства, волю. Между тем, Вундт иного мнения: «...действительным элементом всех душевных явлений мы должны признать ту деятельность, в которой первоначально соединены и ощущение, и воля. Эта первичнейшая форма психической деятельности есть... побуждение» (*Вундт*, 1880, с.1011). Действительно, Вундт называл себя волонтаристом. Вундту, как выясняется, не чужды идеи развития. «Итак, путем исследования произвольных действий, мы нашли, что побуждение есть общий исходный пункт развития как для представления, так и для воли; после этого не трудно убедиться, что, в частности, представления и вообще все сложные явления сознания заключают в себе побуждение как первичный элемент» (*Вундт*, 1880, с.1012). Вероятно, для тех, кто по-прежнему считает, что Вундт – «интроспекционист, изучающий замкнутое в себе сознание», трудно поверить, что он мог так высказываться: «В первичный синтез всегда входит, как

содействующий фактор, движение; можно думать, что это движение обуславливается элементарным побуждением...» [1, с.1012]. Иными словами, Вундт многолик, и внутри его системы есть положения, свидетельствующие, что к внутреннему опыту можно подходить по-разному: можно изучать структуру (с этого надо начинать), можно изучать его развитие или, вообще, рассматривать как процесс. К тому же полезно помнить, что Вундт неоднократно пересматривал свои взгляды (сравни: *Wundt*, 1874, 1902, 1912)

Но мы немного отвлеклись. Вундтовская модель (во всяком случае, в ее первых вариантах) предполагает, что психология является чисто *опытной наукой* и совершенно не нуждается в метафизических гипотезах. Поскольку физиологическая психология претендует на то, чтобы быть самостоятельной наукой, не зависящей, в частности, от философии, то совершенно ясно, что никакой философии психологии у Вундта быть не может: наоборот, делается все, чтобы от философии дистанцироваться. Впрочем, мы не случайно выше останавливались на многоликости Вундта. Это решение, сформулированное в «Основаниях физиологической психологии», было не окончательным, а тактическим. Психология стала по-настоящему опытной позитивной наукой. Она отказалась от метафизики, от априорных концепций и принялась изучать феномены и находить их законы. Благодаря принципу психофизиологического параллелизма психология сохранила теснейшую связь с физиологией, (которая, несомненно, являлась естественной наукой), но, тем не менее, оказалась несводимой к физиологии, отличной от нее. В соответствии с позитивистской моделью науки, психология, по утверждению Вундта, должна была становиться все более непосредственной наукой. Первично изучение фактов, из них выводятся законы. Вундт допускает возможность вспомогательных гипотез, как необходимого научного инструмента. Метафизические понятия (изначально) отвергаются. Так, Вундт отказывается использовать понятия «сил» и «способностей». Но глобальных расчленений внутри психологии избежать не удастся. Вундт фактически использует классификации, восходящие еще к Платону (познание, чувство, желание) и Аристотелю (ощущение и мышление),

хотя и настаивает на их соответствии данным внутреннего опыта. Как пишет Вундт, «если психология действительно не в состоянии положить в основу своих объяснений и выводов понятие о силе, в том смысле, в каком оно утверждено физическими науками, то лучше воздержаться от преждевременных выводов, чем исходить из понятий, принятых в ложном смысле. Однако мы впоследствии убедимся, что и в области внутреннего опыта понятие о силе получит истинное значение, если мы перестанем видеть в явлениях внутренней жизни проявления метафизической субстанции, или изменения ее под влиянием внешних воздействий, но будем изучать элементарные явления психической жизни в их непосредственном взаимодействии» (Вундт, 1880, с.21). Последнее утверждение, на наш взгляд, чрезвычайно важно, т.к. оно проливает свет на замысел Вундта. Психология, во всяком случае, на первых этапах, должна исследовать *структуру* непосредственного опыта. Здесь может быть прослежена аналогия с химией, но это только аналогия. У психологии теперь своя – если угодно – *научная* логика. Выявив свой предмет, психология у Вундта формирует строй понятий. Для этого используются те, которые использовались в психологии традиционно, но все они наполняются новым содержанием. По нашему мнению, понятие «структура», выделенное в системе Вундта, играет совершенно особую, конституирующую роль. Если это так, то аналогичные понятия должны обнаруживаться и в других психологических концепциях. Отказ от метафизических основоположений заставлял искать какую-то иную логику для построения науки. Физиология могла дать это лишь в очень ограниченной области. Физика и химия тоже могли выступать лишь источником аналогий. В пятом издании «Основ физиологической психологии» Вундт попытался осмыслить, каковы действительные основания физиологической психологии. Ограниченность метода была очевидной. Без гипотез не обойтись. И здесь на помощь приходит понятие «структура».

Не будем останавливаться на анализе вундтовских идей о физиологической психологии как науке о непосредственном опыте. Обратимся к взаимоотношениям психологии и философии в версии 1913 года. Спустя четыре десятилетия

тия, анализируя отношения психологии и философии, Вундт утверждает, что психология должна остаться философской дисциплиной. «Чистая» экспериментальная психология легко вырождается в «ремесленничество», при котором (напомню, что психология преподавалась в университетах с философских кафедр) высказывание известного историка философии, цитируемое Вундтом, становится похожим на правду: «... для получения философской кафедры в настоящее время покуда достаточно, если кто умеет методически надавливать на электрические кнопки и затем, расположив результаты своих опытов в таблицах, числами доказывать, что один человек соображает несколько медленнее, чем другой» (Вундт, 1913, с.97-98). Вундт считает полезным выделение психологии в самостоятельную науку («... мой план принесет не менее пользы, чем выделение психологии из философии и возвышение ее в ранг самостоятельной науки» (Вундт, 1913, с.129), но разрыв с философией считает крайне вредным: «... более общие и наиболее важные для психологического образования вопросы столь тесно связаны с определенной, теоретико-познавательной и метафизической точкой зрения, что непонятно, как они когда-либо исчезнут из психологии. Именно этот факт ясно доказывает, что психология относится к философским дисциплинам, и что таковой она останется и после превращения в самостоятельную науку, так как, в конце концов, в основе такой самостоятельной науки могут лежать только метафизические воззрения скрытые и – если отделившиеся от философии психологи не будут обладать более или менее основательным философским образованием – незрелые. Поэтому никому это отделение не принесет больше вреда, чем психологам, а через них и психологии» (Вундт, 1913, с.117). Напомню, что эти строки написаны в 1913 году, когда психология окончательно «завоевала» место под солнцем среди других наук.

Таким образом, точку зрения позднего Вундта можно сформулировать следующим образом: необходимо содружество философии и психологии. Психология как чисто эмпирическая наука невозможна. Существуют некоторые теоретические основания, которые предшествуют эмпирическому

исследованию. К ним, согласно Вундту, относится понимание психического (метафизические воззрения).

Взгляды Вундта полезно сопоставить с идеями другого классика психологии Уильяма Джемса (*James, 1890; Джемс, 1905*).

Психология для Джемса наука о сознании, основным методом которой является наблюдение за состояниями своего сознания. «В психологии, поскольку мы будем разрабатывать ее как естественную науку (а такой точки зрения мы придерживались во всем предшествующем изложении), – пишет Джемс в эпилоге к «Психологии», – состояния сознания принимаются за непосредственные данные опыта...» (*Джемс, 1905, с.357*). Но Джемс настаивает на том, что психология не должна порывать с философией: «В одном только нельзя сомневаться: именно в том, что, слившись с философией в ее целом, психологические формулы получают совершенно иное значение сравнительно с тем, какое они имели так долго, изучаясь с точки зрения абстрактной и страдающей неполнотой естественной науки, как бы ни было необходимым и неизбежным изучение психических явлений с такой временно-условной точки зрения» (*Джемс, 1905, с.23*). В другом месте Джемс возвращается к этому вопросу и с присущим ему блеском пишет: «Итак, толкуя все время о психологии как естественной науке, мы не должны думать, что речь идет о науке, установленной на прочном, незыблемом основании. Наоборот, называя психологию естественной наукой, мы хотим сказать, что она в настоящее время представляет простую совокупность отрывочных эмпирических данных; что в ее пределы отовсюду неудержимо вторгается философский критицизм и что коренные основы этой психологии, ее первичные данные должны быть обследованы с более широкой точки зрения и представлены в совершенно новом свете. Короче говоря, название естественной науки указывает на то, что психология обладает всеми несовершенствами чисто эмпирической науки, и не должно вызывать в психологах наивной уверенности в цветущем состоянии изучаемой ими научной области» (*Джемс, 1905, с.363*).

Таким образом, Уильям Джемс, как и поздний Вундт, настаивал на том, что психология как чисто эмпирическая дисциплина существовать не может, для ее нормального развития необходимо взаимодействие с философией (метафизикой, как ее называет Джемс; мы бы сказали: философской психологией).

Нарождающиеся школы в психологии (гештальт-психология, бихевиоризм, психоанализ) философии психологии не породили. Не потому, что они пренебрегали методологией, - напротив, методологические положения обсуждались достаточно интенсивно. Полемизируя с вундтовской психологией и развивая свои взгляды, нарождающиеся основные школы занимались – каждая – построением своего варианта научной психологии. И никому из них «не было резона» свои рассуждения именовать философией психологии, хотя проработка методологических оснований научного подхода в рамках школы несомненно присутствовала. Перед ними стояла более высокая, по их мнению, задача – разработка новой *научной психологии*.

«Золотым веком» для философии психологии мог бы стать период, который был назван классиком отечественной психологии П.Я. Гальпериным этапом открытого кризиса в психологии. Открытый кризис в психологии, проявившийся в первую очередь в том, что психология распалась на несколько не связанных между собою школ, стимулировал методологическую активность психологов. Осмысление кризиса вызвало к жизни сотни публикаций, среди которых в первую очередь необходимо выделить работы Н.Н. Ланге (1914), Л.С. Выготского (1926), К. Бюлера (1927), К. Левина (1931), С.Л. Рубинштейна (1934). С.Л. Франк в 1917 году опубликовал книгу «*Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*» (Франк, 1995), но публикация пришлась не ко двору... А совсем скоро автору выпала дорога дальняя... (Нельзя не заметить в скобках, что эти методологические поиски вполне могли бы получить название *философии психологии*, особенно хронологически более ранние, но так не случилось. Эти исследования имели в ос-



новном методологический характер и были направлены на разработку *новой психологии*. В двадцатые годы после «философских пароходов» такое словосочетание – философия психологии – становится вообще невозможным, т.к. философия в СССР – одна: именно диалектический и исторический материализм).

Начинается следующий этап развития философии психологии в СССР – «полуподпольное» существование. Имеется в виду то, что идеи философии психологии, конечно, разрабатывались ведущими методологами психологической науки, но быть оформлены как философия психологии они, разумеется, не могли. Пространство методологии психологии было искусственно ограничено, довольно скоро свелось к формальному набору методологических принципов.

Не имея возможности развертывать в рамках настоящего текста изложение вариантов разработок философии психологии в трудах советских психологов, отметим, что в формирование системы методологических принципов советской психологии внесли существенный вклад выдающиеся отечественные психологи С.Л. Рубинштейн, Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, Д.Н. Узнадзе, Г.С. Костюк, Б.М. Теплов, А.А. Смирнов и др. В результате особую роль в психологии стала играть категория деятельности. Основы методологии психологической науки, сложившись в тридцатые годы, углублялись и разрабатывались в дальнейшем психологами разных поколений: С.Л. Рубинштейном, А.Н. Леонтьевым, Б.Г. Ананьевым, а также К.А. Абульхановой, Л.И. Анцыферовой, А.В. Брушлинским, Е.А. Будиловой, П.Я. Гальпериным, В.В. Давыдовым, А.В. Запорожцем, П.И. Зинченко, В.П. Зинченко, Б.Ф. Ломовым, А.Р. Лурией, В.Н. Мясищевым, Д.А. Ошаниным, В.И. Пановым, Я.А. Пономаревым, М.С. Роговиным, А.А. Смирновым, С.Д. Смирновым, Б.М. Тепловым, О.К. Тихомировым, В.Д. Шадриковым, Е.В. Шороховой, и многими др.

Философией психологии это по указанным выше причинам не называлось.



Не случайно, что первая в отечественной психологии книга (кстати, до сих пор единственная в России<sup>71</sup>) с названием «Философия психологии» появилась лишь в 1994 году. Составители назвали так сборник неопубликованных работ классика отечественной психологии А.Н. Леонтьева (*Леонтьев, 1984*).

Здесь необходимо важное пояснение. Несколькими строками выше были перечислены имена тех отечественных ученых, кто внес вклад в разработку философии психологии, притом не афишируя этих занятий. Автор настоящего текста очень хорошо осознает полную невозможность составления полного и справедливого перечня - «списка кораблей», «поезда журавлиного» (Мандельштам)... В этом видится концептуальная недоработка нашей истории психологии, в которой подвергнуты анализу лишь взгляды абсолютных «лидеров». Жизнь свидетельствует, что в рамках «советской психологии», к которой мы обращаемся в данный момент, существовало очевидное многообразие взглядов. И вряд ли правильно, что история психологии в этом не видит одной из исследовательских задач...

Поэтому - мысленно принося извинения не упомянутым - обращаюсь к обсуждению работ человека, «не включенного» в этот список (по причине того, что он не составлен!), но имеющего на то полное право и достойного в этом «списке» находиться...

Итак, обратимся к работам А.И. Миракяна (1929-1995).

Наша страна всегда была богата талантами. Аршак Исраэлович Миракян - один из них. А.И. Миракяна можно смело отнести к философам психологии. Поскольку его труды в последние годы неоднократно издавались и переиздавались (см. *Миракян, 1999, 2004*), анализу его творчества были посвящены научные конференции и сборники статей, излишне представлять подробный анализ его трудов. Поэтому остановимся лишь на некоторых положениях теории А.И. Миракяна

---

<sup>71</sup> Второй, известной автору настоящих строк книгой по философии психологии является сочинение небезызвестного доктора Курпатов: «Философия психологии. Новая методология». Впрочем, это то, что раньше именовалось психософией.

на, имеющих непосредственное отношение к философии психологии. Как отмечают его ученики и последователи, неординарность личности А.И. Миракяна задается его неустанным поиском фундаментальных оснований и принципов порождения психической реальности, и, с другой стороны, «пытливым талантом философски мыслящего психолога» (Панов, Морина, Шукова, 2010, с. 3). Осуществленный философский анализ позволил Миракяну сформулировать альтернативу физикальному способу мышления. Как отмечают авторы, «А.И. Миракяном первоначально использовались понятия «афизикальный подход» и «афизикальные принципы порождающего процесса восприятия».

Однако постепенно в ходе постоянных дискуссий с коллегами становилось понятным, что данный подход (парадигму) более корректно называть «трансцендентальным подходом» к изучению восприятия и психического отражения в целом» (Панов, Морина, Шукова, 2010, с. 4). Такое переименование, действительно, следует признать удачным. Стоит согласиться с Ф.Т. Михайловым, отмечавшим, что «не очень привычный для психологического тезауруса термин «трансцендентальная психология» (основы которой и разрабатывались А.И. Миракяном) на самом деле точно соответствует не только его замыслу, но и самому основанию рождающейся на наших глазах фундаментальной психологической теории. Дело в том, что «трансцендентное» по самому своему смыслу означает... порождаемое субъектом Психика животного, психика ребенка и психика взрослого человека в действительности своей есть не что иное, как перманентное *самопорождение*. Психический образ – никогда не результат (не продукт – по терминологии автора), а постоянно и в каждое мгновение, рождающее и возрождающее себя новообразование. Или, что еще точнее, процесс формообразования - процесс перевода в образ, в форму образа, воспринимаемой и осмысливаемой реальности бытия субъекта во внешнем ему реальном мире» (Михайлов, 2010, с.10). Не будем здесь далее анализировать оригинальные исследовательские подходы А.И. Миракяна и развитие им философии психологии. Обратимся к работам его учеников и последователей.

На наш взгляд, идеи, высказанные А.И. Миракяном в области философии психологии творчески развивает известный отечественный ученый В.И. Панов. В первую очередь имеются в виду разработки В.И. Панова в области методологии экологической психологии. В.И. Панов справедливо отмечает, что в отечественной и зарубежной науке существует ряд направлений экологической психологии, которые разрабатываются как отдельные дисциплины, явно отличающиеся друг от друга **предметом исследования** (Панов, 2005). Согласно В.И. Панову, «При этом и опять же, несмотря на указанные различия и разноликость основных направлений экологической психологии, их объединяет **общая методологическая установка**. А именно, исходной предпосылкой, отличающей экопсихологию от других психологических дисциплин, является представление о том, что психологические проблемы изучения сознания и индивидуальности человека, его психического развития и обучения, переживаний и поведения, психологического, психического и физического здоровья и т.п., должны рассматриваться в контексте отношения «индивид-среда» или, более широко, в контексте системы «Человек – окружающая среда (природная, социальная)» (Панов, 2005, с.419).

В.И. Панов подчеркивает, что объектом экологической психологии, как объектом любой другой области психологической науки, является все-таки **психическая реальность**, особенности определения которой в качестве предмета исследования обусловлены взаимодействием человека с окружающей средой. В отличие от других областей психологической науки и практики, психика в качестве объекта изучения в эколого-психологических исследованиях может быть представлена в разных видах существования.

В.И. Панов выделяет три формы существования психики:

1) **собственная форма** действительного существования, т.е. проявленная форма психических процессов, состояний, сознания и поведения человека, находящегося во взаимодействии с окружающей средой.

2) **превращенная (опредмеченная) форма** действительного существования психологических и квазипсихоло-

гических свойств (качеств) самой окружающей среды, придаваемых ей человеком.

3) **становящаяся форма** (переход из «бытия в возможности» по Аристотелю в «бытие в действительности»), порождение которой согласно ее природе, т.е. обретение ею действительной формы существования в виде процессов, состояний, сознания и может быть даже (?! ноосферы), происходит «в зазоре» между компонентами системы «Человек - окружающая среда» посредством актуального взаимодействия между ними.

В.И. Панов отмечает: «Следовательно, возникает задача обоснования такого подхода, согласно которому психические процессы, психические состояния и сознание индивида рассматриваются как проявления и разные этапы становления психической реальности во взаимодействии индивида с окружающей средой (как продукт развития системы «Человек-Природа») и, соответственно, как единый объект экопсихологического исследования. В связи с этим встает необходимость разработки таких методологических оснований, которые позволяли бы строить изучение психических процессов, психических состояний и сознания как разных форм проявления и уровней психики человека, **единых по своей природе**, но обретающих разную форму проявления **во взаимодействии индивида с окружающей средой**» (Панов, 2005, с.421).

«Таким образом, анализ объекта и предмета исследования экопсихологии развития показывает возможность **особой методологической позиции** в определении психики как объекта и предмета исследования (психика как форма бытия, порождаемая в виде системного качества в процессе деятельного взаимодействия человека с окружающим миром). Это позволяет говорить об экопсихологии развития не только как об одном из направлений экопсихологии, но и как о некоторой исследовательской парадигме, предопределяющей соответствующие теорию психического, эксперимент и практику» (Панов, 2005, с.430-431).

В другой работе В.И. Панов отмечает: «психика как природное явление (как форма бытия) никогда не предстает перед нами в непосредственном виде - она всегда предстает

перед нами «облаченной» в феноменальную данность своих различных проявлений: внимания, памяти, восприятия, характера, мышления, личности и т.д. и т.п. Образно выражаясь, мы всегда исследуем феноменальные покровы психики, представляющие собой продуктивную (результативную) сторону психики в ставшей форме, но не самую психику в ее непосредственной данности. О ее непосредственной данности мы можем сказать только, что психика представляет собой такое природное явление, которое обладает *возможностью* принимать самые различные формы проявления (осуществления в актуальной форме «бытия в действительности») в зависимости от взаимодействия человека с окружающей средой. Поэтому как одна из форм природного бытия психика существует и должна рассматриваться (следуя аристотелевской логике) в форме «бытия в возможности» и в форме «бытия в действительности». В форме «бытия в действительности» психика и предстает в исследовательской процедуре в виде феноменологической данности психических феноменов и психологических особенностей человека, которые составляют традиционный предмет исследования в классической и современной психологии» (Панов, 2004, с. 182).

На наш взгляд, проделанная В.И. Пановым методологическая работа имеет значение не только для экологической психологии, но и для *всей психологии*. И, на наш взгляд, это пример философско-психологической работы. Это еще мудрый Уильям Джемс заметил, что «современная наука рассматривает наши внутренние способности как бы заранее приноровленными к свойствам того мира, в котором мы живем; я хочу сказать, так приноровленными, чтобы обеспечить нам безопасность и счастье в окружающей обстановке» (Джемс, 1991, с.23). Разработка экологической психологии действительно требует пересмотра предмета психологической науки (Мазилев, 1998).

Обратимся к работе другого последователя А.И. Миракяна из более молодого поколения. Некоторое время тому назад мне довелось познакомиться с диссертацией Р.М. Нагдяна (Нагдян, 2014). На мой взгляд, это настоящая философия психологии.

Диссертация Р.М. Нагдяна выполнена по методологии общей психологии. Необходимо констатировать, что рассматриваемая работа посвящена именно методологии психологии, что по нынешним временам большая редкость. Причем автор - необходимо отдать должное его научной смелости - выделяет центральное звено, которое, по его мнению, является основным препятствием для разработки отражения как фундаментального психологического понятия. Актуальность и методологическая значимость данной работы несомненны.

Диссертация Р.М. Нагдяна является результатом многолетних исследований автора. По этим исследованиям опубликованы многочисленные научные работы, которые хорошо известны в российской психологии. Необходимо отметить, что диссертация Р.М. Нагдяна продолжает психологические исследования, которые были некогда начаты А.И. Миракяном и, на наш взгляд, остались недооцененными и в отечественной и в зарубежной психологии. Цель диссертационного исследования Р.М. Нагдяна видит в том, чтобы показать необходимость и возможность применения метафизического подхода в психологии при исследовании принципов и закономерностей психического отражения человеком реальности, а также в том, чтобы показать методологическое значение принципа симметрии при исследовании процесса психического отражения, как одной из форм метафизического подхода. Проведенные исследования представляют интерес для международного исследовательского сообщества. В диссертации получен целый ряд новых интересных результатов. Как можно полагать, данное сочинение по методологии психологии по своему уровню, по характеру сделанных обобщений, наконец, по масштабности решаемых в работе задач вполне может претендовать на защиту на соискание ученой степени доктора психологических наук по специальности «общая психология». Отдельным - и очень существенным, по мнению рецензента, - достоинством настоящей работы является то, что она привлекает внимание к недостаточно изученным аспектам методологии психологического познания и, как можно ожидать, явится основанием для организации научных дискуссий по методологии психологической науки.

Полагаю, что сочинение Р.М. Нагдяна «Метафизический подход к методологии исследования психического отражения реальности» (Нагдян, 2015), по своему уровню и масштабу решаемых задач соответствует уровню докторской диссертации. И, в заключение, маленькое пожелание по исследованиям Нагдяна. Выше уже отмечалось, что А.И. Миракян пришел к необходимости заменить первоначально используемый им термин «физикальный» на «трансцендентный». То же самое хочется сказать про термин «метафизический», за которым тянется длинный шлейф философских реминисценций, не всегда позитивных для автора современной концепции. Кажется, что, если найдется более удачное слово – по содержанию исследования претензий нет – всем (и автору, и читателям) будет только комфортнее.

Таким образом, мы очень бегло проследили, какая богатая традиция открывается за одним именем психолога, работавшего и философию психологии.

Нам уже приходилось писать о необходимости разработки философии психологии (Мазилев, 1999, 2000). Прошедшие с тех пор годы заставили нас убедиться, что разработка философии психологии как составляющей *психологии* по-прежнему необходима. И в настоящее время существует настоятельная необходимость разработки философии психологии.

В заключение настоящей статьи сформулируем некоторые положения, касающиеся философии психологии в современных условиях развития отечественной психологии. Обратим внимание на то, что, на наш взгляд, важно определить соотношение между философией психологии и методологией психологии. Предпримем такую попытку.

В настоящее время на первый план выступает разработка общей методологии психологии. Подчеркнем, что это не попытка создать общую теорию. Мы разделяем мнение Юнга, согласно которому время общих теорий в психологии еще не пришло. Дело в том, что резерв, который состоял в разработке отдельных изолированных методологических проблем (хотя и, несомненно, важнейших для психологии), к настоящему моменту практически исчерпан. В настоящий момент



актуальна разработка проблем в комплексе, что ставит задачу разработки общей методологии психологии, в которой отдельные методологические категории оказались бы соотнесенными в едином смысловом пространстве. Именно в их концептуальном соотнесении видится новый резерв методологических исследований и разработок.

Представляется, что когнитивная методология, отвечающая задачам сегодняшнего дня, должна иметь уровневое строение. Это уровневое строение должно отражать не только разнородность самого психологического содержания, но и принципиально различающиеся способы и методы работы на разных уровнях. Вообще, полезно помнить, что психология еще очень молодая наука, многое в ней не устоялось, поэтому, возможно, нас ожидают в самом скором будущем удивительные метаморфозы образа любимой науки. Не подлежит сомнению, что эти перемены будут, поэтому мы полагаем, что необходимо ставить задачу прогнозирования этих перемен. По нашему убеждению, решать эти вопросы должна философия психологии (или философская составляющая когнитивной методологии).

В когнитивной методологии можно выделить по крайней мере три уровня (Верхний уровень – *философия психологии*; мезоуровень - второй уровень – собственно *когнитивная методология*. Когнитивная методология трактует вопросы познания психического, обоснования и верификации психологического знания; третий уровень – *методология психологического исследования*. Технология проведения экспериментального, квазиэкспериментального и иного эмпирического (или теоретического) исследования (в данной статье мы не будем касаться характеристики этого уровня методологии, т.к. он достаточно хорошо освещен в соответствующих работах – см., например, известные книги Т.В. Корниловой).

Подчеркнем, что разные уровни не только связаны с различным содержанием, но и характеризуются различными средствами их разработки. Отметим, что философский уровень в настоящее время проработан в меньшей степени, чем два других. Остановимся более подробно на нем, тем более что это непосредственно соотносится с темой нашей статьи.



Верхний уровень – *философия психологии*. Нам уже приходилось писать о важности философской психологии для разработки методологических вопросов психологии. Дадим самую общую и чрезвычайно сжатую характеристику философии психологии как уровня когнитивной методологии.

1. Этот уровень имеет дело с идеями. Используя терминологию К. Поппера, можно сказать, что философия психологии имеет дело с «третьим миром».
2. Это основная зона ближайшего развития и психологии, и ее методологии.
3. Вписывает психическое в научную картину мира.
4. Философия психологии вырабатывает понимание предмета.
5. Конструирует предметное пространство психологии.
6. Определяет ориентиры и магистральные задачи.
7. Обнаруживает перспективы для междисциплинарных исследований.
8. Обеспечивает единство психологии
9. Обеспечивает интеграцию различных потоков психологического знания. В данном пункте требуются хотя бы минимальные пояснения. Дадим их. Речь, в частности, о том, что кроме «академической», научной психологии существуют другие потоки психологического знания в культуре. Это и трансперсональная психология, и гуманистическая, и различные варианты практической психологии и психопрактики. И литература, и искусство, которые тоже по-своему раскрывают психическую жизнь человека.
10. Философия психологии производит учет и интеграцию всего психологического знания (во всяком случае, на уровне идей).
11. Философия психологии является основным фактором, определяющим стратегию историко-психологические исследования. Тезис также нуждается в пояснении. Автор, описывая какое-то историческое событие, в качестве позиции для выбора оценки реально использует позицию «из будущего» (не из сегодняшнего дня). Именно поэтому категория философии

психологии так важна для истории психологии. В рамках настоящего текста мы уже отмечали, что в некоторых случаях традиционная история психологии не располагает тем знанием, которое научное сообщество вправе от нее ожидать. О других недостатках современной истории психологии см. *Мазиллов, 2015*)

12. И последнее, может быть самое важное. Философия психологии, как мы ее представили в настоящем тексте, существует реально, только, к сожалению, в силу разных причин, к настоящему времени недостаточно разработана. И особенно удивительным представляется то, что в психологии совершенно не исследованы представления о философии психологии реальных психологов-исследователей, делающих науку сегодня. Вряд ли стоит разьяснить, что от этих представлений (в разной степени осознанных и от-рефлексированных) в значительной степени зависит эффективность собственных научно-психологических исследований. Предполагаем осуществления цикла эмпирических исследований содержания и структуры философии психологии как раздела психологии. Как можно полагать, разработка философии психологии как раздела психологии, а не философии науки, будет способствовать дальнейшему развитию психологической науки. Обратим внимание на то, что такая разработка существенно увеличит прогностические возможности в определении перспектив развития науки.

В качестве иллюстрации учета идей философии психологии в практике преподавания психологии приведем пример подготовки учебника для будущих психологов (*Шадриков, Мазиллов, 2015*). При подготовке данного учебника было использовано новое понимание предмета психологии как внутреннего мира человека. Мы рассмотрели понятие «внутренний мир человека», показали, что внутренний мир отражает бытие человека и формируется в процессах жизнедеятельности. Развиваясь в деятельности и поступках, он характеризуется функциональностью и оперативностью. Все

психические процессы во внутреннем мире протекают одновременно на двух уровнях: сознательном и бессознательном. Внутренний мир, с одной стороны, един с внешним миром, с другой — независим от него. Внутренний мир, порождаемый как функциональное отражение внешнего мира, представляет собой целостный идеальный мир. Это живой мир, так как он порождается потребностями человека и пронизан переживаниями.

Внутренний мир как субстанциональная сущность, характеризуется устойчивостью, выступает как пребывающая сущность и ее проявления, как сущее, причина которого в нем самом, существующее как причина самого себя. С позиции внутреннего мира хорошо объясняются проблемы, которые изучает психология.

Заклучая нашу статью, повторим, что разработка философии психологии, на наш взгляд, является насущной задачей современной отечественной психологии.

## Список литературы

500 лет использования понятия «Психология» в литературе, искусстве, науке и практике (по факту первого упоминания этого понятия в библиографии работ Marko Marulic). Информационное письмо. // Вестник по педагогике и психологии Южной Сибири. – 2013. – № 4; URL: [www.es.rae.ru/bulletinpp/205-902](http://www.es.rae.ru/bulletinpp/205-902) (дата обращения: 30.10.2014).

*Брес И.* Генезис и значение психологии // Современная наука: Познание человека. М.: Наука, 1988, с. 123–140.

*Вундт В.* Основания физиологической психологии [Текст]. / В. Вундт. М.: Типогр. М.Н. Лаврова и Ко., 1880. 1040 с.

*Вундт В.* Психология в борьбе за существование [Текст]. / В. Вундт // Новые идеи в философии. Сб. десятый: Методы психологии II. С.-Пб.: Образование, 1913, с. 93-131.

*Джэмс У.* (Джемс У.) Психология. Изд.5-е. [Текст]. / У. Джэмс. С.-Пб.:Изд. К.Л. Риккера, 1905. 425 с.

*Джемс У.* Психология. М., 1991

*Кроник А.А.* 500 лет использования понятия «Психология» // Вестник по педагогике и психологии Южной Сибири. – 2014. – № 1, с.9-14

*Леонтьев А.Н.* Философия психологии. [Текст]. / А.Н. Леонтьев. М.: МГУ, 1994. 288 с.

*Мазилев В.А.* О философии психологии (о некоторых методологических проблемах современной научной психологии) [Текст]. /В.А. Мазилев // Проблемы общей и организационной психологии. Сб. науч. Трудов / Под ред. проф. А.В. Карпова. Ярославль: ЯрГУ, 1999, с.47-66

*Мазилев В.А.* Разработка философии психологии – первоочередная задача российской психологии XXI века [Текст]. /В.А. Мазилев // Социальная психология: Практика. Теория. Эксперимент. Практика. Т.2. Ярославль: МАПН, 2000, с.211-220

*Мазилев В.А.* Обретшая свое имя. Перспективы психологии. Размышления во время юбилея // Вестник по педагогике и психологии Южной Сибири. № 4, 2013, с.144-148.

*Мазилев В.А.* О предмете психологии [Текст]. / В.А. Мазилев // Методология и история психологии: Научный журнал. Т.1. Вып. 1, 2006, с.55-72

*Мазилев В.А.* Научная психология: проблема метода [Текст]. /В.А. Мазилев // Труды Ярославского методологического семинара. Том 2: Метод психологии / Под ред. В.В. Новикова (гл.ред), И.Н. Карицкого, В.В. Козлова, В.А. Мазилова. Ярославль: МАПН, 2005, с.248-279

*Мазилев В.А.* Теория и метод в психологии. Ярославль: МАПН, 1998

*Мазилев В.А.* Методологические проблемы истории психологии // Ярославский педагогический вестник. Т.2. Вып. 1., 2015

*Миракян А.И.* Контуры трансцендентальной психологии. М., 1999

*Миракян А.И.* Контуры трансцендентальной психологии. М., 2004

*Михайлов Ф.Т.* Предисловие. // А.И. Миракян и современная психология восприятия. М.: УРАО «Психологический институт», 2010, с. 3-4

*Нагдян Р.М.* Метафизический подход к методологии исследования психического отражения реальности. Диссертация на соискание уч. степени доктора психологических наук. Ереван, 2014

*Панов В.И., Морина Н.Л., Шукова Г.В.* Предисловие от редакторов // А.И. Миракян и современная психология восприятия. М.: УРАО «Психологический институт», 2010, с. 3-4

*Панов В.И.* Экологическая психология: системный анализ // Идея системности в современной психологии / Под ред. В.А. Барабанщикова. М.: Институт психологии РАН, 2005. С. 407-433.

*Панов В.И.* Экологическая психология: Опыт построения методологии / В.И. Панов.- М.: Наука, 2004

*Панов В.И.* Ноосфера – психическая реальность или метафора? (Экопсихологическая гипотеза) // Вестник Ярославского государственного университета имени П.Г. Демидова. Серия «Психология». – Ярославль, 2006. С.21-28.

*Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб: Наука, 1995

*Шадриков В.Д., Мазилев В.А.* Общая психология : учебник для академического бакалавриата / В. Д. Шадриков, В. А. Мазилев. — М. : Издательство Юрайт, 2015.

*James W.* The Principles of Psychology. [Текст]. London: Macmillan and Co, 1890. V.1. XII, 689 p; V.2. VI, 704 p.

*Jaccard P.* La conscience, les rêves, les complexes. P.: "Payot", 1973. P.212.

*Wolff Ch.* Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur. Francofurti & Lipsiae: Libraria Rengeriana, 1732.

*Wolff Ch.* Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura propontur. Francofurti & Lipsiae: Libraria Rengeriana, 1734.

*Wundt W.* Grundzüge der physiologischen Psychologie. [Текст] / W.Wundt . Leipzig:

Engelmann, 1874. XII, 870 S.

*Wundt W.* Einführung in die Psychologie. [Текст]. / W.Wundt. Leipzig: Voigtlander, 1911. VIII, 129 S.

*Wundt W.* Grundzüge der physiologischen Psychologie. 5 Aufl., völlig umgearb. [Текст]. / W.Wundt. Leipzig: Engelmann, 1902. Bd. 1. XV, 553 S.; Bd. 2. VIII, 686 S.; Bd. 3. IX, 796

*Wundt W.* Grundzüge der physiologischen Psychologie, Bd 1, 6 Aufl., Lpz., 1908

## Неизбежность метафизики<sup>72</sup>

**М.К. Мамардашвили**  
**(1930-1990)**

В прошлый раз я пытался описать аппарат и проблемы философии, опираясь на понятие сознания. При этом понятие сознания для меня не имело самостоятельного значения: просто я хотел воспользоваться им, чтобы показать, из каких проблем и дисциплин состоит философия, какие она имеет внутри себя разветвления и пр.

Продолжим тему сознания, и одновременно я попытаюсь объяснить, что такое онтология и метафизика. Мы остановились на том, что в совокупности наших объективных высказываний о мире, то есть тех высказываний, из которых строится объективная физическая наука, содержатся некоторые философские посылки, допущения; их выявление и есть специальное занятие философии. Это тавтология. Я сказал, что философия занимается философией или предметом философии является философия. Что в числе философских допущений есть некая посылка, относящаяся к сознанию. Скажем, предметом физического, научного утверждения является что-то высказанное о мире. Но условием того, чтобы об этом «что-то» можно было говорить в универсальной и необходимой форме, каковую имеют физические законы, выступает некая посылка относительно других, а именно – сознательных явлений, которые сами предметом физической науки не являются. Ибо предметом физической науки является мир, но при этом каким-то образом обрабатывается сознание. Сейчас я поясню, что имею в виду.

<sup>72</sup> Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Введение в философию. М.: «Лабиринт», 1996. С. 62-71.

Как известно, наблюдение совершается в человеческих головах, которые сменяются в пространстве и во времени. То есть состояния наблюдения, отношения к миру сменяются не только внутри одной головы, но они еще существуют в пространстве – в различных головах и в смене поколений. И для того, чтобы эти головы высказывали о мире что-то объективное, в предприятии, называемом наукой, вводится конструкция непрерывного и однородного опыта. Данная конструкция является просто предпосылкой, из которой тем самым следует, что, хотя реальное наблюдение дискретно (мы ведь не наблюдаем непрерывно), должно быть допущено непрерывно функционирующее сознание, чтобы предмет наблюдался в любой момент времени и в любой точке пространства. Поэтому и говорится, что природа универсальна и однообразна. Без разрывов и темных мест. Например, когда приводится научный эксперимент, то обязательно предполагается, что ставится он в некотором пространстве непрерывного и однородного наблюдения.

Здесь и содержится философская предпосылка (о ней я частично уже говорил) некоего сверхмощного гипотетического интеллекта, который непрерывно наблюдает и, более того, в любом акте наблюдения способен удерживать все точки мира. Человек же этого не может сделать.

Человек не наблюдает непрерывно: во-первых, у него дискретное многообразие сознания и, во-вторых, он не может охватить весь мир, потому что тратит на это время. А время – конечно. За конечное время нельзя охватить бесконечность. Охват же бесконечности гипотетическим интеллектом является условием того, что можно формулировать суждения о мире, о конечных предметах. Например, в математике при рассмотрении некоего множества объектов совершаются определенные операции. Чтобы построить суждение, предполагается, что та или иная операция может быть повторена бесчисленное число раз в том же самом виде, хотя проделать этого не может никто. Но мы предполагаем операцию в завершенном, актуально бесконечном виде и тогда можем формулировать понятие порядка и числа. Мы ведь ничего при этом не говорим в математике о наблюдении, о сознании. Мы



говорим о числах. Но что-то допущено, уже есть какая-то предпосылка, относящаяся не к числу, а к самому способу рассуждения о числах. Предпосылка, позволяющая формулировать какие-то законы (математические в данном случае).

Выявлением таких предпосылок и занимается философия. То есть в нашем примере с математикой философ должен, взяв реально случившийся акт математического рассуждения, выявить, что в нем допущено относительно сознания, и мира. Скажем, мир единообразен. Или: в мире есть порядок. Эти допущения предваряют любое рассуждение о конкретном порядке и составляют ту часть философии, которая называется онтологией, Онтологией называется совокупность некоторых общих допущений о характере мира.

Например, после конкретного явления А идет конкретное явление В – это утверждение о физическом характере мира, о том, как происходят физические явления. Вдумайтесь внимательно, это очень простая вещь. Скажем, согласно анализу, в оптике световая волна, луч света распространяется по прямой. Это утверждение о мире, оно не является онтологическим утверждением и, следовательно, не входит в философию. В число онтологических утверждений будет входить некая посылка о характере мира вообще, содержащаяся здесь. А именно, что в мире есть симметрия, что нет причин лучу идти ни вправо, ни влево. Если нельзя указать причину, значит, он идет по прямой. Следовательно, не само утверждение о том, что луч идет по прямой, относится к философии, а другого рода утверждение.

Онтологическим является утверждение о мире, имеющее природу неких общих посылок и допущений, а не о конкретных явлениях. Или, другими словами, утверждение такого рода, когда к заключению о том, что луч идет по прямой, я прихожу не на основе анализа физических явлений, не на основе обобщений и наблюдений, а по соображениям симметрии. И, кстати, подобное же утверждение было сделано еще в древности относительно Земли; оно принадлежит античному философу, который сказал: Земля находится в центре. Почему? Потому что ей нет причин двигаться, смещаться ни вправо, ни влево, она занимает центральное место в мироз-

дании и в крайнем случае – вертится вокруг самой себя. Оба эти утверждения – о свете и о Земле – о двух совершенно разных предметах, но у них есть некоторое общее допущение о характере мира. Такие допущения и откапываются философией, извлекаются на свет божий, и о них рассуждают в разделе философии, называемой онтологией.

А онтология в свою очередь является частью другого рассуждения, называемого гносеологическим или теоретико-познавательным, или эпистемологическим. То есть рассуждением, на котором строится теория познания. Это другой раздел философии, связанный с первым, как это следует из моего рассуждения.

Таким образом, язык, на котором говорят философы, необходимо понимать именно как язык. По тому же фактически правилу, как если бы я сказал сейчас фразу по-грузински, – без перевода вы ее не поймете, потому что не знаете грамматических правил языка, согласно которым какой-то знак или слово является носителем смысла. Чтобы увидеть в физике смысл, нужно знать правило, которое превращает физику в язык, то есть в сообщение.

Так вот, у философии тоже есть правила – это тоже язык. И дальше я покажу его грамматику, развивая то понятие сознания, которое ввел. Допустим, нам говорят: мир состоит из двух субстанций. Есть субстанция мыслящая и есть субстанция протяженная или физическая. Или в другой немножко формулировке (первая принадлежит Декарту): природа или Бог имеют два модуса, существуют в двух модусах – это уже Спиноза – в модусе существования (то есть протяжения) и в модусе мышления. И Происходящее в одном модусе не зависит от происходящего в другом – между ними нет причинной связи. Другими словами, мышление или вообще сознательные явления, выражаясь на языке XX века, параллельны природным явлениям и не выводимы из последних. Отсюда известная оценка такого рода философии как дуалистической. То есть дуализм основывается на двух несводимых друг к другу принципах, тогда как монизм все явления объясняет из одного принципа. Значит, есть монистические философии и есть дуалистические. Скажем, если бы Декарт считал, что

существует только один духовный принцип, из которого все вытекает – материя в том числе, – то он был бы монистом-идеалистом. Но он говорит, что материя или протяжение и мышление – это две разные субстанции, одна к другой не сводимые. Декарт – дуалист. И Спиноза тоже дуалист, если всерьез принимать его заявление о том, что природа выступает в двух модусах – модусе протяжения и модусе мышления.

Итак, допустим, что есть два модуса, не сводимые друг к другу. Но это лишь слово-значок; сказав – дуализм, мы еще ничего не поняли, а все уже сказано. Я возвращаюсь тем самым снова к проблеме непрерывности и однородности опыта, как философскому допущению, которое содержится внутри науки.

Я говорил в самом начале, что для того, чтобы установить причинную связь между явлениями, нам нужно допустить, что их наблюдение совершается непрерывно и однородно. То есть все условия наблюдения в разных местах однородны, и само оно непрерывно. Тогда между причиной и следствием не будет зазоров и их можно соединить; такая непрерывность и есть условие понимания, понятности или интеллигибельность. Например, у меня есть гарантии относительно вот этого куска мела, что он по своей воле, через какую-то дырочку, в которую я непрерывно гляжу, не превратится... в ежа в моих руках. Я полагаюсь при этом на единообразие явлений природы. Это – допущение, являющееся условием во мне понимания и т.д. Повторяю, причинная связь в мире оказывается устанавливаемой, если есть допущение, посылка, содержащая в себе какое-то мое (или ваше) знание о природе сознательного наблюдения, о природе сознания. И во-вторых, она устанавливается только относительно чего-то, что протяженно – это второе допущение, тоже философское (отсюда в философии понятие пространства; не в физике, а в философии). В чем же состоит это допущение: а вот в том, что я держу в руке мел и знаю, что единообразие в нем проявляется потому, что это только пространственное явление – мел; он полностью выражен в пространстве, артикулирован, весь наизнанку вывернут, ничего внутри нет. В каком смысле? В том, что ничего нет такого, что глядело бы

на меня из меловой оболочки по своему желанию или самопроизвольно стало бы ежом.

Значит, условием того, чтобы я что-то знал о меле (в смысле: полагался бы на это как на физическое знание, которое меня не обманет), является то, что я считаю, что у мела нет ничего внутреннего, а есть только внешнее – только пространство. Мел – в модусе протяжения, и потому я могу о нем значь на основе универсального опыта и иметь соответствующее суждение. Повторяю, я могу о нем знать, потому что мел пространственен. Пространство есть условие знания о явлениях мира. Следовательно, когда в философии появляется категория пространства, то она не то пространство, о котором учит геометрия, а философское понятие, философская категория, выражающая условие знания. Именно пространственность предмета является условием построения физического знания о нем. В противном случае о нем нельзя было бы построить знание. Познание или намерение, или склонность были бы в нем лишь тенью, сквозь которую мы не могли бы читать предмет как предмет научного высказывания. Для этого нужно иметь некую гарантию, каковой и является пространственность в смысле условия понимания, а не в смысле пространство Евклида или не Евклида и пр.

В прошлый раз я вам говорил: утверждать, будто Декарт украл краски у мира, заявив, что мир есть только протяжение, – значит не понимать, о чем идет речь. Ведь речь идет не о том, что есть в мире краски или нет, а о том, что является условием того, чтобы мы вообще могли что-либо знать научно. И этим условием является полная выраженность предмета в пространстве, отсутствие в нем внутреннего. Что же мы получили? Чтобы мир для нас был понятен, мы должны полностью изъять из мира сознание и связанную с ним психологию.

Теперь допустим, что, пользуясь физическими методами, которые имеют эти предпосылки (а именно – непрерывность опыта, пространственность и только пространственность вещей), мы хотим в рамках нашего рассуждения узнать, какой все же статус занимают акты нашей мысли, переживания и т.д. То есть все сознательные явления. Причем, мы знаем, что

они связаны с мозгом. Так ведь? Но что значит анализировать мозг как орган сознания и мысли? Ведь анализировать можно только по определенному методу. Следовательно, мы должны установить какие-то объективные события, наличествующие в мозгу, скажем, нейронные причинные связи между материальными структурами мозга. Но если я установил их в качестве причинных и объективных, имея допущение относительно уже существующего сознания, сознательного наблюдения (которое непрерывно), то этим же методом я не могу вывести сознание как порождаемое материальными структурами, просто потому, что для их описания я уже задействовал сознание, уже допустил его не могу поэтому с невинным видом заново его вывести.

Так, как же все это высказать? Да, природа существует в двух модусах или субстанциях – мыслящей и протяженной: они и связаны, и не сводимы одна к другой. Я могу так сказать. И об этом было уже сказано в истории философии, но только это сказанное еще нужно прочитать. А прочитать можно, зная лишь правила грамматики, о которых не говорится в текстах Декарта или Спинозы. Это есть в моей голове. Поэтому, когда я читаю текст Декарта или Спинозы, где сказано, что физическая субстанция есть только протяжение, то знаю, о чем идет речь. Это верх айсберга, а все остальное (то есть язык) скрыто, поскольку теми методами, какими описывается мозг, описать сознание невозможно; оно уже имплицитно и допущено в построении самих физических методов. Значит, нужен какой-то другой метод. Оставим пока в стороне вопрос «какой?», просто я показываю вам существование частей философского айсберга.

И тогда у нас появляется некое общее понятие. Мы уже договорились, что материей является нечто, что не имеет внутреннего и что только пространственно, а сознанием – нечто такое, что есть не наше реальное сознание, а условие физических суждений. Если я начинаю говорить об этом сознании – «непрерывное наблюдение», «сверхмощный интеллект» и пр., то я ведь не описываю сознание в смысле того, что происходит в наших головах, является нашей психологией, нашими состояниями, переживаниями и т.д. Я описываю

то, что философы называют «чистым» или «трансцендентальным сознанием». Поэтому, когда в философском тексте вы встретите нечто утверждаемое о сознании, то не должны ожидать, что это – утверждение о вашем сознании как мечтателя, человека и пр. Вспоминать свой опыт сознания, своих собственных переживаний для понимания философских утверждений бессмысленно, потому что не об этом идет речь.

Ибо речь идет, повторяю, о том сознании, которое имплицитировано в суждениях о причинных связях в мире. Философ говорит о том сознании, которое работает в физическом описании, и то, что он говорит, не имеет психологического значения. Поэтому Декарт и выделил нечто, о чем можно сказать, что там только материя; а когда мы хотим говорить о сознании, то должны забыть о нем как о психологической реальности.

Или, например, вы хотите говорить о душе. Пожалуйста, только ведь это другой модус, выражаясь словами Спинозы. А раз другой модус, то нельзя о душе рассуждать в терминах: простая она или сложная (то есть состоит из чего-то); имеет ли она составные части или не имеет и является единицей. Все эти слова мы говорим об атомах-вещах, а душа... это другое. Вы хотите доказать, что душа бессмертна – по закону опытного знания, приводя аргументы, но аргументы эти относятся к физическим предметам – только пространственным; поэтому так о душе говорить нельзя. Вы хотите верить в то, что душа бессмертна – пожалуйста, верьте. Но это не доказуемо и не опровержимо, но может быть постулатом нравственной жизни, скажет Кант. Кое-что меняется в нашей нравственной жизни, если мы считаемся с бессмертием нашей души. Например, мы можем быть наказаны в силу бессмертия; если бы не было бессмертной души, то не было бы наказания. Человек, считающий себя безнаказанным, поступает одним образом, а человек, который считает для себя возможным наказание, будет жить другим образом.

Итак, что такое философский язык (в смысле двух модусов – различных и не сводимых друг к другу); Это просто грамотность рассуждения, у которого есть законы – нельзя рассуждать невинно. Если уж мы начали рассуждать, то обя-

заны выполнять эти законы, знаем мы о них или не знаем. Если не знаем, они сами себя покажут в рассуждении – наказанием каким-нибудь. Так что лучше знать. О физике или пространственности вещей рассуждения строятся по одним законам, а о душах – по другим.

Например, есть акт, который не является актом опытного исследования, а именно – общение людей как духовных субстанций. Что такое акт общения? Я знаю о вас что-то на одних основаниях, и общаюсь с вами на других. Основания знания – одни, а основания общения? Могу ли я знать о вас, употребляя слова «знание», «знать» в строгом смысле? Строгий смысл знаете какой? Знать – это, во-первых, знать на опыте и, во-вторых, формулировать универсальные и необходимые законы, подтверждаемые опытом. Что вы обо мне знаете – на опыте, не вообще из моей биографии, а вот сейчас, в данный момент? Вы видите физическое явление: я развожу руками, что-то говорю. А на каком основании вы слышите то, что я говорю? Разумеется, на других основаниях! Не на основании опытного знания, а общения, у которого другие законы и которое нельзя обосновать научно. Например, вы улыбаетесь, и я делаю предположение – потому-то... То есть от внешне наблюдаемого пространственного явления перехожу к заключению о том, чего не вижу. Такие заключения никак не обоснованы. В этом смысле психология не наука. Основания для заключений здесь совсем другие: опыт общения, интуиция, связанная со знаками, предметами искусства, отработанность ее на общем и на предметах каких-то культур и пр.

Все, что я сейчас говорю – просто примеры; они суть задача философии как такого занятия, которое является прояснением языка и прояснением ситуаций, в которых мы оказываемся, когда рассуждаем о чем-то. Например, я подумал что-то по поводу вашей улыбки. Это не просто заключение, это – ситуация, в которой я оказался, и в которой скажутся законы относительно моего права на это заключение; ситуация, которая может стать в философии основой рассуждения. Но тогда философ введет понятие. Скажем, из простой ситуации, в которой я оказался, вступая в общение с ауди-



торией – если я ее продумываю, я ввожу понятие пространства, протяжения, понятие сознания. То есть совершенно, казалось бы, абстрактные и к делу не относящиеся вещи. Но в том-то и дело, что ведь как-то нужно говорить о том, что я проясняю. Вспомните, сколько слов, не относящихся к ситуации, я использовал до этого (все они изобретены в философии). Я сказал: смысл, отличил смысл от физической формы, от физического следа. Оказалось, что одни суждения существуют на одних основаниях (физических), а другие – на других. Чем же я занимался? – Тем, что прояснял ситуацию, в которой что-то делал сам: подавал знак или, глядя ни вас, пытался расшифровать вашу улыбку.

Резюмируя, скажем так: я различил два рода утверждений. Есть утверждения, которые относятся к науке (в мире произошло то-то, по таким-то законам – луч несется по прямой и пр.). А есть общие утверждения о характере мира, онтологические. О них говорят и их выявляют на языке онтологии. И то, как высказываются (уже в философии) эти утверждения о мире, принимает категориальную форму. Таких категорий много: возможность, действительность. Необходимость, случайность, причинность и т.д. Как я говорил, обычно они ходят парами: возможность и действительность, необходимость и случайность – все это категории, которыми не описывается мир, а выявляются и формулируются предпосылки самой возможности нашего рассуждения о мире. Например, категория причинности является предпосылкой возможности установления конкретной причинной связи между двумя (или большим числом) конкретными явлений. Больше ничего!

Кроме того, в философии есть теория познания, или эпистемология. Эпистемологией называют обычно раздел теории познания, который имеет отношение к научному познанию или рассуждению о научности науки. Теория познания может быть не только теорией научного познания, но и вообще теорией всякого познания, в том числе, нашего обыденного познания, а также иметь какое-то значение, скажем, для анализа художественных явлений, так называемого художественного мышления и пр.



Значит, в философии есть онтология, есть эпистемология (теория познания) и есть еще метафизика – в старом смысле этого слова. Я предупреждаю о старом смысле по той причине, что есть и сравнительно новый ее смысл, не связанный со старым, или имеющий с ним чисто случайную связь, и состоящий в противопоставлении диалектического метода метафизике, метафизическому способу мышления или метафизическому методу. Я имею в виду метафизику в старом смысле, как совокупность утверждений (или теорию), учение обо всем, что носит сверхопытный, сверхфизический характер. Хотя само слово «метафизика» (не смысл его, конечно) вошло в оборот довольно случайно – в связи с классификацией сочинений Аристотеля сначала издавались его физические сочинения, а затем сочинения философского характера, как следующие «за» ними. Метафизические. И отсюда это слово приобрело содержательный характер и стало относиться ко всем рассуждениям о мире, которые утверждают и описывают в нем нечто, имеющее сверхопытный характер (или нечто, не наблюдаемое в опыте).

Разные философии могут быть в разной степени метафизичными, то есть в разной степени содержать в себе такого рода рассуждения (далее я поясню, в чем они состоят), а могут и вообще не содержать. Существуют философии, которые являются или пытаются быть только теориями познания, но самые интересные, конечно, – и раньше и теперь – те, в которых содержатся какие-то метафизические утверждения.

Что значит сверхопытные, метафизические утверждения? Почему они вообще существуют в философии? Я назвал их онтологическими. Например, утверждение о том, что проявления процессов природы единообразны во все времена и во всех точках пространства, поскольку оно не получено явно опытным путем как сумма и обобщение наблюдений (вот-де, мы долго-долго наблюдали природу и, наконец, обобщили все наблюдения). Такое утверждение не выводимо из опыта и является, безусловно, постулатом или условием опыта – в том смысле, что не вытекает из единичных наблюдений. Сформулированное в виде постулата, оно является условием того, что мы вообще можем иметь некий опыт. Оно вводится

другим путем. Таким образом, онтологические утверждения о мире суть способы организации и одновременно структура нашего опыта. А структура опыта не есть его содержание. Когда мы говорим о внеопытности или сверхопытности метафизических утверждений, то там появляется дополнительный смысл, допущение предметов, лежащих вне опыта.

Скажем, одним из классических метафизических утверждений является утверждение о сознании. Это введение предмета, полагаемого в качестве сверхчувственного, недоступного опыту. Оно метафизично. Физика его содержать не может по определению; в физике можно говорить о чем-то только в том случае, если это дано нам на опыте, и мы можем наблюдать что-то в пространстве и времени. Человеческое познание – только опытно. Внеопытного *научного* познания не существует.

Тогда что же такое метафизика, если она говорит о таких предметах, которые в принципе недоступны нашей проверке, опытному наблюдению и в этом смысле – сверхопытны: Зачем она. Почему они сохраняются в философии. Потому что метафизические высказывания – это, прежде всего, высказывания об условиях человеческого бытия – так они возникали. Значит, во-первых, метафизические высказывания суть условие поддержания человеческого бытия как человеческого и, во-вторых, они являются условием того, что человек может вообще что-либо познавать. Скажем, утверждение о бессмертии души явно метафизическое; этот предмет, как я уже говорил, не распадается, не делится на части. Наблюдать бессмертие мы не можем. А все, что мы наблюдаем – конечно и подвержено делению, разложению, возникновению и т.д. Так же, как и существование (чуть ниже я скажу, в каком смысле) такого рода предметов есть условие человеческого общения, когда выполняются и выдерживаются нравственные, этические и юридические нормы). То есть, другими словами, когда существуют какие-то способы организации человеческой жизни, имеющие форму утверждений или высказываний о чем-то, чего нет в опыте, о каком-то особом пространстве и времени, в которых предметы живут совершенно иначе; их жизнь в этом

пространстве и времени не наблюдаема, не поддается рассуждению, основанному на опыте.

Все эти вещи, во-первых, называются метафизическими и главное – во-вторых, они сохраняются в философии потому и в той мере, в какой философ понимает и видит в них условие человеческого бытия. Не в смысле реального их существования над опытом и сверх опыта, а в смысле изобретенных в истории человечества способов организации человеком своего человеческого бытия. Подобно кантовскому постулату о бессмертии души как основе нравственной жизни.

В итоге мы имеем две разновидности постулатов. Первая – постулаты опытного познания (единообразие природы, например). И вторая – постулаты общения, социальной и нравственной жизни, благодаря которым последняя выражается в исторических судьбах культур, народов, стран и т.д.

В частности, в нашей стране эти постулаты сегодня фактически разрушены. То есть люди не способны вступать в общение, на основе которого они воспроизводили бы себя в качестве людей. Как когда-то распалась связь общения, которая делала греков греками, и они исчезли, затопленные варварами. Разумеется, это зависело от того, что произошло с их способами организации нравственной и духовной жизни. Что-то там сломалось, разрушилось. Поэтому я и говорю, что историю метафизических явлений мы обнаруживаем или засекаем на судьбах культур и исторических эпох, когда может распасться связь времен. А связь времен – связь метафизическая; та, которую имел в виду Гамлет, и которая держит преемственность, традицию и здоровье народа.

Итак, метафизикой в философии называется тот ее раздел, который занимается выявлением условий бытия человека в качестве человека – субъекта истории и судьбы. Вот о чем идет речь. Метафизика – лишь язык, на котором об этом говорится, показывается всем. И упирается это, конечно, в то существенное обстоятельство, о котором я говорил в самом начале. Фундаментальное ядро философии состоит в том, что она намертво связана с самой природой феномена человека, поскольку человек есть искусственное создание истории и культуры, а не природное. Или, другими словами, имеющее

внеприродные основания (надприродные, сверхприродные, как угодно их назовите) и, тем самым, сверхопытные, потому что все, что опытно – природно. Или: все, что природно, – опытно. В природе нет гарантий для человеческого общения и человеческого существования. Их основания закладываются иначе. И всегда, как ни странно, о таких основаниях люди рассказывали (и тем самым их сохраняли) с помощью символов. То есть неких мифических существ, тотемов, первичных хранителей памяти. А тотемы – что это такое? – Это сверхчувственные предметы. Скажем, если тотемом была птица, то имелась в виду не та, которая летает, а птица – священный предмет, живущий в особом пространстве и времени. Эмпирически она просто птица, а в качестве тотема – символический предмет, несущий в себе код тотема, например, код семейных отношений данного племени: она выступает как отношение человека к некоторому сверхъестественному существу. Откуда же появилось такое отношение?

Метафизика появилась потому, что само отношение человека к сверхъестественному есть тигель его формирования в качестве человека; с этого открытия можно датировать появление человечества. Человек создает себя в качестве человека через отношение к чему-то сверхчеловеческому, сверхъестественному и освящаемому (то есть священному), в чем хранится память поколений – там закодирован весь опыт (указания относительно того, как поступать, кого брать в жены, чтобы избежать кровосмешения, а это очень трудная штука, сложный вопрос – система родственных отношений в первобытных условиях). Следовательно, в каком-то смысле язык сверхъестественных предметов – не язык каких-то якобы существующих конкретно тотемов, а чего-то другого. И он является тиглем человекообразования.

И в философии можно об этом рассуждать, как рассуждаю сейчас я, занимаюсь метафизикой. Когда я говорю о том, что такое на самом деле тотем и пространство его существования, то я рассуждаю в терминах философской метафизики – об отношении определенных вещей к условиям человеческого бытия. Способность видеть эти условия, не лежащие в каком-либо конкретном содержании самого бытия, имеющие

сверхопытный характер, и есть метафизическое чувство.

Философская метафизика (причем, не обязательно выполняемая в специальных философских понятиях, а используемая нами в повседневной жизни в зависимом от нашей жизнерадостности) имеет вообще прямое отношение к человеческому достоинству и к личности человека. Что я имею в виду? Очень простую вещь. В нашей жизни, поведении, наших мыслях и наших поступках всегда есть какие-то основания. Есть категория оснований, которые можно назвать опытными, в широком смысле слова. А именно те, что задаются обществом, в котором мы живем, нацией, к которой принадлежим: то есть определенная система ценностей, которая принята в данной культуре и выражается в соответствующей общественной идеологии.

Но есть и другая категория оснований, которую мы поймем, если зададим себе следующий вопрос: все ли в человеке действительно связано с теми основаниями, которые определяют конкретную его принадлежность к тому или иному времени, к той или иной культуре, к тому или иному месту, к той или иной идеологии? Допустим, я участник какого-то социального массового движения, имеющего свою идеологию. Это социальное движение придает основание и оправдание моим сиюминутным актам и мыслям. У него есть какая-то цель – сделать то-то или построить, скажем, справедливое общество. И эта цель бросает свет нравственного оправдания на мое бытие здесь. Если я частица этого движения, этой цели, то тем самым моя жизнь, мое существование имеют основания, а мои действия моральное оправдание, если выполняется то, что соответствует поставленной цели. При этом могут быть открыты законы общественного развития, в соответствии с которыми общество идет к коммунизму. И если я делаю что-то, что вписывается в эту идеологическую программу, то якобы имею основание – достойное, нравственное и пр. Ну, вы знаете соответствующие формулы, которые связаны с этим делом.

К счастью, возможны и другие основания, которые не суть основания какого-нибудь конкретного места или времени; они вне той или иной культуры, не связаны с ней и

формулируются внеопытным образом. Я сказал ведь, что все, что конкретно – опытно и наоборот (неконкретной опытности не существует). Скажем: нравственно все, что служит делу строительства социализма – это опытное суждение. Но тогда, следовательно, все, что поверх культуры – внеопытно. Не в том смысле, что существует еще какой-то другой, внеопытный мир, а по самому характеру обоснованию. Что я имею в виду?

Существуют *личностные* основания нравственности и поведения, которые принадлежат тому пространству и времени, нежели пространство и время тех или иных культур или идеологий. И человеческое достоинство зависит от того, есть это личностное основание или его нет. У человека, который целиком вложил свою душу в судьбы социального дела, душа может быть подмята превратностями самого этого дела. Мы же его не контролируем. Если мы все туда вложили, то неизвестно, с чем окажемся. Иначе говоря, нравственность должна иметь де-факто некоторые абсолютные основания, вневременные. В этом – еще оды смысл метафизики.

Метафизика толкует об абсолютном, вневременном. Не в том смысле, что существует еще какой-то отдельный вневременной мир – о нем мы не можем говорить в терминах существования, ибо, употребляя этот термин, мы говорим всегда о чем-то опытном – но в другом смысле, а именно – *трансцендирования* или *трансцендентного*. Это и есть основания метафизическая операция в философии. Раньше, в догматической схоластической метафизике, некоторые предметы, которым приписывалось особое существование, назывались трансцендентными предметами: таким предметом был, например, Бог. Но в грамотной критической метафизике, каковой является вся метафизика после Канта, не говорится о трансцендентных предметах (поскольку всякое существование опытно). А говорится о трансцендировании. Так вот, под трансцендированием имеется в виду способность человека трансформироваться, то есть выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить основания своего бытия, которые не зависят от того, что случится во времени с обществом, культурой, с идеологией

или с социальным движением. Это и есть так называемые личностные основания. А если их нет, как это случилось в XX веке? Как вы знаете, одна из драматических историй (в смысле наглядно видимого разрушения нравственности и распада человека, распада человеческой личности) – это ситуация, когда по одну сторону стола сидит коммунист, а по другую, тот, кто его допрашивает – тоже коммунист. То есть представители одного и того же дела, одной и той же идеологии, одних и тех же ценностей, одной и той же нравственности. И если у того, кого допрашивают, нет независимой позиции – в смысле невыразимой в терминах конкретной морали, то... положение ужасно. Можно выдержать физические мучения, а вот человеческий распад – неминуем, если ты целиком находишься внутри идеологии, и ее представляет твой же палач или следователь.

– Но он может считать, что заблуждается?

– Ну вот это заблуждение как раз и разрушает личность.

Потому что когда ты слышишь свои же собственные слова из других уст, которым не веришь, и которые являются причиной совершенно непонятных для тебя фантастических событий, то и стать некуда. Нет точки опоры вне этого. А метафизика предполагает такую точку. И в этом смысле она – залог и условие не-распада личности. Конкретная история лагерей в разных странах показала, какую духовную стойкость проявляли люди, имеющие точку опоры (те, кто были «ходячие метафизики», скажем так). Тем самым я хочу сказать, что метафизика всегда имеет будущее. Она – необходимая часть философии, потому что кроме других оснований морали (которые тоже существенны), есть еще основания, о которых мы не можем говорить в терминах опыта. Но можем говорить в терминах метафизики, сознавая при этом, что говорим нечто метафизическое – не поддающееся опровержению или доказательству.

Скажите мне, личность поддается опровержению или доказательству? То есть нечто, что уходит своими корнями в личностные основания (не в личные или индивидуальные, а в личностные структуры). Разумеется, нет. Поэтому и существует метафизика. Бессмертие души – это предмет до-



казательства. Предмет опровержения? Нет! С точки зрения физики (а это единственная точка зрения, которая возможна для рассуждения о мире), во-первых, душа не существует как предмет и, во-вторых, никакого бессмертия нет. И если уж мы рассуждаем о чем-то, что не имеет смысла в физических терминах, так хотя бы будем мыслить и рассуждать грамотно. О метафизических вещах – этом самом важном срезе или измерении человеческого бытия, поскольку только в нем есть то, что называется личностными структурами. И, может быть, они единственные индивиды в области социальной и нравственной духовной жизни. Не мы – индивиды, а личностные структуры – индивиды; мы можем к ним прислоняться, а можем отклоняться. И если нам очень повезет, то прислонимся к той стороне, через которую просвечивает личностная структура. Ибо она есть нечто, существующее и несводимое ни к чему другому; индивидуально-личностное существование. Итак, я попытался, во-первых, пояснить смысл метафизики как таковой и, во-вторых, показать одновременно ее отношение к тому, как мы живем и что мы есть, отношение к чему-то для нас существенному (независимо от того, знаем мы что-либо о метафизике или не знаем). Можно прожить всю жизнь и неплохо ее прожить, не зная, что занимался метафизикой. В этом смысле философия есть искусство называния того, чем люди занимаются. А люди не знают, что они занимаются делом, имеющим такое высокое или специальное название.



**Предисловие к книге А.И. Миракяна  
«Контурсы трансцендентальной психологии»,  
кн. 1, 1999**

**Ф.Т. Михайлов  
(1930-2006)**

Исследования профессора А.И. Миракяна за последние годы привлекают внимание психологов и философов, прежде всего, своей теоретической глубиной при определении радикально иного основания фундаментальной психологической теории. Это, прежде всего, следующие уже опубликованные работы: «Психология пространственного восприятия (историко-методологический анализ)». Ереван, 1990; «Константность и полифункциональность восприятия». М., 1992; «Принципы порождающего процесса восприятия», под ред. А.И. Миракяна. М., 1992; «Начала трансцендентальной психологии восприятия», журнал «Философские исследования» № 2, 1995; другие его работы и, наконец, предлагаемая настоящим изданием монография «Контурсы трансцендентальной психологии» (книга 1).

Хотелось бы специально отметить, что перечисленные работы действительно являются единым циклом, развивающим одну идею, — не дублирующие, а именно дополняющие друг друга публикации.

Последовательное развитие оригинальной авторской мысли характерно для А.И. Миракяна не только в последние годы: я слежу за его работами двадцать с лишним лет и, если хотите, с некоторой даже завистью замечаю, что, начиная с самых первых публикаций и кончая настоящей монографией, исследователь — глубокий теоретик и великолепный экс-

периментатор — остаётся верен первоначальной гипотезе, с каждым годом, каждой новой публикацией превращая её в органично целостную теорию.

Начал свою исследовательскую деятельность А.И. Миракян с классических проблем константности восприятия, затем под его руководством начался цикл исследований зрительного, слухового и осязательного восприятия.

Восприятие (в самом широком смысле слова) — вот начало начал жизни. Воспринять нечто — значит принять в себя иное, сделав его субстанцией и силой психики, опосредствующей затем каждый акт жизни. Здесь «иное» (воспринимаемое) для любых актов Жизни, для ее психосоматического тождества, изначально есть «свое = другое». Оно не может быть противопоставлено восприятию в качестве абсолютно иного, ибо и воспринимается лишь то, что породило жизнь в себе и теперь уже непосредственно включено в нее в качестве внутренне предположенных условий ее сохранения. Каждый акт жизни есть акт синтетический: из всего сущего всегда заново порождающий именно эти условия.

Однако характерная для классической эпистемологии бинарная оппозиция «объект — субъект» логически строго обрекла изучение актов восприятия на одном лишь «полюсе» — абстрактно субъективном. Предметность восприятия, точно так же, как и предметность воспринимаемого при этом не задана, а дана. Иными словами, как способность воспринимать иное, так и способность быть воспринятым — предметность воспринимаемого, даны, предположены такими, какими они ... уже восприняты, более того — поняты изучающими акт восприятия. Здесь они, по выражению А.И. Миракяна, — продукты, т. е. нечто предзаданное изучаемому процессу, нечто налично существующее.

С чем же тогда исследователь имеет дело? Вот классические примеры: издали высокая четырехугольная башня кажется маленькой и круглой, вблизи же иллюзия пропадает, и мы видим башню такой, какова она «на самом деле»; вот и весла в воде воспринимаются «сломанными», изогнутыми, хотя «на самом деле», т. е. — в воздухе, они воспринимаются как прямые и т.п. Следовательно, надо лишь изучить условия

и причины иллюзорного восприятия, иметь их в виду, включить в перечень субъективных особенностей восприятия... Это, мол, субъектом генерируемые «шумы», заглушающие поток объективной информации. Остается лишь изучить «устройство» принимающей и обрабатывающей информацию физиологической структуры — перцептивные и церебральные органы субъекта восприятия. Сам же психический акт неизбежно обернется при этом переживанием организма «состояний и процессов в его нервной системе», вызванных внешним воздействием.

И дело даже не в том, что мы это уже проходили вместе с Л. Фейербахом, с возмущением читавшим подобные определения психического у Иоганнеса Мюллера. Дело в том, что «проходим» мы это и сегодня, читая рассуждения современников об информации, кодируемой рецепторами органов чувств для передачи ее в центральное чувствилище, ох, простите, в особые церебральные структуры, коими она, информация, и перерабатывается в соответствии с видовыми наследственными биопрограммами (а у человека и с социальными) для итогового представления субъекту (у человека — личности). Но и оговорка о центральном чувствилище здесь, по-фрейдовски, не случайна. Почему бы не с Демокрита и Эпикура начать отсчет времени господства такого, в том числе и суперсовременного, подхода к субъекту как к изначально претерпевающему, страдательному началу.

Живой субъект все терпит: голод и холод, боль и удовольствие — все, что видит и слышит ... все, что воздействует на него, превращаясь в «субъективный образ объективного мира» благодаря устройству его органов чувств и мозга. И именно то, что он «сам по себе» противостоит «самому по себе» миру объектов обязывает его (в данном случае исследователя) видеть этот мир, как сие ни странно, таким... каким он воспринят, а субъективный акт восприятия, как и все прочие психические акты и состояния, таким, каким представляется нам наше тело, его соматическая, нейрофизиологическая организация и ее соматические функции, т. е. как объект. Тогда психолог, как и положено эмпиристу, изучает пространственное взаимодействие тел — продуктов

мировой и биологической эволюции. Он вполне на уровне науки. Он как физик объективен. На самом же деле, изучая процесс восприятия, он имеет дело с продуктами совсем иных процессов — собственно психических процессов, из которых складывается искомый им процесс восприятия. Но в продуктах восприятия этот вожделенный для исследователя процесс погашен. В них он умер, завершился и, тем самым, пропал из поля зрения психологов. Так было, так есть, но так не должно быть, и, как показывает нам эта книга, так не будет.

Ее я рекомендую читателю с особенно праздничным чувством. Психолог, представивший в ней результаты своего многолетнего труда в иной, не эмпиристской парадигме, с самого начала и вполне самостоятельно отверг «продуктный» подход к психическому. На примере работы созданных А.И. Миракяном моделирующих восприятие электронных систем, на мой взгляд, не только доказана бесперспективность «физикалистского» подхода к психике, но и заложена основа теоретического осмысления ее как начала всех преобразующих и активно порождающих формы бытия атрибутивных способностей жизни.

Многие годы коллектив лаборатории моделирования психических процессов (в недавнем прошлом — лаборатории восприятия) старейшего и славнейшего, поистине исторического, центра психологической науки в нашей стране — Психологического института (вначале — при Московском университете, затем — при Академии педагогических наук, а теперь — при Академии образования) работал под руководством А.И. Миракяна над созданием иной, не эмпиристской, парадигмы собственно психологических исследований. И все эти годы тонкие, тщательно обдуманые эксперименты осуществлялись здесь вслед результатам философского категориального анализа логики психологического мышления. Мышления, способного не потерять свой предмет в суждениях о внешнем психике пространственном взаимодействии «тел».

В неразрывном (временном и содержательном) единстве теоретических и экспериментальных исканий сотрудниками

лаборатории А.И. Миракяна накоплен богатый историко-научный и историко-философский материал рефлексивно-критического переосмысления эпистемологических концепций в психологии. «Союзниками» психологов были все это время Аристотель и Леонардо, Декарт и Беркли, Гельмгольц и Пиаже ... За два десятилетия в фонотеке лаборатории собраны сотни километров пленки с записями теоретических дискуссий и обсуждений итогов экспериментов, их логических предпосылок и выводов, в которых участвовали самые интересные для сотрудников лаборатории философы и психологи. Всех не смогу здесь назвать, но имена М.К. Мамардашвили, В.В. Давыдова, Б.Ф. Ломова, В.А. Лекторского, Дэвида Бекхерста, как мне кажется, не безызвестны читателю. Но для всех этих встреч и дискуссий в основание еще только задуманных экспериментов, в основание предмета всех дальнейших теоретических исканий Аршаком Миракяном была заложена его собственная нетривиальная идея: восприятие возможно тогда и только тогда, когда жизненная активность живого реализует себя как порождающий, формообразующий процесс. Поэтому психолог (если он именно психолог) не имеет права судить о восприятии, сравнивая между собой его результаты. Он не психолог до тех пор, пока не ответит для себя на вопрос: как возможно породившее их восприятие? Или: как возможен и как осуществляется процесс порождения субъективного образа в субъективной реальности восприятия? Как нечто может быть воспринято: создано жизнью в качестве переживаемой опоры своего (ее, жизни) отношения к бытию?

И, как в этом легко убедится читатель, для А.И. Миракяна ответ на эти собственно и, прежде всего, философские вопросы принципиально не может быть получен при изучении продуктов психической деятельности. Ответ — в ней самой. Предмет изучения — сам процесс порождения психического акта восприятия, в котором и только в котором живет и существует субъективная реальность воспринимаемого! Для А.И. Миракяна эта позиция — суть и начало неэмпиристской эпистемологии: здесь кантовское «Как возможно...» распространено на само трансцендентальное единство апперцепции.

Несомненным достоинством настоящей работы является то, что именно в ней впервые оригинальная идея автора выражена наиболее полно и убедительно. В ней — итог продуктивного многолетнего поиска, вобравший в себя и творческую новизну замысла, и последовательное теоретическое обоснование его, и его экспериментальные подтверждения. А главное — это сама идея, само понимание и обоснование принципиально нового подхода к психике.

Монография оригинальна не только по изложенной в ней методологии автора, но и по выбранной форме изложения. Это беседы и размышления автора с психологами, философами и кибернетиками о явлениях психического отражения: восприятия, внимания, памяти и т. д. Миракян задумывал написание и публикацию серии книг с аналогичным названием, которые помогли бы научной общественности (в основном философам и психологам) проникнуть в новое понимание проблемы психического отражения.

В ходе бесед и обсуждений проблем психического отражения А.И. Миракян убедительно продемонстрировал, что в философии, психологии, физиологии и кибернетике естественным образом сложилась традиция изучения процессов психического отражения через их же собственные продукты в виде уже отраженных и закрепленных в понятиях феноменов, свойств, качеств и т. д. Но такое описание психического процесса через его же продукты, т. е. через соотношение конечного результата процесса отражения и его исходного состояния, есть описание процесса на продуктном, физикальном, по выражению А.И. Миракяна, Уровне исследования, вследствие чего сам процесс отражения в его изначальной непосредственности как процесс, порождающий эти продукты, а также закономерности их порождения, остаются скрытыми от исследователей.

В отличие от традиционного понимания проблем психического отражения в предлагаемых текстах бесед утверждается необходимость изучения принципов и закономерностей психического отражения как процесса не репродуктивного, а *порождающего*. При этом объектом изучения становится сам *процесс порождения психического отраже-*

ния, его природные принципы и закономерности, благодаря которым и осуществляется возможность восприятия, внимания, памяти.

Такая постановка проблемы позволила гипотетически сформулировать некоторые фундаментальные принципы отражения (структурно-процессуальная анизотропность, пространственно-временная дискретизация, формопорождение, процессуальная редукция, сопредставленность и др.) и проанализировать на этой основе процесс порождения психического отражения.

Проведенные в рамках предлагаемого подхода в последующие годы исследования автора и его сотрудников дали возможность конкретизировать процесс порождения психического отражения как относительно разных модальностей отражающей системы человека, так и относительно некоторых традиционно выделяемых психических феноменов.

Именно поэтому автор счел целесообразным хронологическую форму изложения, позволяющую показать зарождение и развитие нового направления в изучении психологии отражения — трансцендентальной психологии.

В предлагаемой книге отражен период с 1977 по 1978 гг. — этап зарождения идей нового научного направления в изучении процессов психического отражения. Последующие книги задумывались автором как развитие идей трансцендентальной психологии.

Не очень привычный для психологического тезауруса термин «трансцендентальная психология» (основы которой и разрабатывались А.И. Миракяном) на самом деле точно соответствует не только его замыслу, но и самому основанию рождающейся на наших глазах фундаментальной психологической теории. Дело в том, что «трансцендентальное» по самому своему смыслу означает ... порождаемое субъектом. Психика животного, психика ребёнка и психика взрослого человека в действительности своей есть не что иное, как перманентное *самопорождение*. Психический образ — никогда не результат (не продукт — по терминологии автора), а постоянно и в каждое мгновение рождающее и возрождающее себя новообразование. Или, что ещё точнее: процесс формо-

образования — процесс перевода во образ, в форму образа, воспринимаемой и осмысливаемой *реальности бытия субъекта* во внешнем ему *реальном мире*.

Изучать любое психическое образование как сущее само по себе, значит считать не психической реальностью сам процесс его возникновения, отдавая пальму первенства в его изучении биологии, физиологии, социологии и т. п. *объектным* наукам. Именно такой подход к психике, к живой деятельности души, приводил и приводит по сей день к плоскому редуccionизму многие психологические школы и направления.

Пионерская работа А.И. Миракяна тем и ценна, тем и значительна, что в ней теоретически и экспериментально обоснована продуктивная сущность работы психики не независимо от эволюционного уровня развития её субъектов. Труды А.И. Миракяна, можно с уверенностью утверждать, непосредственно продолжают идеи выдающегося русского психолога Г.И. Челпанова, воплотившего гениальные прозрения Иммануила Канта о восприятии вообще и пространства в особенности. Как, впрочем, и других познавательных процессов.

*Академик РАО, доктор философских наук,  
профессор Михайлов Ф.*



## **Метафизические предпосылки трансцендентальной психологии восприятия<sup>73</sup>**

**Р.М. Нагдян**

Состояние кризиса в психологии и, особенно, в психологии восприятия [13], отсутствие универсальной теории для описания и объяснения огромного количества разнообразных экспериментальных данных, трудности в моделировании феноменов восприятия, побуждают многих психологов искать новые подходы для создания удовлетворительной теории психического отражения. Результатом одной из таких попыток является, созданная московским психологом А.И. Миракяном, концепция порождающего процесса восприятия.

Свою концепцию психического отражения А.И. Миракян назвал трансцендентальной психологией восприятия [18]. И это было обусловлено тем, что проблему поиска принципов порождающего процесса восприятия невозможно было решить на основе данных, относящихся к реальности уже-отраженных продуктов восприятия. Для этого, как показал А.И. Миракян, необходима трансценденция от психической реальности продуктов восприятия [17], [19], [20]. Однако сложность определения особенностей области трансценденции в том, что она не дана нам в непосредственном опыте. Поэтому для решения этого вопроса, необходимо было обратиться к метафизическому подходу, позволяющему осуществить умозрительный переход в реальность до отражения, где еще нет продуктов восприятия, нет отра-

---

<sup>73</sup> Статья опубликована в журнале ВЕСТНИК ЕГУ, серия 4, 140/4, 2013. С. 56-73.

жения как такового, но есть возможности его порождения. Естественно, это переход к философскому (метафизическому) способу рассуждения о предпосылках процесса отражения был нужен для выявления тех природных принципов, действие которых обеспечивало образование возможностей порождения процесса психического отражения. Поэтому свои метафизические рассуждения А.И. Миракян начинает с понятия НИЧТО, которым обозначается само бытие как единое, включающее в себе бесчисленное многообразие материальных форм, не обладающих чем-то, что можно было определить, как «нечто», представленное нашему сознанию. Бесконечное множество материальных форм А.И. Миракяном определяются как глобальность (аналог античного хаоса). В диалоге с известным советским психологом В.В. Давыдовым, приведенном в монографии А.И. Миракяна «Контурсы трансцендентальной психологии» [19], В.В. Давыдов спрашивает: «Что есть восприятие, как не придание форме хаоса формы порядка?». А.И. Миракян дополняет, «Это у нас называется движением от глобальности к упорядоченности». Давыдов вносит уточнение: «Да, но я бы обострил формулировку: от хаоса, тоже имеющего свою логику. Думать, что хаос – это абсолютный хаос, - наивно» [19, с. 94]. И действительно, в дальнейшем А.И. Миракян показывает, какова должна быть логика существования глобальности, чтобы возникла возможность порождения процесса восприятия (или по-другому – упорядочения глобальности). Уже из сказанного становится понятным, что А.И. Миракян использует тот способ мышления, который в философии принято называть метафизическим. Таким образом, в качестве средства исследования психического отражения А.И. Миракяном был избран метафизический подход, поскольку перед собой он поставил задачу поиска предельных первопричин возникновения психического. Это ставит вопрос о границах применимости психологических знаний для исследования психического. Перевод сферы исследования из реальности психических феноменов в реальность допсихического мира поднимает проблему необходимости введения нового (не-психологического) метода для

исследования возможностей возникновения психического. Философско-методологический анализ проблемы психического восприятия позволил А.И. Миракяну выявить два, взаимодополняющих, подхода. Первый касается афизического подхода, отрицающего возможность применения «продуктных» понятий для реконструкции порождающего процесса, второй – использования метафизического образа мышления, который А.И. Миракян, как средство исследования, применил при построении своей концепции. Заметим, однако, что последний упомянутый подход, как теоретический метафизический метод исследования первопричин психического, в концепции А.И. Миракяна не был озвучен. Поэтому возникает необходимость методологического анализа метафизического подхода (образа мышления) в том его ракурсе, который относится к исследованию возможностей возникновения психического отражения и создания соответствующей концепции.

Для корректности и однозначного понимания смысла понятия «метафизика» уточним, что мы понимаем ее не в новом смысле, распространенном в современной психологии, как состоящая в противопоставлении диалектическому методу, а в старом смысле «как совокупность утверждений (или теорию), учение обо всем, что носит сверхопытный, сверхфизический характер» [15].

Если обратимся к истории развития метафизики, то обнаружим, что близкие по духу мысли уже были высказаны метафизиками Древней Греции, и ближе всех среди доплатоновских философов, как мы предполагаем, был Парменид. Поэтому для прояснения особенностей метафизического подхода А.И. Миракяна проведем параллели между его образом мышления и Парменида, учитывая также ту оценку философии Парменида, которую дал Б. Рассел: «историческое значение Парменида состояло в том, что он изобрел форму метафизической аргументации, которая в том или ином виде может быть обнаружено у большинства последующих метафизиков, включая Гегеля. Часто говорят, что Парменид изобрел логику, но в действительности он изобрел метафизику, основанную на логике» [33, с. 66].

В работе С.Н. Трубецкого [34] находим достаточно полное изложение мировоззрения Парменида, поэтому дальнейшее изложение его рассуждений о бытии будет основываться именно на этой работе. Трубецкой начинается анализ философии (метафизики) Парменида с того же, что и Мирякин перед ознакомлением со своей концепцией психического отражения. А именно с анализа пути познания (образа мышления), который (в настоящее время) становится существенным, после выявления ограниченности эмпирического продуктивного (традиционного) подхода к исследованию процесса психического отражения. Так, в своей поэме «О природе» Парменид говорит о двух путях познания: пути истины, веры и божественного знания – что есть то, что есть, и нет, чего нет, и пути мнимого знания, пути обманчивого мнения смертных (то есть обычных людей, обладающих естественным эмпирическим образом мышления – Р.Н.) – что есть то, чего нет. Поэтому в дальнейшем изложении, основываясь на этом разделении, Парменид развивает понятие истинно сущего и его отношения к эмпирической действительности [там же, с. 262]. Истинно сущее, по Пармениду, есть вечное не происходящее, целокупленное, однородное, неизменное. Сущее не разделено на части, все равно себе самому. «Оно всецело полно бытия и простирается как непрерывное «однородное» целое, ибо сущее нераздельно *примыкает к сущему* и ничем от сущего не отличается, так что все *одно*» [там же]. Сущее есть абсолютная полнота, оно неизменно и неподвижно, так как «генезис и разрушение отступили далеко от него» [там же, с. 264]. По мнению Трубецкого, у Парменида имеет место непосредственное отождествление мыслимого и сущего: «чистая мысль свободная от чувственных внешних аффектов и впечатлений и равна чистому бытию» [там же, с. 266]. То есть бытие Парменида лишь умопостигаемое. Однако сущее не только чистая мысль, оно имеет также совершенно неделимую телесность, как полноту бытия, но такую телесность, в которой отрицаются последовательно все возможные эмпирические ограничения. Эта телесность неделима, непроницаема, неизменна, она находится не только вне вре-

мени, но и вне пространства. «Это вселенское тело *вездесущее*: оно пребывает «все вместе» в едином вечно-настоящем моменте и в каждой точке, будучи совершенно нераздельно и во всем равно себе» [там же, с. 267]. Как видим, это очень похоже на описание Миракьяном глобальности, взятой отдельно от упорядоченности: глобальность – едино, аморфно, однородно (или гомогенно), в нем нет ни времени, ни пространства, ни движения в той форме, в какой мы их осознаем.

О способе познания сущего Трубецкой пишет, «что мы должны «постигать умом «отсутствующее как присутствующее» (надо полагать, что слова, взятые в кавычки, это уже слова самого Парменида – Р.Н.), не разделяя сущее от сущего как бы на отрезанные куски» [там же, с. 267]. К сожалению, Трубецкой не комментирует значение понятий «отсутствующее» и «присутствующее», употребляемые Парменидом, но из контекста можно предположить, что они совпадают по смыслу с понятиями «реальность отсутствующего» и «реальность присутствующего» у А.И. Миракьяна, где второе представляет собой выделенное из глобальности (реальности отсутствующего) упорядоченное множество феноменов психической реальности.

Об особенностях отношения между реальностями отсутствующего и присутствующего А.И. Миракьян пишет: «Мне кажется, что можно начать исследование психики с понятия «ничто», которое выражает как реальность отсутствия любого присутствующего, так и реальность отсутствующего в любом присутствующем.

Возможность понимания сущности «ничто», как реальности отсутствия и его перехода или пробуждения к реальности присутствующего нам не дана, потому что мы и наше мышление (познание) как уже существующие принадлежат к реальности присутствующего и тем самым их пребывание в реальности отсутствующего невозможно, так как в реальности отсутствующего любое присутствующее отсутствует» [19, с.10]. Понятием «ничто» обозначается не пустота, а «безобъектная» глобальность и бесконечное многообразие материальных форм, которые еще не выделены психическим

отражением как «нечто». Это реальность отсутствующего, в которой заложена возможность порождения психического отражения.

Существенное различие в понимании Парменидом и Миракьяном истинно сущего или глобальности состоит в том, что, если для Парменида отсутствующее и присутствующее составляют разные не пересекающиеся стороны бытия, то у А.И. Миракьяна глобальность через процесс упорядочивания и уже упорядоченное (реальность присутствующего) составляют единое целое, в котором процесс упорядочивания и его содержание включают в себе предпосылки возможности порождения психического отражения.

Таким образом, суть истинного бытия Парменида в исключении из него всякого отрицания и ограничения; оно ограничено лишь самим собой.

Далее Парменид обращается к множеству чувственного явления. Каждую вещь Парменид представляет как ограничение бытия и его полноты, тем самым она «с известных сторон» отрицает бытие и его неделимость [34, с. 268]. А если к этому же присоединить и мысль Парменида о том, что чувственные явления есть ложное мнение о бытии, то увидим явные намеки на истоки представлений А.И. Миракьяна об афизикальном подходе. Ведь необходимость в афизикальном подходе возникает в том случае, когда осознается, что чувственные явления, как продукты восприятия, не могут дать нам какого-либо представления о той реальности, которая порождает эти же явления. Каждая вещь и существование, как отрицание бытия, по Пармениду, заключает в себе *небытие*, которое есть обман, пустая видимость. Рождение видимого мира, представляющего собой «калейдоскоп явлений, возникающих и уничтожающихся, изменяющихся и движущихся», Парменид представляет как преломление в этой видимости чистого всеединого света бытия [34, с. 268]. То есть между реальностью сущего и множеством чувственных явлений есть «видимость», что и порождает чувственные явления при взаимодействии с чистым светом всеединого бытия. Если продолжить эту мысль на современном языке, то для того, чтобы исследовать закономерности восприятия, нам

необходимо исследовать «видимость», то есть зрение или орган зрения. Таким же образом начинаются исследования в традиционной психологии восприятия.

Таким образом, миру воспринятых чувственных явлений предшествует бытие истинно сущего, которое можно постичь только умом. Отсюда вытекает, что логика парменидова образа мышления поднимает вопросы о двух реальностях (истинно сущее, реальность отсутствующего и реальность мира явлений), о причинной зависимости между первой и второй реальностями и о невозможности использования данных из мира явлений для познания мира, как истинно сущего, скрытого за этими ложными и мнимыми данностями. Нетрудно убедиться, что подобная логика рассуждений, в разных модификациях действительно часто встречается в истории философии и психологии. Эту же логику мы видим в метафизике А.И. Миракяна, естественно, в современной детализированной форме и с совершенно другим содержанием этой трехчастной логической структуры. Самым важным элементом этой структуры является «бытие», трансцендентное к реальности уже отраженного и анализируемого с метафизических позиций, потому что именно с этой позиции можно раскрыть сущность афизикальных принципов отражения и непрерывность перехода глобальности в множественный и расчлененный мир явлений.

Однако следует отметить, что для Парменида вопросы психологического характера о душе, ощущениях, восприятии, отражении не были основным предметом его философской рефлексии. Его интересовал вопрос о том, как устроен мир, то есть онтология, метафизика бытия. Поэтому сам А.И. Миракян не обратился к Пармениду, так как он решал психологическую проблему, а не философскую. А мы избрали в качестве предмета анализа философию Парменида с той целью, чтобы показать некоторые совпадения особенностей рассуждений Миракяна с метафизическими рассуждениями Парменида, о той реальности, которая предшествует миру чувственных явлений. Другими словами, если для А.И. Миракяна метафизический подход служил лишь средством исследования, для нас же он (метафизический подход) высту-



пает как объект исследования, чтобы показать, что способ рассуждений А.И. Миракяна о возникновении психического отражения именно метафизический, а не какой-либо иной. Эта цель и объединяет все части статьи.

Античный философ, который исследовал не только вопросы об устройстве бытия, но и дал основательные представления о душе, ощущениях, психическом отражении, был Аристотель [3]. Особенно интересным для А.И. Миракяна Аристотель был потому, что он – единственный из философов – пытался разрешить проблему психического, выйдя за пределы самого психического. Аристотель так же, как и Парменид, разделил бытие на две части, но с другим содержанием: «бытие в возможности» и «бытие в действительности». В отличие от однородного, неизменного и неподвижного бытия истинно сущего Парменида, «бытие в возможности» Аристотеля содержит в себе потенции, которые могли породить то, что затем становилось явлением «бытия в действительности». Одним из важных понятий метафизики Аристотеля, относящегося к «бытию в возможности», является понятие энтелехии – свободной деятельности (действия или действительности), которая «имеет в себе цель и является реализацией этой цели» (Гегель).

Исходными и наиболее общими для концепции А.И. Миракяна являются именно эти метафизические положения Аристотеля. «В нашем понимании, - говорит Миракян, - отражение – это возможность, возникающая, как это полагал Аристотель, при пересечении материи, формы, действия и цели. При этом считаем, что материя имеет в себе возможность действия и изменения форм в разные моменты времени, т.е. материя в разные моменты имеет в себе действительность. Вот я и рассматриваю психическое отражение как возможность материи, которая при единстве материи, действия, формы и цели, т.е. энтелехии, воплотилась в такую форму психики, с которой мы сейчас имеем дело» [19, с. 176]. Таким образом, А.И. Миракян подчеркивает, что он изучает не процесс психического отражения, а условия возможности порождения процесса психического отражения, которые заложены в «бытии в возможности», как энтелехия, чем и



определяется его способ построения предмета исследования в трансцендентальной психологии восприятия. Однако в отличие от обобщенного определения Аристотелем энтелехии А.И. Миракян придает ей более конкретное содержание – как способность материальных форм образовывать спонтанные анизотропные отношения, приводящие к саморазвитию и образованию нового.

Примерно так же рассуждал и И. Кант. Он выделял реальность феноменов, данных нашего эмпирического опыта, и реальность ноуменов, мира вещей-в-себе, являющиеся причиной возникновения феноменов, при помощи которых, однако, невозможно познать вещи-в-себе. Поэтому знание, основанное лишь на эмпирических данных о природе (то есть феноменах), Кант не считает чистой наукой, так как они не обладают аподиктической достоверностью. Учение о природе тогда может называться наукой, когда законы природы, лежащие в ее основе, познаются априори [8, с. 56]. Эту часть науки Кант называет чистой наукой, которая и является для него чистой философией или метафизикой [там же, с. 57]. Свою концепцию А.И. Миракян последовательно строит по той же логической схеме, используя в качестве основополагающих, определяющих весь ход его дальнейших экспериментальных исследований, априорные понятия, касающиеся характеристик бытия и возможностей порождения в нем нового. Проводя ту же параллель между И. Кантом и А.И. Миракяном, В.И. Панов пишет, что подобно кантовским представлениям «...афизика (т.е. концепция порождающего процесса восприятия) как трансцендентальная психология восприятия не занимается изучением эмпирических феноменальных проявлений восприятия, а исходит из того «априорного факта», что существование таких явлений (трансцендентных, сверхчувственных, как вещи-в-себе, - Р.Н.) возможно и изучает априорные условия такого существования» [30, с. 160].

Однако А.И. Миракян не останавливается на уровне общепсихологических (метафизических) рассуждений, так как, как психолог, он должен дать такую картину бытия, которая, в спонтанности своего существования, могла бы привести к

порождению процесса отражения. Такая картина для своего построения требует двух вещей: сохранения метафизического способа мышления, потому что процесс отражения развертывается «за» данными эмпирического опыта, и, посредством априорно-теоретических представлений, конкретизации, детализации способа существования бытия в виде определенной структурно-процессуальной особенности. Следует отметить, что, начиная с этого места своей концепции, А.И. Миракян с общефилософского (метафизического) уровня анализа переходит на уровень анализа, который можно назвать метафизической психологией, так как вводимые им представления и понятия, относящиеся конкретно к порождающему процессу восприятия так же априорны и не содержат данных эмпирического опыта.

Последовательно следуя логике своих рассуждений, А.И. Миракян в начале делает предположение о том, что возможность порождения живых и неживых форм природы и принципов их существования заложены в проявлениях закономерностей отсутствующего в виде стремления дискретных форм материи к дискретно-структурному саморазрушению и самосохранению [20, с. 350]. Далее А.И. Миракян вводит понятие анизотропности, определяемое (точнее постулируемое) как форму различия в едином, как «объективная возможность формопорождения сущего и мера дискретности, порождающая единичное, противоположная объективной непрерывности материи [20, с.352]. Это более глубокий взгляд на анизотропию, чем то, что принято в естествознании, а именно, как различие направлений в пространстве. Принципы Кюри, например, показывающие как в физических телах возникают новые свойства при уменьшении степени симметричности их внешней и(или) внутренней структуры (то есть при диссимметризации, по Кюри), являются одним из частных случаев проявления, описанной Миракяном анизотропности, как природной возможности материи создавать различие в едином и вычленять особенное, то есть новое, из общего. Поэтому именно анизотропию Миракян считает источником действительности в процессах восприятия живых организмов, проявляющаяся в форме анизотропности дискретно-отража-

тельных структур. Этим А.И. Миракян еще раз подтверждает важность значения принципов симметрии для изучения психического [25], [26], демонстрируя их глубинную онтологическую сущность. Далее А.И. Миракян гипотетически выделяет три процессуальные условия, необходимые для понимания действенности воспринимающей системы:

- дискретизация форм пространственности и непрерывности времени;
- возможность фиксации отношений между дискретными элементами пространственной формы в определенном моменте времени;
- возможность образования отношений между разными моментами времени [20, с. 354].

Причем структура отражательной системы должна обладать такой возможностью, чтобы обеспечивала дискретизацию и фиксацию образованных отношений, а также установление и сохранение различия и сходства. Развивая эти идеи, А.И. Миракян формулирует два принципа анизотропности отражательных систем, которые могут быть подвергнуты экспериментальной проверке, с чего и начинается научно-исследовательская часть его концепции. Первый – принцип структурно-процессуальной анизотропности организации отражательной системы – «определяет то, что для реализации возможности отражения как процесса формопорождения необходима соответствующая отражательная система, обладающая анизотропной структурно-процессуальной организацией» [20, с. 355]. Другой принцип – принцип симметрично-двудеиных отношений – определяет элементарный механизм, универсальный для любого процесса формопорождения [20, с. 356].

Экспериментально-теоретические исследования константности и полифункциональности восприятия, афизикальных принципов отражения [16], [17], [18], [19], [20], восприятия движения и стабильности объектов [28], [29], [30], [31], формопорождения и непосредственно-чувственного восприятия времени [9], [10], движения объекта в глубину [2], восприятия ахроматического цвета объекта [1], теоретического исследования принципа сопредставленности [11],

процессов осязания и упругости [21], [22], [23], [24], осязательной протяженности [32], слухового восприятия [5], [6], процесса восприятия при усвоении геометрических понятий [35], речи, пространственной протяженности [36], [37], [38] [39] и многие другие исследования показали, что в любой отражательной системе, независимо от модальности восприятия элиминация (устранение) анизотропности ее структурной организации приводит к нарушению процесса восприятия. Эти эксперименты наглядно показывают универсальность афизикальных принципов психического отражения и особую роль структурно-процессуальной анизотропности в порождении функционально необходимых продуктов восприятия. Кроме того, эти исследования показывают, что, во всех модальностях восприятия, как выбор объектов и процедур исследования, так и выбор способов анализа полученных результатов, строятся на едином методологическом фундаменте. Такой вывод является одним из важных следствий применения метафизического (афизикального) подхода к изучению принципов психического отражения. В данном контексте понятия «метафизический» и «афизикальный» по смыслу совпадают. Но между ними есть и различие. Если понятие «афизикальный» означает «не-продуктивный», «не-результативный», «не-эмпирический», то понятие «метафизический», кроме этого, указывает еще на глубину мышления и ту область априорного анализа бытия, в которой должны существовать наиболее общие (и далее не разложимые) первоосновы и принципы предмета исследования.

Анализ концепции психического отражения А.И. Миракяна показал, что научно-теоретическому и экспериментальному исследованию предшествует этап метафизического анализа. Причем, можно выделить определенные этапы развития и развертывания концепции – от общих метафизических предпосылок, определяющих способ существования бытия в целом (единое, аморфное, глобальность, единство, материальные формы, самосохранение, саморазрушение и т.д.), к частно-метафизическим понятиям, определяющим возможность возникновения процесса отражения (различие, дискретизация, анизотропность, образование анизотропных

отношений и т.д.). Эти понятия фундируют область метафизической психологии восприятия, в которой разрабатываются гипотетические понятия, описывающие конкретные закономерности, принципы и механизмы психического отражения. Эти же понятия используются для построения теории психического отражения, включающая в себя анализ действия ранее выявленных принципов в пространственно-временной структуре отражательных систем человека; ими же определяются объекты экспериментальных исследований.

Таким образом, результаты многочисленных, разносторонних теоретических и экспериментальных исследований показывают правомерность применения как гипотетически принятых А.И. Миракьяном оснований концепции психического отражения, так и, логически вытекающая отсюда, правомерность применения при этом метафизического подхода, имеющего эвристическое и координирующее значение для построения трансцендентальной психологии восприятия.

Другим важным результатом применения А.И. Миракьяном метафизического подхода является то, что свои исследования он начал с того уровня реальности, который одновременно является объектом исследования физических наук. И, в этом смысле, реальность до отражения, до осознания продуктов восприятия, описанная А.И. Миракьяном [18], [19], [20] оказалась во многом похожей на реальность, описываемую физиками, исследующими основы, фундамент мироздания – мир квантовых явлений [27]. Таким образом появляется возможность изучения материи и психики (или возможностей ее порождения) на общей метафизической основе – проблема, которая долгие годы была предметом обсуждения двух выдающихся ученых XX века В. Паули и К.Г. Юнга [14].

Психология без своей метафизической части не может считаться полноценной естественной наукой (или, согласно Канту, «чистой наукой»). Как показывают исследования в области философии науки [40], [4], [7], [12] и др., все естественные науки, и физика в их числе, опираются на метафизические представления о мире, определяющие специфические для данной науки метафизические предпосылки, на которых

затем возводится здание всей науки. Как раз в этой логике и построена А.И. Миракяном концепция трансцендентальной психологии восприятия, поэтому она является полноценной естественнонаучной концепцией, гармонично сочетающей в себе метафизические предпосылки, теорию, эксперимент и практику.

Таким образом, из всего вышеизложенного следует, что истоки подхода (образа мышления) А.И. Миракяна, необходимого для построения концепции психического отражения, находятся в метафизике, за пределами реальности психических феноменов и вне сети психологических понятий. Именно метафизике соответствует подводная часть айсберга под названием «психология восприятия». Это означает, что психология восприятия, для решения своих фундаментальных задач, не может ограничиваться, при поиске исходных для анализа данностей, только областью феноменов и явлений, осознаваемых испытуемым или психологом-исследователем: необходимо проникновение в ее «подводную» часть путем использования метафизических рассуждений. Это, одновременно, позволяет высказать предположение о том, что решение проблемы возникновения психического и определение предмета психологии представляет собой не исключительно психологическую проблему, а, скорее всего, решение междисциплинарной задачи, которую, однако, не следует смешивать с полиредукционистским подходом.

## Список литературы

1. Адамян О.А., Руденко И.Л. Принцип образования отношения в процессах восприятия ахроматического цвета объектов // Принципы порождающего процесса восприятия. М., 1992, с.188-196.
2. Андреев А.Н. Восприятие движения объекта в глубину // Принципы порождающего процесса восприятия. М., 1992, с.104-115.
3. Аристотель. Соч. в 4 томах. Т.1. – М.: изд-во «Мысль», 1976. – 550 с.

4. Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки (Бостонские исследования по философии науки). М.: Изд-во «Прогресс», 1978. С. 43-110.

5. Зальцман А.М. Исследование некоторых особенностей полифункциональности слухового восприятия. Дисс...к..психол..н. М.: 1980.

6. Зальцман А.М. Роль пространственно-акустической анизотропности в слуховом восприятии // Принципы порождающего процесса восприятия. М., 1992, с.171-187.

7. Захаров В.Д. Метафизика в науках о природе // Вопросы философии, 1999, 3. С. 97-111.

8. Кант И. Сочинения в шести томах, т. 6. М.: «Мысль», 1966. – 743 с.

9. Козлов В.И., Подлеснова Н.В. Экспериментальное исследование формопорождения в зрительном восприятии // Принципы порождающего процесса восприятия. М., 1992, с.62-78.

10. Козлов В.И. Формопорождающий процесс и непосредственно-чувственное восприятие времени // А.И. Миракян и современная психология восприятия: сборник материалов научной конференции. М.: УРАО «психологический институт»; Обнинск СГ – СОЦИАН, 2010, с.90-150.

11. Кочурова Э.И. Принцип сопредставленности и полифункциональности восприятия // Принципы порождающего процесса восприятия. М., 1992. С.150-170.

12. Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2009. – 317 с.

13. Леонтьев А.Н. Образ мира // Избранные психологические произведения. М.: «Педагогика», 1983. С. 251-261.

14. Линддорф Д. Юнг и Паули. <http://castalia.ru/perevody/posledovateli-yunga/1527-devid-lindorf-yung-i-pauli-glava-13-aspektyi-coniunctio-novaya-religiya.html>.

15. Мамардашвили М.К. Неизбежность метафизики // Необходимость себя. Введение в философию. М., «Лабиринт», 1996.



16. Миракян А.И. Константность и полифункциональность восприятия. Дисс.док. психол. н. М., 1987.

17. Миракян А.И. Психология пространственного различения. Ер.: «Айастан», 1990. – 206 с.

18. Миракян А.И. Начала трансцендентальной психологии восприятия // Философские исследования. 1995, N2. С.77-94.

19. Миракян А.И. Контуры трансцендентальной психологии (книга 1). – М.: изд-во «Институт психологии РАН», 1999. – 208 с.

20. Миракян А.И. Контуры трансцендентальной психологии (книга 2). – М.: Изд-во «Психологический институт РАН», 2004. – 384 с.

21. Морина Н.Л. Изучение некоторых особенностей восприятия упругости. Дисс.канд. психол. н. М.: 1978.

22. Морина Н.Л. Историко-философские предпосылки исследований осязания // Проблемы психологии восприятия: традиции и современность. М.: Институт психологии РАН, Психологический институт РАО, 1995. С.32-44.

23. Морина Н.Л. Историко-философские предпосылки исследований осязания // Проблемы психологии восприятия: традиции и современность. М.: Институт психологии РАН, Психологический институт РАО, 1995. С.32-44.

24. Морина Н.Л. Анизотропность руки в процессе осязательного восприятия // Проблемы психологии восприятия: традиции и современность. М.: Институт психологии РАН, Психологический институт РАО, 1995. С.122-134.

25. Нагдян Р.М. О возможности применения в психологии принципов симметрии // Психофизика дискретных и непрерывных задач. М.: Наука, 1985, с. 151-157.

26. Нагдян Р.М. Принцип симметрии в психологии. Ереван, Зангак-97. – 120 с.

27. Нагдян Р.М. Некоторые проблемы современной физики в контексте афизикального подхода А.И. Миракяна // А.И. Миракян и современная психология восприятия: сбор-



ник материалов научной конференции. – М.: УРАО «Психологический институт»; Обнинск СГ – СОЦИАН, 2010, с. 368-383.

28. Панов В.И. Порождение движения в процессе зрительного восприятия // Принципы порождающего процесса восприятия. М., 1992. С.79-103.

29. Панов В.И. Непосредственно-чувственное восприятие движения объектов. М.: Психологический институт РАО, 1993. - 140 с.

30. Панов В.И. Непосредственно-чувственный уровень восприятия движения и стабильности объектов. Дисс...док. психол. н. М., 1996.

31. Панов В.И. Восприятие движения и стабильности окружающего мира: гносеологическая и трансцендентальная парадигмы // А.И. Миракян и современная психология восприятия: сборник материалов научной конференции. – М.: УРАО «Психологический институт»; Обнинск СГ – СОЦИАН, 2010, с. 227-252.

32. Погорельцева Т.С. Осязательное восприятие пространственной протяженности. Дисс...канд...психол..н. М., 2000.

33. Рассел Б. История западной философии. – М.: АСТ, 2010. – 831 с.

34. Трубецкой С.Н. Метафизика в древней Греции. - М.: Изд-во «Мысль», 2003, - 589с.

35. Хананян А.А. Особенности процесса восприятия при усвоении понятий // Принципы порождающего процесса восприятия. М., 1992. С. 188-212.

36. Шукова Г.В. Об исследовании порождающего процесса речи // Принципы порождающего процесса восприятия. М., 1992. С. 213-222.

37. Шукова Г.В. К проблеме зрительного восприятия величин // Проблемы психологии восприятия: традиции и современность. М.: Институт психологии РАН, Психологический институт РАО.1995. С. 45-52.

38. Шукова Г.В. Зрительное восприятие пространственной протяженности. Дисс...канд. психол. н. М., 2000.

39. Шукова Г.В. Зрительное восприятие пространственной протяженности как порождающий процесс // А.И. Мирякин и современная психология восприятия: сборник материалов научной конференции. – М.: УРАО «Психологический институт»; Обнинск СГ – СОЦИАН, 2010, с. 269-292.

40. Agassi J. The Nature of Scientific Problems their Roots in Metaphysics. Critical Approach, 1964, p. 189-211.

## Зачем психологии нужна метафизика?<sup>74</sup>

**В.И. Панов**

«Пойди ТУДА – не знаю КУДА,  
принеси мне ТО – не знаю ЧТО»

*Из русской народной сказки*

Предлагаемая читателю книга Р.М. Нагдяна, помимо глубокого уважения к этому философско-психологическому труду, вызывает у меня два воспоминания. Одно из них - это воспоминание и переживание вновь того состояния напряженного научно-мыслительного поиска, в которое погрузил Аршак Миракян своих оппонентов и сотрудников в поиске ответов на вопросы, для формулировки которых тогда не хватало слов. Это были вопросы, которые научная психология в то время еще не ставила, и поэтому для их формулировки еще не было выработано соответствующей научно-психологической терминологии, но без ответа на которые нельзя понять способы мышления, позволяющие (или не позволяющие!) приблизиться к пониманию и исследованию психики как природного явления.

Другое воспоминание – это воспоминание из того детского периода, когда сказки занимали одно из ведущих мест в познании мира. Я не помню название этой русской народной сказки, но на всю жизнь запомнил странное задание, которое дал царь герою этой сказки: «Пойди ТУДА – не знаю КУДА, принеси мне ТО – не знаю ЧТО».

---

<sup>74</sup> Предлагаемый текст является предисловием книги Нагдяна Р.М. *Методология трансцендентальной психологии*. Ер., издательский дом Лусабац, 2018. С. 10-24.

Как бы странно ни звучало, но именно эти слова наиболее точно выражают необходимость обсуждения значения метафизики для научной психологии, потому что изучение собственной природы психики как явления требует от нашего мышления, чтобы оно вышло за пределы эмпирической данности психических феноменов и теоретических посылок, построенных на этой данности. Это означает, что собственную природу психики нельзя сделать предметом исследования, если в предпосылках экспликации ее феноменов в качестве предмета исследования мы будем опираться на ТО, ЧТО мы уже знаем о ее феноменах (поэтому: «принеси ТО, не знаю ЧТО») и условиях их проявления (поэтому: «пойди ТУДА, не знаю КУДА»).

Действительно, вслед за нашим учителем А.И. Миракяном автор этой книги целеустремленно и методично проводит мысль о том, что изучение психического процесса, порождающего восприятие свойств и отношений окружающего мира, требует использования методологических предпосылок, которые принадлежат реальности фундаментальных основ и принципов бытия, а не реальности самого психического отражения. А это требует от исследователя использования такого способа мышления (ныне чаще говорят, парадигмы), который оперировал бы представлениями и понятиями, находящимися за пределами феноменов и результатов психического отражения, и которые представляли бы собой «специфическую априорную форму мышления о фундаментальных основах бытия». Но это и есть метафизика в классическом аристотелевском ее понимании как «умозрительное учение о первопричинах и первоначалах, о сущем как сущем» [Аристотель, 1976, с. 182. Цитирую по Р.М. Нагдяну со с.19 данной книги – В.П.] или, в современном ее понимании, выраженном словами М.К. Мамардашвили «...как совокупность утверждений (или теорию), учение обо всем, что носит сверхопытный, сверхфизический характер» [Мамардашвили, 1996, с. 117. Цитирую по Р.М. Нагдяну, там же – В.П.].

Остановимся на этом подробнее.

С 20-х годов прошлого столетия, с легкой руки Л.С. Выготского, в научной психологии стало популярным обсужде-

ние очередного методологического кризиса, в котором она находится на данный момент. Но, как показано было А.И. Миракяном (1999, 2004), проблема-то заключается в том, что состояние методологического кризиса для психологии это не «очередное» ее состояние, а состояние постоянное с тех пор, как психология стала презентовать себя как самостоятельная научная дисциплина.

Для этого есть целый ряд методологических причин.

1. Стремление психологии встать в один ряд с такими классическими естественными науками, как физика, математика, биология, физиология, достижения которых стали возможными благодаря применению картезианской логики исследовательского мышления. Вследствие чего общенаучное господство естественнонаучного способа мышления, построенного на этой логике, неминуемо привело к *методологическому переносу физикальных понятий и представлений о явлениях природы и способах их познания на психические явления* – начиная с процессов восприятия движения и скорости и до методологических парадигм (классическая, неклассическая, постнеклассическая рациональность исследовательского мышления) [Миракян, Панов, 1985; Панов, 1998, 2014, 2017].

2. Объектом научно-психологического изучения изначально являлась *человеческая психика*. Психика как объект научно-психологического изучения исходно рассматривается не как самостоятельное явление природы, а как функция человека и его мозга, предназначенная обеспечивать его жизнедеятельность. И потому выбору теоретических построений и способов эмпирического изучения психических явлений, их механизмов и закономерностей предшествовало имплицитное понимание человека как существа либо биологической природы, либо социальной природы, либо духовной природы души и психики человека. Соответственно, в качестве предмета психологического исследования выступали биологическая (физиологическая), социальная и духовная природа психических явлений. Иными словами, происходило методологическое игнорирование собственной психической природы психологических явлений и ее редуцирование

к биологическим, социальным и духовным процессам и механизмам [Панов, 2014].

3. Использование гносеологического отношения «субъект познания – объект познания» в качестве явной или скрытой методологической предпосылки для экспликации психических явлений в качестве объекта исследования, которое было конкретизировано в виде отношений «субъект восприятия – объект восприятия», «субъект мышления – объект мышления», «субъект действия – объект действия» и т.д. Методологической особенностью указанного отношения является исходная *заданность* его компонентов, а также *требование соответствия (тождества)* между свойствами объекта (предмета) познания и результатом его познания субъектом познания. Особенно наглядно это проявляется при изучении процессов восприятия [А.И. Миракян и современная психология восприятия, 2010; Барабанщиков, 2002; Миракян, 1999, 2004; Панов, 1998, 2004; Психология восприятия..., 2017]. Поскольку субъектом познания выступает человек, то его психологические свойства как субъекта познания определялись в зависимости от того, какой именно сущности человека (биологической, социальной, духовной) придерживался данный исследователь в своих определениях психики и ее феноменов в качестве объекта исследования.

4. При изучении психики и ее экспликации в качестве объекта и предмета исследования неизбежно столкновение с такой фундаментальной особенностью психического, которая, как отмечает А.И. Миракян [1999, 2004], выражается в том, что исследователь психики имеет дело с ее проявлениями, т.е. с феноменологической данностью продуктов психического процесса, в то время как сам психический процесс порождения этих продуктов остается скрытым от наблюдения. И это не случайно, потому что, вследствие эмпирических предпосылок эволюции человеческого мышления, оно способно осмысливать психику только опосредованно – опять же через продукты психического процесса, в то время как сам психический процесс, порождающий эти продукты, остается за пределами логико-понятийной структуры человеческого мышления.

Дело в том, что, как было показано А.И. Миракяном, глубинной основой, психологической предпосылкой и необходимым условием формирования человеческого мышления, в том числе и исследовательского, выступают практические (эмпирические) действия человека с вещными (предметными) свойствами и отношениями окружающего мира [там же]. Поэтому, во-первых, психика предстает перед нами не в непосредственной своей данности, а в виде своего продукта (результата) психического процесса их порождения, в виде феноменологической данности процессов, состояний, особенностей поведения и т.п. психических феноменов. Но, как известно из диалектики, «процесс в продукте умирает» и потому, исходя из продукта процесса, этот процесс можно представить только ретроспективно, восстанавливая его по феноменологически представленным особенностям этого продукта, но не по особенностям, присущим этому процессу по его природе.

Во-вторых, по той же причине эмпирической обусловленности процесса взаимодействий человека с окружающим миром, психические явления предстают перед нами не в непосредственной форме, а наполненными предметным содержанием, подлежащим восприятию, осмыслению, переживанию и обеспечивающими адаптацию, регуляцию и другие жизненные функции субъекта психической активности. Поэтому процесс, порождающий психические явления, предстает перед глазами исследователя не в непосредственном виде, а опосредованным его предметным (объектным) содержанием. Действительно, психология занимается изучением процессов восприятия «формы», «движения», «цвета» и т.п.; психических состояний «утомляемости», «страха» и т.п.; обусловленности разными средовыми факторами и т.д.

Третьим следствием эмпирической обусловленности психических проявлений является аналитичность господствующего ныне естественнонаучного способа мышления. Опираясь на абстрагированные друг от друга и от процесса их порождения психические образы, представления, понятия, этот способ мышления вынуждает исследователя идти по пути изучения психики в плане развития разных ее сфер,

процессов, функций и т.п. (развитие мышления, общения, речи и т.д.). Причем вследствие различия в теоретических и эмпирических предпосылках, эти разные проявления единой по своей природе психики исследуются логически и методологически обособленно друг от друга, как различные психические реальности. Так, психическая активность рассматривается преимущественно как активность уже определенного вида: физиологическая, двигательная (моторная), речевая, социальная, интеллектуальная и т.д., т.е. как активность, уже обретшая актуальную форму своего психического выражения в виде тех или иных действий, той или иной деятельности. Понятие же деятельности используется либо в качестве исходной методологической посылки [Леонтьев, 1972], либо как субъектная деятельность [Рубинштейн, 2012], либо как характеристика конкретных особенностей личностного развития в определенных социальных условиях [Ананьев, 1980], т.е. опять же как психическая активность в развитой форме своего проявления, но фиксированная как разные виды психической реальности.

Более того, базовые для отечественной психологии понятия «активность», «деятельность» и их «субъект» в методологическом плане используются в качестве исходных оснований для построения *разных* концептуальных версий развития психики как единого целого.

Таким образом, когда мы пытаемся в качестве предмета исследования представить процессуальную сторону психического, то эта процессуальность психического поневоле предстает перед нами, образно выражаясь, сквозь призму эмпиричности и предметной опосредованности самого способа исследовательского мышления, т.е. исходя из продуктивной, феноменологической стороны психики, а не ее собственной процессуальности как единого по своей природе явления, реализующего по этой причине единые для разных психических явлений принципы.

Конечно же, здесь напрашивается возражение в том смысле, что проведено множество исследований именно процессов и процессуальных механизмов самых разных психических явлений. Отвечая на это возражение, необхо-



дим обратиться к пониманию самого понятия «процесс» и «процессуальность». Дело в том, что, как было отмечено ранее [Панов, 2004, 2014, 2017], логика полагания «процессуальности» психического в качестве предмета исследования строится, как известно, на понятиях (категориях) пространства и времени. Это означает, что исследовательское мышление, образно выражаясь, «мыслит» категориями и понятиями «пространства-времени». Однако по тем же причинам, наше (человеческое) мышление осмысливает такие явления, как «изменение», «время», «динамичность», «процесс», «процессуальность», представляя и описывая их с помощью пространственных представлений, понятий и отношений, т.е. опосредствуя «время» и его «изменение» *пространственными представлениями и отношениями*. Вспомним тот же метод срезов, декартову систему координат (возможны и другие аргументы). Если проделать мысленный эксперимент (попытаться мысленно представить длительность, т.е. некоторый промежуток времени), то обнаруживается: чтобы представить себе «течение времени», мы невольно обращаемся к пространственным образам. Иначе говоря, человеческое мышление описывает «время» опять же не в непосредственной его данности (реальности), а опосредствуя (и, значит, подменяя) его человеческими пространственными представлениями и отношениями. Это означает, что в силу данной особенности человеческого мышления мы определяем «процесс» и «развитие» психики в пространственно-опосредованной форме.

Однако здесь мы получаем логически замкнутый круг, потому что пространственность окружающего мира суть тоже продукт психического отражения, причем в разных формах его опосредования. В частности, речь идет о том, что в психологических исследованиях (в других науках, кстати, тоже) «пространство» как исходная категория научно-психологического исследовательского мышления имеет разный смысл, разный характер [Панов, 2014]. Так, в рамках классической психологии (структурализм В. Вундта и др.) постулируется абсолютный характер пространства (т.е. независимость его свойств от объектов его заполняющих); в гештальтпсихоло-

гии постулируется относительный характер пространства (т.е. зависимость его свойств от объектов его заполняющих); в экологическом подходе к восприятию Дж. Гибсона [1988] постулируется непосредственная данность окружающего пространства как среды обитания (т.е. зависимость его воспринимаемых свойств от способа жизнедеятельности субъекта восприятия); в концепции оперативности психического отражения Д.А. Ошанина [1999] пространственность объекта восприятия непосредственным образом зависит от предметного действия, в рамках которого осуществляется акт восприятия данного объекта (так называемая функциональная деформация пространственных свойств объекта восприятия); в трансцендентальной психологии восприятия А.И. Миракяна [А.И. Миракян и современная психология восприятия, 2010; Миракян, 1999, 2004] пространственность окружающего мира порождается в непосредственном акте восприятия и обусловлена не только задачей действия, но структурно-процессуальной анизотропностью самой отражательной системы, вследствие чего необходимым условием и принципом порождения пространственности является анизотропное искажение принимаемых воздействий. В итоге становится понятно, что «процессуальность» психического как объект и предмет исследования непосредственным образом зависит от того, какой смысл вкладывает исследователь (его мышление) в понятие пространственности окружающего мира и, в конечном счете, в понятие пространства как категории исследовательского мышления [Панов, 2014].

И здесь мы сталкиваемся с особым методологическим статусом психологии, отличающей ее от других естественных наук. Он определяется тем, что в психологии, в отличие от других наук, психика выступает одновременно как объект исследования и как средство (способ мышления) исследования ее самой же, т.е. имеет место совпадение психики как объекта и как средства ее исследования [Давыдов, 1996; Миракян, 1999, 2004; Михайлов, 1993]. Ф.Т. Михайлов [1993] называл это парадоксом Мюнхгаузена, который пытался вытащить себя из болота за свои же собственные волосы. Именно по этой причине психика, в качестве предмета

исследования, всегда опосредована и ограничена не только своей феноменальной стороной («процесс в продукте умирает» и потому не представлен), своей опредмеченностью вещными отношениями внешнего мира, но также и тем *способом мышления* (а это тоже продуктивное, феноменальное проявление психики), посредством которого осуществляется экспликация психики в качестве объекта и предмета исследования.

В итоге надо признать, что в научной психологии мы изучаем не психику в непосредственной форме ее существования как таковую, а именно разнообразные ее проявления (частичные феномены), в которые она «облачена» в зависимости от способа полагания, присущего тому или иному типу исследовательского мышления (как модница облакает себя всякий раз в разные одежды). И, в зависимости от особенностей исследовательского мышления, мы будем фиксировать психику (в качестве объекта и предмета исследования), «облаченной в одежду» тех или иных своих феноменальных проявлений, а не собственно психику как таковую, которая, проявляясь в каждом из своих феноменов, тем не менее не сводится ни к одному из них.

Из вышесказанного следует, что главная методологическая проблема научной психологии обусловлена тем, что нельзя понять реальность чего-то, находясь мышлением в той же самой реальности. Необходим выход мышления в сверх- или мета-реальность, по отношению к которой исследуемая реальность и принадлежащее ей мышление стали бы одним из частных проявлений более глубоких, более фундаментальных основ бытия. Поэтому метафизика нужна психологии для того, чтобы исследователь мог выйти своим мышлением за пределы той реальности, в пределах которой находится наше эмпирическое мышление и исследуемые с его помощью психические феномены.

Таким образом, получается, для того чтобы изучать психический процесс, порождающий все многообразие психических феноменов, исследователю необходимо выйти (трансцендировать) за пределы данности этих психических феноменов в непосредственной или же понятийно-опосредованной форме. А вот КУДА выйти и ЧТО

там искать? – это уже метафизический вопрос, требующий метафизического способа мышления. И Р.М. Нагдян дает ответ на этот вопрос, почти повторяя цитируемого им П. Флоренского: «...психические явления, изучаемые психологией, возникают из каких-то природных первоначал, но сами эти первоначала определяются психологом, как метафизическое знание.» (с.72).

При этом Нагдян на с.35 совершенно справедливо приводит цитату из Гегеля о том, что: «Основная ошибка научного эмпиризма всегда состоит в том, что он, пользуясь метафизическими категориями – материя, сила, одно, многое, всеобщность, бесконечность и т.д. ... не знает при этом, что он сам содержит в себе метафизику, сам занимается ею; он, таким образом, пользуется этими категориями совершенно некритично и бессознательно» (там же, с. 149). И далее (там же) он приводит слова нашего современника М. Вартофского: «У нас не может быть сомнений в том, что в истории науки «метафизические модели» ... играли важную роль при построении научных теорий и в научных спорах по поводу альтернативных теорий. Достаточно сослаться на понятия материи, движения, силы, поля, элементарной частицы и на концептуальные структуры атомизма, механицизма, прерывности и непрерывности, эволюции и скачка, целого и части, неизменности и изменения, пространства, времени, причинности, которые первоначально имели «метафизическую» природу и оказали громадное влияние на важнейшие построения науки и на ее теоретические понятия» [Вартофский, 1978, с. 63].

Важной особенностью данной книги Р.М. Нагдяна является то, что ее автор не просто говорит о необходимости возвращения метафизики в психологию и о ее методологическом значении для современной психологии, он проводит достаточно подробный историко-философский и научно-психологический анализ дискуссий о том, что следует понимать под метафизикой и о ее роли в научном познании и в психологии, в том числе.

Теперь несколько слов о позиции самого автора данной книги в понимании метафизического подхода применитель-

но к психологии. Метафизику Р.М. Нагдян представляет, как «специфическую априорную форму мышления о фундаментальных основах бытия». При этом он четко проводит различие между онтологией и метафизикой, подчеркивая, что «онтология указывает на предмет, объект и область исследования», а «метафизика указывает на образ мышления, соответствующий онтологическому исследованию» (с.32). Несмотря на некоторые нюансы, такое понимание метафизики соответствует в нашей терминологии трансцендентальной парадигме изучения психики [Панов, 2014]. Дело в том, что ее предметом являются не сами феномены действительного психического бытия (это гносеологическая парадигма) и не условия возможности их порождения (это онтологическая парадигма), а трансцендентальные принципы мышления, позволяющие помыслить о возможности и условиях превращения психики из «бытия в возможности» в актуальное существование в форме «бытия в действительности» в виде актуально наблюдаемых психических феноменов.

Трансцендентальность этих принципов обусловлена тем, что они сформулированы А.И. Миракяном как принципы, обеспечивающие возможность перехода *любых* форм бытия из «бытия в возможности» в «бытие в действительности». И поэтому эти принципы трансцендентальны к данности психических феноменов, которые принадлежат реальности результатов психического отражения.

Поэтому закономерно, что, обосновав необходимость использования метафизики при изучении психических явлений в сопоставлении с популярным ныне различием классического, неклассического и постнеклассического видов рациональности, Р.М. Нагдян завершает свою книгу главой, посвящённой обоснованию трансцендентального идеала рациональности.

В заключение необходимо сказать, что данная книга Р.М. Нагдяна служит ярким примером продолжения и развития Учеником тех идей и того способа мышления, которые он принял от своего Учителя.

## Список литературы

1. А.И. Миракян и современная психология восприятия: сб. материалов науч. конф. (30 ноября — 1 декабря 2010 г.) / под общ. ред. Н.Л. Мориной, В.И. Панова, Г.В. Шуковой. — М.: УРАО «Психологический институт»; Обнинск: ИГ-СО-ЦИН, 2010.
2. Ананьев Б.Г. Избранные психологические труды: В 2-х т. М.: Педагогика, 1980.
3. Барабанщиков В.А. Восприятие и событие. — СПб: Алетейя, 2002.
4. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. — М.: Прогресс, 1988.
5. Давыдов В.В. Теория развивающего обучения. — М.: ИНТОР, 1996.
6. Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: В 2-х т. — М.: Педагогика, 1983.
7. Миракян А.И. Контуры трансцендентальной психологии. Кн. 1. — М.: Издательство «Институт психологии РАН», 1999.
8. Миракян А.И. Контуры трансцендентальной психологии. Кн. 2. — М.: Издательство «Институт психологии РАН», 2004.
9. Миракян А.И., Панов В.И. Восприятие скорости движения в процессе отражения формы объекта // Вопросы психологии. — 1985. — № 1. — С. 148–154.
10. Михайлов Ф.Т. Порождающий процесс восприятия; под ред. А.И. Миракяна // Вопросы психологии. — 1993. — № 11. — С. 181-183.
11. Ошанин Д.А. Предметное действие и оперативный образ: Избранные психологические труды. — М.: МПСИ; Воронеж: НПО «МОДЭК», 1999.
12. Панов В.И. Непосредственно-чувственный уровень восприятия движения и стабильности объектов // Вопросы психологии. — 1998. — № 2. — С. 82-107.

13. Панов В.И. Экологическая психология: Опыт построения методологии / В.И. Панов. – М.: Наука, 2004.

14. Панов В.И. Экопсихология: парадигмальный поиск. М.: Психологический институт РАО; СПб: Нестор-История, 2014.

15. Панов В.И. Пространство, время и движение – парадигмальные сдвиги // Вестник РУДН. Серия: ФИЛОСОФИЯ. 2017. – Т. 21. – № 4. – С. 572-581. DOI: 10.22363/2313-2302-2017-21-4-572-581.

16. Психология восприятия: трансцендентальная перспектива / Под ред. Р.М. Нагдяна и В.И. Панова. Ереван: Наирри, 2017.

17. Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. СПб: Питер, 2012.

## Медитация как непосредственное познание.<sup>75</sup>

**В.Ф. Петренко, В.В. Кучеренко**

Неисповедимы пути Господни, и сознание людей, путешествующих в ментальных пространствах и разделенных расстоянием, временем, культурой и религией, могут пересечься и даже слиться, резонируя сходными эмоционально-образными переживаниями на «вечные» проблемы, объекты, мысли.

Концентрируясь «здесь и сейчас» на вид величественной горной гряды или глядя на горизонт великого океана, мы испытываем состояния, близкие к тем, что испытывал другой человек, стоявший на этом месте и погруженный в созерцание столетия назад. В этот момент времени, прошлое и настоящее, а также будущее (в восприятии еще не родившегося человека) сливаются, и мы чувствуем бездну вечности. Это чувство человека, сталкивающегося с запредельным, похоже на чувство моряка парусного флота, стоящего на берегу океана (всматривающегося в морскую даль) и тоскующего по еще не открытым землям, опасным и манящим. В старинных китайских новеллах эти резонансные психические состояния могли выступать для литературных персонажей в функции каналов перемещения в пространстве и времени. (Ню Сэн-жу, 1970).

Поэтическая строка давно умершего поэта, как опавший лист осеннего сада, пробуждает мысли о бренности бытия и воспоминания о пиршестве ушедшего лета, и мы на время

---

<sup>75</sup> Исследование проводится при финансовой поддержке РФФИ, гранты №05-06-80510а и № 07-06-10045к. Статья опубликована в журнале *Методология и история психологии*. Том 2 № 1, 2007, с 164-189.



становимся этим поэтом, живем его чувствами и переживаниями.

Задача настоящей статьи - возбудить интерес отечественных психологов и психотерапевтов к медитативным практикам буддизма и индуизма, дающим, на наш взгляд, бесценный опыт соприкосновения с беспредельным и учения которых являют собой неисчерпаемый клад психологических знаний. Западные психологи, начиная с К.Г. Юнга (Юнг, 1997; Моаканин, 2004) и продолжая в лице лидеров трансперсональной психологии: С. Грофа (2002), А. Минделла (2004), К. Уилбера (2004), Р. Уолша (2004) уже соприкоснулись с бездонной глубиной этих учений, и многое взяли в собственные практики и психотехники. В отечественной психологии также имеются яркие исследователи (Козлов, Майков, 2000; Козлов, 2006; Карицкий, 2002; Лобзин, Решетников, 1986; Волкова, 2002; Ожиганова, 2002), работающие резонансно буддийским практикам. В смежных с психологией гуманитарных областях изучения культуры и истории существует глубокая традиция русской школы изучения буддизма, представленная трудами С.Ф. Ольденбурга (1994), О.О. Розенберга (1991), Ф.И. Щербатского Ф.И. (1988); Н.В. Абаева (1989), Г.М. Бонгард-Левина (1980), Б.Д. Дандорона (1997), А.М. Пятигорского (2004), Г.Ц. Цыбикова (1991), и продолженная в работе Института Востоковедения РАН (Андросов 1990), Институт востоковедения Санкт-Петербургский филиала РАН (Е.А. Торчинов 2005; В.И. Рудой 1990), Институт Этнологии и антропологии РАН, Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (А.А. Базаров 1998; С.Ю. Лепехов, А.М. Донец, С.П. Нестеркин 2006), Санкт-Петербургский университета (А.В. Парибок, В.Г. Эрман 2003).

Настоящая статья не является систематическим исследованием конкретной психологической проблемы в рамках философии буддизма. Не является она и неким справочником или глоссарием, переводящим понятия буддистской ментальности на язык современной психологии. Не является она даже рефератом прочитанных нами книг по философии и психологии буддизма. Скорее всего жанр статьи можно

охарактеризовать как отклик сознания современных психологов начала XXI века, коими мы и являемся, на пережитый опыт постижения буддийской ментальности, наложившийся на наш внутренний опыт работы в измененных состояниях сознания. Этот опыт постижения буддийской ментальности включает как опыт общения с буддийскими ламами, который мы приобрели в формате экспедиции членов нашей лаборатории «Психология общения и психосемантика» факультета психологии МГУ, летом 2006-2007 года в Бурятию<sup>76</sup> и Туву по буддийским дацанам, так и знания, вычерпанные из сутр и шастр - канонических текстов буддизма, и из чтения современной научной литературы, посвященной философии и психологии буддизма.

Настоящая статья посвящена описанию и анализу общности ряда буддистских медитативных практик и современных психотерапевтических методик, связанных с работой с образами. Эти психотехники, возникшие в разные эпохи в буддистской и христианской культурах, имеют, на наш взгляд, схожие психологические механизмы и близкую феноменологию, что мы и стремимся показать в этой публикации.

Наш текст, где буддистские притчи перемежаются со случаями и примерами современной психотерапии, а буддистская терминология соседствует с христианскими понятиями, может восприниматься эклектичным. Но мы выбрали такой стиль изложения, чтобы сетью ассоциативных связей и установлением аналогий показать, что за разнообразием культурных артефактов и «многообразием религиозного опыта» (Джеймс, 1993) скрывается ряд единых

<sup>76</sup> Авторы благодарят за общение, комментарии и ценные замечания буддистских лам: Еше-Лодой Ринпоче, Хамбо-ламу Дамба Аюшеева, ламу Чой-Доржи Будаева, Догба ламу, Ригзен ламу, Данзаньяма ламу, ламу Григория, хуварака (студента) Эрдэни, врачей, специалистов в области тибетской медицины: Каратуева Н.К., Крупского М.А., Дыгжиму Аюшеву, востоковедов: академик РАН Г.М. Бонгарда-Левина В.Н. Андросова, ученых буддологов института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН : член. корр. РАН Б.В. Базарова проф. С.Ю. Лепехова, С.П. Нестеркина к.ф.н. Дулму Аюшеву, буддиста С. Корнилова.

стержневых психологических феноменов, которые может успешно исследовать психологическая наука. Скромные шаги в этом направлении и признана совершить настоящая публикация. Она посвящена практике работы с образами и изменению базовых смысловых установок человека в ходе медитации и гипнотерапии.

Истоки медитативных практик восходят в седую древность ведической культуры Индии. Но наиболее глубокое развитие они получили в буддизме и индуизме. Буддисты в целях отвлечения от суеты этого бренного мира (сансары) и страдания, вызванного привязанностью к нему, а также для дисциплинирования ума и концентрации внимания на трансцендентальных объектах разработали множество практик работы с сознанием и его измененными формами, а также ввели понятия, описывающие эти состояния. Сознание индусы трактовали широко, относя к нему и восприятие, и мышление, и память. В этом плане, хотя возникновение психологии историки науки относят к 19-му веку, и связывают с появлением первой психологической лаборатории В. Вундта, эта дата касается только возникновения экспериментальной, саентистско-позитивистской ветви психологии. Эмпирическое же изучение сознания и его измененных форм, широкое использование психотехник практиковалось в индуизме и практике йогов, а, предположительно, начиная с V-IV века до нашей эры, в буддизме. Эти практики и их «теоретическая часть» тщательно описывались в форме сутр (текстов, пересказанных со слов Будды<sup>77</sup> его ближай-

---

<sup>77</sup> «Общеизвестно, что в течении веков Будду почитали или продолжают почитать в Индии, в центральной Азии, Тибете, Китае, Монголии, Корее, Японии, на Цейлоне, в Бирме, Индокитае, Индонезии, в ряде областей Сибири, в Калмыкии. Менее известно, что в качестве святого Будда проник в христианскую, манихейскую, зороастрийскую, мусульманскую религию еще в конце XVI в. под именем святого Иосафата он появляется в «Римском мартирологе». Православная церковь 19 ноября отмечает память Иоасафа, царевича индийского, вместе с памятью преподобного Варлаама. О них же, и прежде всего об Иоасафе Прекрасном, пели в России раскольники и странники». (Топоров 1991, с. 68).

шими учениками)<sup>78</sup> и шастр (этико-философских трактатов), и где, как правило, также поименно фиксировалась и линия (цепочка) передачи знания, так как практики осваивались под руководством учителя, и важна была прямая линия преемственности от авторитетного, достигшего просветления учителя.<sup>79</sup> (Учитель в санскрите – «гуру», а на тибетском языке – лама). Особенно, это касалось «коренных» текстов, т.е. принадлежащих Будде Шакьямуне («мирское» имя которого Сиддхартха Гаутама) и его прямым ученикам, великим архатам и бодхисаттвам. Развитие буддийской литературы в основном шло как собрание комментариев на коренные тексты, комментарии на комментарии и т.д. Изучение психоло-

<sup>78</sup> Буддизм возник в Индии, предположительно в V или IV веке до нашей эры, и передавался в устной традиции (форме). Самые ранние письменные тексты относятся только к III-му веку, уже нашей эры. Поскольку, в Махаяне состояние Будды (буддовость) превращается в высший универсальный принцип, любой монах или йогин, испытавший состояние пробуждения, истинность которого по определению имманентна и самоочевидна, мог рассматривать свое понимание и свое видение, как понимание и видение Будды, и фиксировать, их в традиционных формах сутр, свидетельствующих о том, что данный текст есть подлинное слово Будды. Как пишет Е.А. Торчинов, ссылаясь на замечания не названного буддолога: «Будда, через пятьсот лет после своей кончины произнес во много раз больше речей и проповедей, чем за всю свою жизнь» (Торчинов 2006, с. 91).

<sup>79</sup> Наряду с передачей знания от учителя ученику, в виде цепочки, восходящей к самому Будде, в Махаяне существует практика сокрытия или тайного знания (см. Тулку Тондуб Ринпоче 2006), которую практиковал основатель буддизма в Тибете – гуру Падмасамбхава. Последователи школы Ньингма почитают его как второго по важности учителя после Будды. По указанию Гуру Падмасамбхавы в расщелинах скал, пещерах было оставлено множество фрагментов канонических текстов (так называемых «терма»), которые используются спустя столетия как ключи для пробуждения воспоминания об учении. Просветленный медитирующий («тертон» в терминологии Махаяны), входя в измененные состояния сознания, способен восстановить полный текст учения. Как тут не вспомнить представление Платона об обучении как об воспоминании и булгаковское: «рукописи не горят».

гического наследия буддизма имеет глубокое теоретическое значения, так как основным и даже единственным объектом буддийского интереса выступала проблема сознания, и понятийный тезаурус буддийского учения, посвященный сознанию, заведомо превышает понятийный словарь современной психологии. Но не менее важен и психотехнический опыт буддизма, в рамках которого разработаны эффективные методы психотренинга и психической саморегуляции. Можно сказать, что буддизм предельно «практичен» и «прагматичен». «Буддизм утверждает, что каждый человек в потенции способен перейти от состояния страдания к состоянию полной безмятежности, высшего покоя, глубокой мудрости, причем путем собственных волевых усилий и практических действий. Поэтому центральное место в буддийской концепции «спасения» от мирских заблуждений и страданий заняло учение о достижении состояния «просветления» или «пробуждения», которое стало высшей сотерологической целью всех буддийских школ. А это обусловило важное значение в буддизме не только «теории» достижения «просветленного» состояния, но и практических методов изменения исходного морально-психологического состояния человека». (Абаев 1991, с 5).

То, что ставили в качестве сверхзадачи отечественные психологи в начале революционного 20-го века – а именно формирование «нового человека», с иными целями, с большим успехом осуществляли буддийские учителя два с половиной тысячелетия назад. Так, что основателем психологии как экспериментально-эмпирической науки о сознании можно считать Будду Шакьямуни, тем самым, сдвинув сроки возникновения психологии на две с половиной тысячи лет назад, хотя, конечно, истоки медитативных практик уходят в еще более древнее прошлое. (см. Андросов 2001).

Стоит напомнить, что Будда – это не имя собственное и не титул. Будда – тот, кто достиг просветления и пребывает в состоянии нирваны. (Санскритское слово «нирвана» происходит от глагольного корня «нирва» успокаиваться, гаснуть, как светильник или как солнце на закате). Психологически, нирвана - особое измененное состояние сознания, харак-

теризующее внутренним покоем, снятием двойственности (выделения себя из мира), ощущением интеграции с бесконечным космосом и переживанием единства со всем миром живой и неживой природы. На наш взгляд, полноту этого состояния выразил исламский мистик ал Халладж<sup>80</sup> (т.е. человек, исповедовавший совсем иную религию) в суждении: «я – есть Бог», которого за это, как за богохульство, казнили. Хотя это высказывание можно трактовать и как величайшее смирение, отказывающее собственному «я» в какой-либо субъектности, и полностью растворяющее эго в Боге. Оно же может рассматриваться и как апофеоз солипсизма, оставляя за «Я» - субъектом восприятия и познания роль единственного демиурга. Это могли быть и слова индуиста, пережившего единство слияния себя и Всесущего, растворения «я» (Атмана) в Абсолюте (Брахмане). Достигший просветления, т.е. Будда, находясь в этом состоянии недвойственности (невыделенности себя и мира), отказался бы от любой категории, сохранив «благородное молчание».

Использование измененных форм сознания (и как следствие этого накопление опыта работы с состояниями сознания) присуще не только буддизму, но и другим религиям. Измененные состояния сознания достигаются различными психотехниками - от поста, медитации и молитвы, сенсорной депривации (затворничество), до динамических медитаций (чтение мантр, нанесенных на вращающийся молитвенный

<sup>80</sup> «Судьба одного из величайших суфиев, ал Халладжа, напоминает судьбу Христа. Пережив чувство единства с Богом, он открыто об этом говорил. Хранители закона сочли это кощунством. Халладж был казнен в Багдаде в 922 году. Его публично бичевали, отсекли кисти рук, повесили вниз головой, побили камнями, а в заключение отрубили голову и сожгли тело (чтобы оно не могло воскреснуть в день Страшного суда). Ярость охранителей правоверия вызвало то, что ал Халладж открыто пренебрегал обрядами, правилами, установленными Кораном. Когда его спрашивали, надо ли совершить паломничество в Мекку, он отвечал: «Обойди вокруг меня, во мне тоже есть Бог». Иногда в состоянии экстаза, он говорил слова, напоминающие евангельские: «Я – истина». Для религии страха божьего это – невыносимое кощунство». (Померанц, Миркина 2006, с.101).

барабан у буддистов; круговые движения танца дервишей в суфизме; ритмическое раскачивание молящихся иудаистов, танцы шамана и ритуальные пляски африканцев, экстаз вакханалий древних римлян и ритуальный секс тантристов в Индии). В христианстве лицезрение святых, девы Марии или видения страданий самого Христа многократно описывались в религиозной литературе (например, видения Святой Терезы или Хуана де ля Круса в католицизме) и рассматривались не как следствие собственной активности верующего (что не приветствуется христианской церковью), а как форма благодати, когда сам святой являет себя человеку.

В Новое время в рамках европейской науки линию преемственности работы с измененными состояниями сознания можно провести от Парацельса (Т.Б. фон Гогенгейм), Ф.А. Месмера, аббата Фария, М. Брэда, маркиза де Пюисегюра, Ж. Шарко, Г. Бернгейма, В.М. Бехтерева к так называемому эриксоновианскому гипнозу (Эриксон, 2006).

В классическом гипнозе монотонность звучания речи гипнотизера (суггестора), фиксация глаз пациента на зрительный раздражитель (или на зрачки самого суггестора) вызывают, в силу монотонии и утомления рецепторов, торможение второй сигнальной системы (в терминах И.П. Павлова) и впадение в гипнотическое состояние. (Гипноз по-гречески - сон). Эриксоновианский гипноз основан на работе с представлениями или, как их еще называют, вторичными образами, т.е. образами не непосредственно наблюдаемых объектов, а вызываемых силой воображения, и, в отличие от классического гипноза, связан с внутренней или внешней активностью пациента. (Типологическая феноменология образов дается в работе А.А. Гостева, 1998). Можно проиллюстрировать работу со вторичными образами на примере введения пациента в трансное состояние в эриксоновианском стиле: пациента просят представить нечто хорошо знакомое, например, его собственную комнату, и описать расположение мебели в комнате, цвет обоев, штор. Внимание пациента, таким образом, переключается с внешних объектов восприятия на внутренние, вызываемые силой воспоминания и воображения представления. Так актуализируются вторичные



(или ментальные) зрительные образы. Выполняя инструкцию суггестора, пациент в своем воображении как бы отключается от наличной ситуации и требуется лишь незначительный толчок, чтобы полностью перевести его внимание в воображаемый (иллюзорный мир). Например, ему говорится: «а сейчас уже близится вечер, свет в комнате тускнеет, вы зажигаете свечу (вновь вводимый иллюзорный объект) и видите колеблющиеся тени от предметов, проецирующиеся на стене». Т.е. в его воображении оказываются присутствующими не только образы, извлеченные из памяти, но созданные воображением. Пациент все глубже погружается в иллюзорную реальность. Далее используется прием эриксоновского гипноза, названный Эриксоном «точкой сопряжения модальностей», позволяющий дополнить зрительный образ слуховыми и кинестетическими компонентами. Например, расспрашивая пациента о наличии в его комнате настольных или настенных часов, суггестр обращает его внимание на звуки работы часового механизма. Пациент начинает «слышать» тиканье часов. Тут же, глядя, как «качаются» при движении воздуха шторы, испытуемый начинает чувствовать прохладу ветерка с улицы, а «выглянув» в окно на дорогу, где проезжают машины, испытуемый «слышит» их движения и «вдыхает» запахи улицы. Такая форма введения в трансовое состояние у опытного суггестра может быть вплетена в обычный разговор и плохо рефлексирована пациентом.

Отметим, при этом, что трансовые состояния не представляют чего-то экстраординарного в нашей жизни, и увлекательный просмотр художественного фильма, с идентификацией себя с героями, так же дает пример трансового состояния, отличающегося от эриксоновского гипноза только глубиной включенности.

Но вернемся к буддизму. Близость приемов западной психотерапии к буддистской психопрактике (во многом и получивших ее «через вторые руки») непрямым культурных заимствований) отмечал К.Г. Юнг, признавая, что его путь «постижения мира буддийской мысли лежал не в направлении изучения истории религии или философии. К знакомству со взглядами и методами Будды, этого великого учителя



человечества, побуждаемого чувством сострадания к людям, обреченным на старость, болезни и смерть, привел меня профессиональный интерес врача, долг которого – облегчить страдания человека» (цит. по Альбедиль, 2006, с. 30).

Несмотря на то, что опыт пребывания в измененных состояниях сознания присущ практически всем религиям, сознательная и целенаправленная активность по произвольному вхождению в трансное состояние через медитацию, через ретрит (форма уединения с целью духовной практики, по сути близкая к православному «затворничеству»), через дыхательные практики и йоговские асаны присуща, тем не менее, именно соцветию индийских религий: брахманизму, индуизму, джайнизму и, конечно, буддизму, имеющему также ряд ветвей: Хинаяна, Махаяна, Ваджраяна, также, в свою очередь, имеющих ряд ответвлений: школа Кагью, Ньингма, Дзогчен, Сакья и Гелуг (к которой принадлежит Далай Лама). Основное отличие Хинаяны - Малой колесницы (яна - на санскрите колесница) от Махаяны - (Великой колесницы) заключается в том, что конечная цель Хинаяны – достижения состояния архата, заключающегося в личном освобождении-просветлении и достижения нирваны, разрывающими круг сансары и прерывающими цепочку кармических рождений. «У совершившего странствие, у беспечального, у свободного во всех отношениях, у сбросившего все узы нет лихорадки страсти. Его удел – освобождение, свободное от желаний и условий. Его стезя, как у птиц в небе, трудна для понимания. Чувства у него спокойны, как кони, обузданные возницей. Он отказался от гордости и лишен желаний. Такому даже боги завидуют» - так характеризует архата великая книга буддизма Дхаммапада (1991 с. 18).

Практику Хинаяны (это 18 школ) еще называют Тхеравадой, что на языке пали означает «учение старейших» и в ее канонические тексты включена, в частности, «Трипитака» («три корзины учения»). Тхеравада более связана с южным ареалом буддизма, а Махаяна - с северным и дальневосточным.

Цель Махаяны – достижения состояния Бодхисаттвы (бодхи – пробуждение, саттва – существо), т.е. существа, достигшего просветления, но не ушедшего в нирвану, как

формы освобождения от цикла рождений, а из чувства сострадания продолжающего практики во благо всем живым существам и несущего учение людям. В этом плане махаяну сближает с христианством позиция любви и жертвенности. Однако есть и принципиальные различия. В христианстве подчеркивается, что «вера без дел мертва» и помимо молитвы, покаяния, поста и прочее от верующего (особенно в католицизме и протестантизме) требуются активные деяния в миру, помощь страждущим и нуждающимся, а также участие в благотворительности. Буддизм же гораздо менее активен, так сказать, в социальном плане, и акцент делается на передаче учения (т.е. на просветлении человека) и на работу в форме медитирования в ментальном плане. Буддизму не свойственна идея дуальности мира (идеального и материального)<sup>81</sup>, идущая от платоников и Ветхого завета, и мысль подразумевается не менее действенной, чем поступок. Поэтому, например, медитативная техника «собираения и отдачи» (см. Ело Ринпоче<sup>82</sup>, 2006), когда медитирующий вбирает в себя в форме черного света чужие страдания и горести и отдает в виде золотого сияния добрые энергии страждущим, считается вполне действенной психопрактикой гармонизации мира.

Как тексты Тхеравады, так и книги Махаяны содержат подробное описание медитативных методик, которые могут быть сведены к двум основным направлениям (См. Бхикку Квантипалло 2005):

1) Самадхи (или Шаматха) – путь безмятежности и спокойствия и 2) Випассана (или Випашьяна) – путь прозрения и осознающей мудрости, трансцендентального анализа и интуитивного созерцания.

Самадхи достигается концентрацией внимания и остановкой цепочки вербальных ассоциаций и мыслей («потока сознания» – по Джеймсу). «Шраддхотпада» - шастра» дает следующее описание медитации: «Если кто-то хочет практиковать шаматху, он должен обитать в спокойном месте,

---

<sup>81</sup> Исключением является школа Вайбхашики.

<sup>82</sup> Слово Ринпоче не является именем собственным, это, скорее, титул, уважительное обращение к просветленному учителю, «пережденцу», знающему свои предыдущие воплощения.

сидеть прямо, упорядочив мысли (т.е. сконцентрировав их в одной точке. – Н.А.). Его внимание не должно задерживаться на том, что он видит, слышит, ощущает или знает. Все мысли, как только они возникают, должны быть отброшены, и даже сама мысль об искоренении мыслей тоже должна быть изгнана...» (цит. по Абаев 1991, с. 25).

Другие техники успокоения мыслей связаны с сужением сознания, фиксации его не на понятийные формы, а на непосредственные ощущения, поступающие от органов чувств. Например, практика многодневной фиксации внимания на ходьбе, включающей непрерывное осознание каждого движения или концентрация внимания на процессе вдоха и выдоха, ведет к сужению сознания, а затем к переходу к его измененным формам. И.Х. Шеток проходивший трехнедельную практику специального курса погружения в медитативное состояние (курс сатипаттхана) как воспитания ума, разработанный на основе древних практик буддийским священником Махаси-саядо в Центре Саасана Йита в Рангуне (Бирма) дает описание такой непрерывной концентрации внимания в течении всего курса: «При ходьбе нужно удерживать внимание на движении каждой ступни по мере того, как она поднималась, двигалась вперед и опускалась на пол или на землю; каждое из этих действий ходьбы следовало сопровождать повторением в уме слов «вверх», «вперед», «вниз», или «поднять»... Во время каждого из шагов нельзя позволять, чтобы внимание отвлекалось от движения ног. Всякий раз, пройдя нужное расстояние, следовало переместить внимание на то, чтобы остановиться, повернуть и опять начать ходьбу... Всякий раз, когда ум отклоняется от своего объекта, тогда внимание привлечено чем-то внешнем, нужно отметить в уме этот факт и мягко, но настойчиво возратить его к предмету созерцания... Вскоре моя жизнь оказалась подчинена монотонному распорядку – ходьба, сидение снова ходьба. И в этом процессе произошло то, что неизбежно должно было произойти, - внешний мир стал удаляться из моих сознательных мыслей. (Шэток 1994 с. 33). Цель буддиста – пишет Шэток, предпринявшего курс сатипаттхана, заключается в приобретении випасаны, или прозрения. Только тогда,

когда ум успокоен, прозрение или интуиция, может получить доступ к переживаниям, лежащим в основе буддийской доктрины. Они возникают спонтанно в сознании как визуальные образы или как предельно достоверные сюжеты, напоминающие притчи.

В гипнотических сеансах (гораздо более кратковременных), где концентрация внимания пациента облегчается помощью суггестора, практикуется фиксация внимания на тяжести рук, на скованности тела и его последующего «растворения» в пространстве. Концентрация внимания ведет к остановке потока сознания, и пациент, как правило, воспринимает однородное гомогенно окрашенное пространство, цвет которого, очевидно, определяется эмоциональным состоянием пациента.

В православной практике исихазма (см. Хоружий 2005), используется (по сути медитативная) практика «трезвления» ума: «...Для желающих принадлежать самим себе и сделаться подлинно «монахами» (едиными) по внутреннему человеку, обязательно нужно вводить ум внутрь тела и сдерживать его там. Именно поскольку у только что приступивших к борению даже сосредоточенный ум постоянно скачет, и им приходится снова его возвращать, но он ускользает от неопытных, которые еще не знают, что нет ничего более трудноуловимого и летучего, чем их собственный ум, то некоторые советуют внимательно следить за вдохом и выдохом и немного сдерживать дыхание<sup>83</sup> в наблюдении за ним как бы задерживать дыхание и ум, пока, достигнув с Богом высших ступеней и сделав свой ум неблуждающим и несмешанным, трезвенники не научатся строго сосредоточивать его в «единевидной свернутости». (Палама 2005, с. 47-48). После «наивысшего восхождения мы – цитирует Палама Деонисия – соединяемся с невыразимым». Концентрации внимания на сердце молящегося<sup>84</sup> вызывает поток интенсивного белого света, интерпретируемого исихастами как эманация божественной энергии («Фаворский свет»).

<sup>83</sup> Здесь Григорий Палама ссылается на сочинение Семиона Нового Богослова: «Способ священной молитвы и внимания к себе».

<sup>84</sup> Сердечной чакре (анакате) в терминах индуизма и теософии.

На фоне восприятия цветового пространства или потока света у медитирующего могут возникать спонтанные переживания в виде движения в энергетических потоках, путешествия в необычные, трудно описуемых в естественном языке, миры и т.п. В гипнотических сеансах это могут быть и спонтанно появляющиеся картины из прошлого пациента, образы величественных мест, переживания себя в образе свободно парящей птицы или мощного животного, или даже, сверкающей на солнце капли дождя, скатившейся на зеленый листочек.

В тантрических практиках випассаны<sup>85</sup> медитация обычно осуществляется на конкретный объект, на так называемый Йидам. Это мужское или женское просветленное существо, которое визуализирует практикующий, и мантру которого он непрерывно повторяет с целью идентифицироваться с йидамом, обрести присущее ему состояние сознания (ума). Идентифицируясь с йидамом, практикующий обретает различные, присущие данному божеству сиддхи (способности), такие как дар ясновидения, врачевания или ментального перемещения в пространстве. В роли йидама может выступать и образ непосредственного учителя, Ами табха (Будда – воплощение мудрости) а также такие великие бодхисаттвы как, Авалокитешвара (воплощение сострадания), Манжджушри (олицетворение запредельного знания), Ваджрапани, Белая

---

<sup>85</sup> Тантрический буддизм (Ваджраяна или Алмазная колесница) и школа йогочары стали ведущим направлением буддизма махаяны в Индии накануне его заката (VIII–XII) век, (вызванного, во многом, мусульманскими завоеваниями севера Индии) и в такой форме буддизм был заимствован тибетской традицией, а через нее проник в Монголию, Бурятию, Туву, Калмыкию. (Тантрический буддизм в настоящее время получает распространение и на христианском Западе см. Аюшеева 2003). Тантры (т.е. доктринальные тексты) Ваджраяны утверждает, что благодаря сложной литургии, эффективной практике мантр и визуализации образа божеств (йидамов), а также созерцания мандал, можно добиться состояния Будды в течении одной человеческой жизни. Последующие примеры, описываемых нами буддийских практик, будут касаться в основном именно тантрического буддизма Ваджраяны.

и Зеленая Тары<sup>86</sup>. В тантрическом буддизме, распространенном в первую очередь в Тибете и распространяющемся тибетскими учителями по всему миру, медитативные практики сопровождаются мантрами и мудрами.

Мантрами называют звуковые символы (например, ОМ МАНИ ПАДМЕ ХУНГ – мантра Авалокитешвары, или ОМ МУНИ МУНИ МАХА МУНИЕ – мантра Будды Шакьямуни), имеющие сакральный смысл (Джампа Тинлэй, 1995, с. 23). Сами по себе мантры могут не иметь конкретных вербальных значений, но характер звукового паттерна, в силу «звукового символизма», создает некоторый эмоциональный настрой (коннотативное значение). Ритмический повтор, напевность мантр, подобно музыке создает настроение, возвышает дух медитирующего. Кроме того, длительное повторение одного и того же слога останавливает поток вербального сознания, вербальных ассоциаций и способствует яркой визуализации.

На примере мантр стоит отметить существенное различие таких форм измененного состояния сознания, как медитация и молитва. Мантры («слова» медитации), в ходе многократного повторения десемантизируются. Ничто не должно потревожить зеркальную гладь медитативного покоя, никакая эмоция не должна вызвать волнение этого вселенского состояния, как говорится, «ничего личного». Как горное чистое озеро, состояние медитации отражает бездонную глубину неба. Сознание человека резонансно безличному Абсолюту.

Молитва же в первую очередь есть обращение к личностному Богу, просьба (мольба) о помощи, выражение любви к Богу. Она предельно эмоционально (душевно) и духовно насыщена. «Лучшие молитвы – пишет Ф.Е. Василюк – есть плод вдохновенного поэтического выражения душевно-духовных состояний, когда-то впервые пережитых святым, т.е. духовно-гениальным человеком, и вылившихся в прекрасную форму. Как в пушкинской строке «Я помню чудное мгновение», сколько раз ее ни повторяй, живет, не увядая, трепет изумления влюбленного взгляда, так и в словах мо-

---

<sup>86</sup> Белая и Зеленая Тары – женские божества, родившиеся, согласно легенде, из слез Будды.

литвы кристаллизовалось живое молитвенное чувство святого, и, стоит человеку отогреть эту молитву своим дыханием, своей искренностью, как она начинает пульсировать и откликаться. Стремясь посредством этой молитвы выразить свое **личное**, ... человек обретает возможность впитывать из слов и образов молитвы духовный и душевный опыт святости, смирения, покаяния и открытости и прочее, включать его в свое переживание, усваивать, обогащать переживание теми духовно-творческими движениями, которыми под действием благодати и молитвенного порыва совершила душа святого». (Василюк, 2005, с. 44).

Мудры - ритуальные символические жесты (напоминающие фигуры, образуемые пальцами рук индийских танцовщиц). Мудры имеют символическое значение, резонансное тем или иным состояниям сознания. С нашей точки зрения, мудры выполняют ту же функцию стимула, рефлекторно вызывающего нужную реакцию, что «якоря»<sup>87</sup> в Нейролингвистическом программировании (Бэндлер, Гриндер 1995). Только в отличие от «якоря», которым в НЛП может быть любой внешний стимул (прикосновение, звук, поза суггестора), мудры имеют фиксированное, освященное ритуалом, опоэтизированное символическое значение, способствующее медитирующему в достижении высших состояний сознания.

---

<sup>87</sup> Якорь – стимул, запускающий условно-рефлекторную реакцию пациента, с помощью которого, суггестор (или сам пациент) может управлять поведением пациента. Например, страдающему навязчивыми страхами пациенту внушается, что когда он будет касаться мочки собственного уха – то ужасающие видения исчезнут. Установленная условно-рефлекторная связка дает возможность пациенту контролировать свои состояния. Техника якорения может использоваться и для манипулирования человеком, например, средствами массовой коммуникации. Так, диктор или политический обозреватель сообщает текущие новости приятные телезрителям, находясь в правой части экрана, а не приятные в левой. Затем он рассказывает о биографии некоего политического лидера, о котором хочет сформировать благоприятное мнение, находясь в правой части экрана, перемещаясь в левую при комментировании действий отвергаемого им (или заказчиком) персонажа.



Запахи благовоний, активирующие сопряженные с «эмоциональным мозгом» (включающим гиппокамп, лимбическую систему, области гипоталамуса, образующих круг Папеца – по А.Р. Лурии 1968) зоны подкорки; сопровождающая медитацию музыка, выводящая нас за пределы значения слов и погружающая в состояние интуитивного восприятия; ритмические удары барабана и гонга, поддерживающие (активируя ретикулярную формацию резкими звуковыми стимулами) высокий уровень внимания - все это способствует выходу сознания из обыденной реальности в его измененные формы (см. Кучеренко, Петренко, Россохин 1998).

В медитации на йидам «медитирующему предлагается божество, выбранное в соответствии с его потребностями и его конкретными духовными способностями. Его просят все свое внимание посвятить форме божества, которое он должен создать в своем разуме. Самые ничтожные детали этого образа во всей его сложности и во всех его цветах визуализируется таким способом, что образ становится таким же реальным, как и сам практикующий. Естественно, практикующий не только созерцает это божество, он отождествляется с ним, как бы являясь эти божеством. В этот момент он преобразуется в божество: архетипическая сущность божества передается ему. Сердцевина визуализации заключается в этом единении с божеством. Речь идет о динамическом процессе, где эго медитирующего, его обычное сознание оставляется и заменяется высшем сознанием божества. В юнгианских терминах можно сказать, что эго индивида было принесено в жертву Самости». (Моаканин, 2004, с. 75).

Практикующий может выбирать для визуализации одного или несколько йидамов. В прошлом великие мастера, исходя из кармической предрасположенности своих учеников, прямо назначали йидама, соответствующего их духовному настрою: «Твой Йидам такой-то».

Рассмотрим несколько текстов – практик визуализации йидама:

«...Визуализируйте Амитахбу, Будду Безграничного Света, восседающего над макушкой вашей головы, а вокруг себя представьте всех живых существ, в частности, справа от себя



собственного отца, а слева – мать. Затем вообразите вокруг себя своих друзей, семью, врагов и всех остальных живых существ шести миров, и над головой каждого из них – Будду. Во время повторения шестислоговой мантры, подобный молоку нектар истекает из сердца Будды Амитабхи, постепенно проникая через макушку головы и полностью наполняя ваше тело. Тогда все омрачения и злодеяния начинают покидать ваше тело. В точности как содержимое сосуда просачивается через отверстие в его дне, все ваши проступки и омрачения в виде жидкой сажи вытекают через ваши нижние отверстия и ступни ног. Земля под вами разверзается, и потоки сажи стекают вниз, где их поглощает Яма, Владыка Смерти. Представьте, что удовлетворили и насытили его, в результате чего отплатили свои кармические долги посредством этой практики. Затем представляйте, что вы очистились от всех неблагих деяний и омрачений, тревожащих эмоций, двойственного восприятия и привычных склонностей. Ваше тело становится безупречным, ослепительным и блистающим как хрустальный шар. Произнося молитвы и мантры вновь и вновь, представляете, как Будда Амитабха растворяется в свете. Его светоносные формы уже подобны радуге, но в этот момент он растворяется и сливается с вами, так что вы становитесь неотделимыми от Амитабхи. Его просветленное Тело сливается с вашим телом, его речь – с вашей собственной речью, его ум - с вашим умом, полностью и неделимо, как вода сливается с водой. В этот момент следует пребывать в изначально чистом Великом совершенстве, самосуществующей пробужденности. Затем вы представляете, что получили все четыре посвящения. Это значит, что вы достигли всех просветленных качеств, которыми обладает Будда Амитабха, так что его любящее сострадание и активности становятся вашими собственными. С большим наслаждением и радостью вы пребываете в покое» (Чоки Нима Ринпоче, 2002, с. 115).

Для понимания буддийской теологии важно отметить природу существ, являющихся йидами для практикующих. Если в христианстве явления образа Богородицы или святого Николая Угодника верующим воспринимаются как экстраординарное событие, где реальность этих сакральных

фигур не подлежит сомнению, а факт явления рассматривается как благодать, ниспосланная выше, то для практикующего буддиста медитация на Йидам является каждодневной практикой, а вопрос о форме существования йидама имеет разные ответы для буддистов, находящихся на разных ступенях постижения Учения (и, соответственно, на разных ступенях духовного развития). Для массы верующих это божества реально существующие, требующие подношений и поклонения.

Мы были на Цейлоне в храме «Зуба Будды» в древней столице Кале, одним из главных религиозных центров Хиньяны (Малой колесницы) Юго-Восточной Азии. Подношение фруктов и молока помещенному в золотую статую Будды «зубу Будды» сопровождалось пышной церемонией и ревом труб, что вполне могло интерпретироваться представителем авраамических религий (христианства, иудаизма и ислама) как языческий ритуал поклонения идолу. Возможно, в массовом сознании верующих это отчасти и так, и Будда Шакьямуни из вполне конкретной исторической личности основателя учения превратился в их сознании в сверхъестественное существо.

В агиографии Будды имеются как жизнеописания вполне земного человека Сиддхардха Гаутамы, так и в более поздних источниках - его мифологизированный образ. Согласно этим источникам, «Бодхисаттва, которого тронули невзгоды людей, богов и духов, приняв образ белого слона, вышедшего из неба Тушита (места, где обитают боги), решает вложить в правый бок целомудренной принцессы Майи зародыш будущего Будды. Там он пребывает ровно девять месяцев. Майя рожает стоя, правой рукой обнимая дерево. Через семь дней она умирает. Ее сестра Махапраджапати Гаутами вскармливает Будду. Ясновидящий брахман Асита предрекает младенцу великое будущее. В момент рождения в парке Лумбини с неба дождем сыплются цветы, звучит музыка сфер, в воздухе парит балдахин, колеблются миры, событие сопровождается необычайным сиянием и чудесами, знаменующими его величие и неповторимость. Новорожденный делает семь шагов по небу в каждом направлении и говорит (Будда, родившись,

сразу начал говорить), что он положит конец перевоплощению, старости, болезням и смерти». (Луц, Михаэльс, 2005, с. 24).

Мифологизирован и образ основателя тибетского буддизма гуру Падмасамбхава. Согласно легенде, он родился не из чрева женщины, а найден был в цветке лотоса. Получив сиддхи бессмертия, он пребывает в одном и том же теле и становится зримым в нужное время и в нужном месте. Явив миру множество чудес, он (как позднее пророк Магомед), улетел на крылатом коне.<sup>88</sup>

В то же время мифологизация или демифологизация образа основателя учения не так важны для практикующего буддиста, как само учение – Дхарма, и колоритное жизнеописание призвано скорее подчеркнуть значимость этого события для пишущего и читателей. Каноническая структура сутры, как правило, включает слова: «Так я слышал» или «Так мной было услышано», призванных подчеркнуть аутентичность текста, но имплицитно дающие намек на субъективность интерпретации, на пристрастность услышанного<sup>89</sup>. О.О. Розенберг (1991) отмечает, что в буддийском менталитете объекты не существуют отдельно от наблюдателя и, например, для человека, наблюдающего событие, оно становится частью его внутреннего мира. Например, не существует отдельно человек и солнце, а «есть единое поле опыта –

<sup>88</sup> Тем не менее, мифологические компоненты скорее поэтизируют мировосприятие и для просветленного буддиста могут вполне сосуществовать с глубокой рефлексией бытия. Так великий буддийский философ V в. Васубандху в «Вместилище Адмихармы» в соответствии с учением кашмирских вайбхашиков рассматривает ад как вполне реальное место в преисподней, а в своем произведении «Вимшатики виджняптиматра сиддхи» (что значит – Двадцать стихов только о сознании), написанном с позиции йогочары, определяет ад как чисто ментальную иллюзию, объективизацию сознания «грешника». (см. Торчинов 2005 с. 54).

<sup>89</sup> Будда проповедовал Дхарму иносказательно, приспособившись к уровню развития слушателей, учитывая их заблуждения и предрассудки. Отсюда «буддийская герменевтика» выделяет два типа сутр: сутры «окончательного значения» (нитартха) и сутры, требующие интерпретации (нейартха).

человек, видящий солнце». Реальность для буддиста не мир, в котором мы живем, но мир, который мы переживаем. «Мир как «местопребывание» четко коррелирует с уровнем развития сознания разных живых существ, и один и тот же мир в себе оказывается совершенно разными психокосмосами для разных живых существ. Как позднее скажет один махаянский мыслитель, то, что является рекой Ганг для человека, будет потоком гноя и нечистот для голодного духа и потоком амброзии для божества. И лишь буддисты школы йогачары не считали возможным утверждать, что за этими субъективными «Гангами» находится некий объективный, «правильный» Ганг» (Торчинов 2005, с. 53).

Получая удовольствие от прекрасной цитаты Е.А. Торчинова, авторы, тем не менее, обращают внимание, что в выражении Торчинова «один и тот же мир в себе» имплицитно подразумевает наличие некой инвариантной («одной и той же») кантовской «вещи в себе», что, очевидно, чуждо школе йогачары. Согласно их воззрениям, существует только сознание (Чаттерджи 2004) и тем самым, нет не только объективно «правильного Ганга», но нет и «одного и того же «мира в себе», для разных «Гангов».

Мысль о включенности наблюдателя, его пристрастной позиции чрезвычайно близка современной когнитивной лингвистике. Например, А. Вежбицкая подчеркивает, что за так называемыми бессубъектными суждениями типа «смеркается» стоит позиция наблюдателя, в определенном месте и в определенное время наблюдающего этот процесс.

Мировосприятие субъектно, отсюда возможен и плюрализм в позиции наблюдателя и его пристрастность.

В монотеистических религиях Бог открывается в своей личностной ипостаси, являясь одновременно и Абсолютной системой отсчета, носителем абсолютного знания. Иисус Христос возвещает: «Я есмь путь и истина». И если Ф.М. Достоевский вкладывает в уста своего героя фразу, которая вполне могла бы характеризовать и самого праведного христианина: «Если бы на одну чашу весов положили истину, а на другую Христа, то я бы предпочел быть с Христом, а не с истиной», то сам Будда призывал учеников доверяться,

в первую очередь, своему непосредственному опыту, своей практике – «быть светильниками самим себе».

Как пишет Х.Л. Борхес, «Другие религии (в отличие от буддизма) в большей степени зависят от нашей способности верить в то, что из Божественной Троицы один снизошел на землю, чтобы быть человеком, и был распят в Иудее. Если мы мусульмане, то должны верить в то, что нет бога, кроме Аллаха, и Магомет пророк его. Мы можем быть праведными буддистами и отрицать, что Будда существовал. Или, лучше сказать, мы можем думать, что наша вера в его историческое существование не важна, важна вера в Учение». И далее «... верить в историческое существование Будды или интересоваться им было бы чем-то наподобие смешения изучения математики с биографией Пифагора или Ньютона. Одна из тем медитации у монахов Китая и Японии – сомнение в существовании Будды. Это одно из сомнений, которое они должны преодолеть, чтобы постичь истину». (Борхес, 1995, с. 22).

В исследовании, посвященном герменевтике буддизма, С.Ю. Лепехов, А.М. Донец, С.П. Нестеркин (2006) полагают, что можно говорить о религиозном и не религиозном буддизме. Эта же мысль содержится и у О.О. Розенберга (1991).

Вот характеристика просветленного или архата:

«Человек, который не верует и знает несозданное, разорвал привязанности, положил конец случаю, отказался от желания, - поистине благороднейший человек». Дхаммапада (1991 с. 19).

Будда называл таких людей «неверующими» в том смысле, что у них нет ни веры, ни верований, они обладают знанием благодаря проникновенной медитации прозрения. Тот, кто верит, все еще не знает. Платон, живший примерно во времена Будды Шакьямуни, выразил эту мысль так: «мудрому не нужна вера, у него есть разум».

Мы задавали буддийским ламам Бурятии (как бурятам, так и выходцам с Тибета), как правило, высоко образованным людям, следующий вопрос: «В современной физике часто используют такие понятия как: «демон Лапласа», «демон Максвелла», где термином демон персонифицируют некие физические принципы, закономерности, которые

мог бы реализовать гипотетический «некто» или «нечто». При этом, конечно, физики не подразумевают реального существования этих демонов, точно также как современный человек, говоря о поэтической музе, эльфах и гномах, не подразумевает их реального существования, и в отличие от поиска Лохнесского чудовища или снежного человека, не организует экспедиции для их обнаружения. Так являются ли Манжджушри, Белая или Зеленая Тара реальными персонажами или нет?». Мы получали разные ответы, но наиболее полный ответ нашли в книге Чоки Нима Ринпоче (2002): «В конечном счете - пишет Ринпоче – колоритно украшенные божества со множеством рук и символов не существуют в реальности как вещественные и материальные. Занимаясь этими практиками, мы можем устранить нашу привычную склонность воспринимать вещи плотными, например, нашу веру в материальное существование физического тела, звука нашего собственного голоса и прочее. Если мы визуализируем тело йидама, повторяя мантру в качестве речи йидама и практикуем самадхи ума (состояние медитативного сосредоточения) йидама, то эти эффективные техники предоставляют искусные средства для очищения наших привычных стереотипов, которые способствуют материальному восприятию реальности». Принцип иллюзорности бытия Ринпоче распространяет и на образы божества. «Практикуя божество, мы очень быстро и легко достигаем сиддхи (способности) его тела речи и ума. Поскольку божество - Йидам олицетворяет полное просветление, качества отречения и реализации, то с практикой таких божеств как Манжушри или Авалокитешвара в нас очень быстро возникнут такие же качества, подобно изображению, отлитому из формочки. Визуализация образа божества в виде нашего собственного тела устраняет склонность к восприятию реальности плотной.

..... однако в абсолютном смысле, на самом деле не существует ничего такого, как тело йидама или его речь. **Нет такой вещественной субстанции, как йидам. Настоящие миры Будд также не обладают реальным существованием».** (Чоки Нима Ринпоче (2002, с. 36).

При такой трактовке понятие йидама, на наш взгляд, перекликается с понятием интроекта в психоанализе. Образ отца или значимого другого, согласно З. Фрейду, выступает неким эталоном (своеобразным йидамом) в процессе социализации ребенка, пусковым механизмом которого, по Фрейду, является Эдипов комплекс. Идентификация ребенка с отцом идет на неосознанном уровне, и ребенок, в отличие от целенаправленной практики буддиста, медитирующего на «значимого другого» (йидам) и идентифицирующегося с ним, сознательно не управляет этим процессом.

Тем не менее, эффект идентификации со значимым другим, или даже сам факт присутствия значимого другого в одном пространственном локусе значительно меняет не только внешнее поведение ребенка (см. исследования Е.В. Субботского 19830 по моральному развитию ребенка), но, по мнению А.У. Хараша (1980), даже усиливает его творческий потенциал, стимулируя к креативным ходам при решении творческих задач. Доказательство «инобытия личности в другом» (термин А.В. и В.А. Петровских) реализовано в остроумных экспериментах И.П. Гуренковой, В.А. Грязевой, А.Н. Смирновой, Е.Ю. Уварина, выполненных под руководством В.А. Петровского (см. Петровский 1996, Грязева, Петровский 1993), где присутствие портретов «любимого» или «не любимого» учителя вызывало расширение или сужение зоны поиска креативных (творческих) решений предложенной экспериментатором задачи. В современной психотерапевтической практике систематическая работа с образами пока не стала распространенной практикой и к ней прибегают лишь талантливые одиночки, использующие ее как для психокоррекционной практики, так и для развития творческого потенциала личности. Так, классикой стали эксперименты В.Л. Райкова (1998) с внушением испытуемому личности великого живописца. Испытуемые не только начинали лучше рисовать (по оценкам экспертов), но и обнаруживали в своем творчестве признаки стиля письма внушенной личности художника. Райков выставлял целые художественные галереи творчества пациентов с внушенной личностью великих художников.



Однако можно полагать, что мера идентификации пациента с внушаемой в гипнозе личностью отнюдь не полная. Мы были свидетелями забавного гипнотического сеанса, проводимого В.М. Шкловским в семидесятых годах прошлого века в рамках Психологической школы молодых ученых. Неуверенному в себе, скованному пациенту внушалась личность А.С. Пушкина и он, «войдя в роль» и расхаживая по сцене как по мостовым Царского села, вдохновенно читал стихи великого поэта (кем он был в тот момент), и это явно доставляла ему огромное удовольствие. Шкловский ввел в ситуацию третье лицо (ныне покойного П. Шихирева), представив его лицейским другом Александра Сергеевича – Кюхельбекером (Кюхлей, как его звали близкие друзья по лицейскому братству), и предложил выпить за дружбу. Наш пациент, с восторгом приняв предложение и «выпив шампанское», неожиданно для самого гипнотизера, в лучших традициях гусарского застолья, шарахнул об пол граненый стакан, обдав осколками наблюдавших это действие зрителей. На высоте эмоционального подъема Шкловский вскричал: «А теперь в «Яр», к цыганам, к девочкам!», на что эмоциональное возбуждение пациента вдруг сменилось тревогой. Он явно скис: «А может, не надо к девочкам. Могут быть конфликты, а там и дуэли», Т.е. глубинная охранительная мотивация, защитные механизмы личности как были, так и остались присущими нашему тревожному пациенту и ограничили его фантазийную активность. Гипнотическое внушение «другой личности», очевидно, не трансформирует полностью личность внушаемого, а наслаивается на неё, функционируя в тех пределах, которые допускает моральные ценности, этические установки исходной личности, подвергаемой внушению.

Приведенные примеры психотерапевтической (или около неё) практики влияния интроекта или «значимого другого» на личность пациента, близки, на наш взгляд, практике медитации на йидам, правда, с существенным различием в звене интерпретации, так как принцип «анатта» в буддизме отрицает реальность личности («я» или эго), как и, впрочем, иной реальности. Буддийская концепция пустоты («шунья-



та») утверждает иллюзорность представленного в сансаре мира, как и иллюзорность личности самого наблюдателя. В отличие от академической (западной) американской и европейской психологии (куда относится и отечественная), где личность выступает вершиной психики, а «Я», по образному выражению О. Кюльпе (1914), верховным правителем (хозяином) психических функций, буддийское мировоззрение полагает их иллюзией омраченного сознания. Буддизм отрицает то, что в брахманизме или джайнизме получило название «джива» (душа) или «пудгала» (личность). «Все, что мы считаем «своим» или «собой», например, «мой дом», «моя семья», «мое тело», «мои мысли», «мои взгляды» - все это не является нашим, так как в действительности не существует никакого обладателя. (Кхантипалло, 2006, с. 64). В ведическом брахманизме, откуда и в оппозиции чему возник буддизм, существует понятие «Атман» - своего рода «искра божественная», которая есть в любом живом существе, которая затем возвращается, сливается с океаном космического Абсолюта (Брахмана). В буддизме же принцип «анатман» отрицает существование «я», подчеркивает иллюзорность этого переживания.

Рассуждения буддистов, а конкретнее, школ Йогачары и Маяхьямики просантики, на наш взгляд, близки современному конструктивизму (Келли, Герген, Петренко, Харре). Так, Р. Харре, призывает психологов переключить внимание в исследовании с поиска «я» как некой сущности, которую надо раскрыть и описать, на конструирование «я».

В конструктивистском подходе в духе Дж. Келли сознание человека рассматривается по аналогии с работой ученого, который конструирует модели мира, себя, других людей. «Личность» или «я» рассматриваются как когнитивные конструкции, «я-концепции», построенные нашим сознанием, чтобы связать индивидуальный опыт, нанизав на временную нить и интегрировав те события, свидетелем которых было сознание.

Буддисты выражают сходные идеи «не субстанциональности», иллюзорности «Я» более образно. «Это, как если бы горная тропа оказалась завалена каменными глыбами и осы-

павшейся землей; и вот для того, чтобы взобраться на вершину, кто-то расчищает и разравнивает тропу, пока ему, в конце концов, не удастся вскарабкаться наверх и достичь полного кругозора. Эти факторы просветления можно сравнить с расчисткой и разравниванием такой тропы. Единственное различие в этом сравнении состоит в том, что когда открывается полный обзор, оказывается, что на вершине никого нет!» (Бхикку Квантипалло, 2005, с. 79).

Идея иллюзорности «Я» имеет огромный психотерапевтический эффект. Если в психоанализе эффект, вытесненного в бессознательное травмирующего переживания, снимается путем его осознания и переосмысления. «На место Оно надо поставить Эго» полагал Фрейд). Таким образом, через, осознание и, тем самым, обобщение (за сознанием стоит человеческая культура) снимется эффект единичной уникальности психологической травмы. («Это может быть с каждым»). «От тюрьмы и сумы не зарекайся» гласит русская пословица. Единичный аффект растворяется во всеобщем социальном.

Буддизм в концепции «аннатман» (санскрит) или «анатта» (пале) идет еще дальше психоанализа, снимая эффект страдания, просто за отсутствием адресата. «Я» как временное мимолетное сочетание дхарм (элементов сознания) просто не несет тяготы прошлого за спиной. Осознание иллюзорности «я» снимает проблему личного страдания, замещающая ее состраданием ко всем существам: людям, животным, богам, духам и т.д. На место Я (Эго) буддизм ставит Единое Сущее (единство всех живых существ).

Рассмотрим другой пример йидама: «На ясном и чистом диске луны вы помещаете слог-источник. Из этого слога-источника исходят лучи ярко-синего цвета, которые распространяют огромное и живое сострадание, лучащееся за пределы неба и пространства. Он удовлетворяет потребности и исполняет желания чувствительных существ, принося с собой горячую и сердечную атмосферу, позволяющую осветить смятения. Затем, исходя из этого слога-источника, вы создаете Махавайрочану Будду белого цвета с чертами аристократа – ребенка восьми лет, невинного вида, чистого, мощного, царского, Он одет в костюм индийского средне-

векового царя. Он носит искрящуюся золотую корону с инкрустацией из волшебных драгоценностей для исполнения желаний. Часть его длинных волос развевается по плечам и спине; другая часть образует на макушке его головы пучок волос, украшенных искрящимся голубым алмазом. Он сидит в позе лотоса на лунном диске, его ладони сложены в мудру медитации и держат ваджр, вставленный в чистый белый кристалл (Моаканин, 2004, с. 77).

Эта практика, как нам кажется, связана с индивидуальным очищением от негативных эмоций, пробуждением ребенка в себе, яркости и чистоте чувств. В современных гипнотерапевтических практиках (например, в работе Милтона Эриксона, В. Кучеренко) используется регресс в прошлое, когда у пациента, находящегося в трансе, из глубин памяти актуализируются эмоционально насыщенные картины прошлого, энергетика которых меняет краски дня сегодняшнего: «Я маленькая девочка, с большими бантами, вплетенными в косы, с огромным букетом пионов иду в первый класс в школу. Меня ведет моя мама, совсем молодая. На мне коричневое платьице с кружевным воротничком и белый передник. Я смотрю себе под ноги и вижу разбитую после падения с велосипеда коленку. На мне те самые кожаные сандалики и белые носочки. Я беру маму за руку и перевожу взгляд в голубое небо. Мне тревожно и радостно».

Другой пример отчета пациентки 60 лет, проходившей у нас сеансы по поводу тяжелого соматического заболевания: Ей полтора года. Она на руках у матери. Они на высоком берегу и перед глазами море. Она первый раз видит море. Она чувствует запах водорослей. Рядом папа. Папа и мама молодые. Она одета в легкое платьице и башмачки. На вопрос гипнотизера: «А как застегнуты башмачки?», отвечает: «на пуговку». Этот прием возрастной регрессии позволяет актуализировать образ «я» и схему тела того времени, когда человек был юн и здоров. Пациентка, до этого была не способной управлять движением руки, после курса сеанса стала одинаково хорошо владеть обеими руками.

Другой пример визуализации йидама, связанный с махьянской практикой «Тонг-лен» («отдавание и принятие») при-

водит Чоки Нима Ринпоче: «Мы представляем себя в образе Великого Сострадательного, белого пробужденного Авалокитешвары, и визуализируем, что лучи света, представляющие наши заслуги наши знания, сострадание, добродетельную карму, славу, удачу и прочее, исходят из нашего тела во всех направлениях, Они струятся вовне и расходятся подобно лучам света, падая, как снежные хлопья, осыпая живых существ и растворяясь в них. Таким образом, мы распределяем всю нашу позитивную энергию между всеми остальными существами. Затем мы представляем, что в нас впитываются все их страдания, плохая карма, омрачения и тому подобное. Наконец, мы представляем, что улучшили накопленные заслуги, и что наше тело в образе Авалокитешвары стало еще более ярким, ослепительным и чистым, чем ранее» (Чоки Нима Ринпоче, 2002, с. 50).

Если в буддийских практиках визуализации используется, как правило, образ йидама, взятый из сакрального (мифологического) пантеона, носителя тех или иных востребованных психических состояний, то, объектом созерцания может стать и заурядный бытовой объект.

Есть история о том, как пастух буйволов стал учеником Нагарджуны (один из великих буддийских учителей живший в Индии, предположительно, во II-м веке). Простец пастух испытывал затруднение при медитации на йидам, так как всю жизнь пас буйволов и привык видеть только их морды, образы которых и лезли ему в голову при сосредоточении внимания. Тогда Нагарджуна посоветовал своему незадачливому ученику пытаться при медитации представить себя могучим буйволом с торчащими рогами. Пастух практиковал так долгое время, и однажды Нагарджуна получил от него послание, в котором тот извинялся, что долгое время не появлялся у учителя, так как не мог выйти из своей пещеры, из-за своих слишком великих рогов. Они оказались шире выхода из пещеры. Нагарджуна в ответ послал письмо, в котором говорилось: «Это очень хорошо. Ты достиг некоторой устойчивости в шаматхе (практика медитативного успокоения ума), и теперь тебе нужно визуализировать, чтобы рога исчезли». Выполняя такую визуализацию, пастух смог через

некоторое время покинуть пещеру. «Эта история – пишет Чоки Нима Ринпоче - не просто шутка. Благодаря устойчивости ума, обретенном на этом этапе, позднее ученику было легче получить указующее наставление. Это было искусное средство, примененное Нагарджуной, так как этот человек не мог сосредоточиться ни на чем другом, кроме головы буйвола. (Чоки Нима Ринпоче, 2002, с. 63).

Эта почти анекдотическая история имеет прямой аналог в нашей практике гипнотерапии. В целях энергетической подпитки пациентам внушался образ огромного, могучего тигра, с которым они идентифицировались, т.е. воображали себя этим тигром (если пользоваться буддийской (тантрической) терминологией тигр являлся йидамом для пациентов). Пациенты ощущали себя сильным могущим животным, мягко и упруго ступающим на когтистые лапы. Пациенты чувствовали себя способными прыгнуть на десять – пятнадцать метров. (Сильным переживанием одного из авторов статьи при отработке этой практики было необычное чувство расширения лица до ширины морды животного и увеличение межглазного расстояния). Сильное пружинистое тело было полно жизни и энергии. В дальнейшем пациенты учились входить в этот образ тигра, когда того требовало болезненное физическое состояние или напряженная бытовая ситуация. Пациенты успешно применяли этот прием в жизни, но однажды одна из пациенток созналась: «Я вхожу в образ тигра, когда в своей фирме я чувствую себя неуверенно. Все бы было хорошо, но все время хвост начинает стучать об пол». Другой пациент после внушения ему образа могучего гиганта, отправляясь по утрам на машине на работу, при въезде в туннель, все время, инстинктивно пригибал голову.

Если в буддийской практике визуализации на йидам в его роли выступает некое просветленное божество мужского или женского рода, то в психотехнике психотерапии образы визуализации не задается заранее, а спонтанно всплывают при концентрации внимания и остановке вербального сознания. Пациент может ощутить себя маленьким плачущим ребенком, а потом вдруг видит себя грозным средневековым рыцарем.

рем, скачущим с копьем на перевес, с развивающимся красным плюмажем, на острие боевого шлема. То он ощущает себя бабочкой, крылышками «бьяк, бьяк, бьяк», которую встречные порывы ветра заносит то в одну, то в другую сторону; а то вдруг птичкой, склевавшей бабочку, и теперь на упругих крыльях устремившуюся в высь, в синеву неба, или даже капелькой росы на зеленом листике, искрящейся на солнце. Выбор того или иного образа и логика их переходов (как и динамика сна), очевидно, диктуется внутренней динамикой эмоциональных состояний пациента, грамматику и синтаксис которых, еще предстоит понять и реконструировать. В любом случае логика бессознательного, проявляющаяся в последовательности всплывающих образов и в их содержании обусловлена задачами «работы переживания» («работы горя» в терминах Василюка 1984) и связана с самолечением и гармонизацией нашей психики (или души).

Наряду с просветленными образами Бодхисаттв в роли йидама могут выступать и гневные защитники учения, наводящие страх и трепет на практикующего.

Рассмотрим описание одного из этих божеств: «Махаваджрабхайрава должен иметь тело интенсивно синего цвета, девять лиц, тридцать четыре руки и шестнадцать ступней. Ноги с левой стороны должны быть впереди, а правой сзади. Он способен поглотить три мира, Он хихикает и издает сильные крики. Его язык вогнут, Он скрипит зубами и хмурит брови. Из его глаз и бровей вырываются языки пламени, подобные космическому огню в момент разрушения Вселенной. Его желтые волосы бесконечны. Он угрожает богам материальных, ровно, как и нематериальных сфер. Он нагоняет страх даже на ужасающие божества. Он выкрикивает слово «страдание» голосом, подобным грохоту грома. Он пожирает человеческую плоть, костный мозг и жир, и пьет кровь. На его голове венки из пяти ужасающих черепов, и он носит ожерелье из пятнадцати свежееотрубленных голов. Его жертвенный шнур имеет форму черной змеи. Его серьги и украшения сделаны из человеческих костей. У него огромный живот, он наг, и его пенис пребывает в эрекции» (Моаканин 2004 с. 76).

У читателя может вызвать недоумение полезность визуализации, а через нее и идентификации практикующего со столь ужасающим образом. Какие сиддхи (сверхъестественные качества) мы можем обрести, идентифицируясь с ним? И здесь, опять, очевидна параллель с психотерапевтическими практиками. В психотерапии детей, страдающих детскими страхами (боящихся бабу Ягу, вурдалаков или иных чудовищ) используют прием, когда дети рисуют страшных персонажей или сами изображают, играют их. С дикими воплями ребенок бежит по комнате, изображая страшилище: «Мы страшные, страшные бабы Яги». Играя пусть негативного, но могучего персонажа он сам становится всемогущим, устрашающим других. И в тоже время появляется возможность для самоиронии. Так он не идентифицируется полностью со злобным персонажем, изображая его, он гротескно преувеличивает его характеристики и, тем самым, как бы отстраняется от них. Как актер брехтовского театра масок, он не идентифицируется полностью с персонажем (как в методе уподобления в режиссуре Станиславского), а как бы комментирует его.

Интересная психотерапевтическая и, можно сказать, режиссерская находка, «прием эмоциональной инверсии», принадлежит В.В. Кучеренко. Неуверенному, тревожному ребенку, проходящему психотерапию, внушается образ ночного леса. Вот он идет по лесной тропинке, под ногами хрустит валежник, где-то ухает филин, слышны крики ночных птиц, рев животных, а деревья приобретают причудливые образы грозных великанов. И вдруг из ближайшего куста на него смотрят, не мигая, в упор, два огромных светящихся глаза. Ребенка охватывает ужас. Тело сковано, ноги прилипли к земле. Бежать невозможно. Ужас! Ужас! Нет возможности терпеть этот ужас.

И вдруг из-за кустов, откуда на ребенка смотрели два фосфоресцирующих глаза, выползает маленький, черный котенок, с расширенными огромными от ужаса зрачками. Он потерял маму, он весь трясется от страха. Его огромные глаза умоляющего смотрят на ребенка. Он нуждается в помощи. Происходит трансформация ситуации и катарсис:



«Так вот кто на самом деле нуждается в помощи и защите. А ты такой большой и сильный, в сравнении с котенком, можешь ему помощь». И вот уже ребенок чувствует себя великаном и заступником слабого. Он большой и добрый и никого не боится.

Другая функция медитации на страшных опасных ситуациях, например, «медитация на смерть», «медитация на трупах» (см. Ньянапоника 1994) связана с культивированием непривязанности к телу (практика чод – отсечения страха), с необходимостью осознания иллюзорности «я» (принцип анатман), а в психотерапевтических практиках - с активизацией инстинкта самосохранения и активизацией работы иммунной системы. Внушается переживание тяжести в теле, нет возможность двигаться, как будто тебя засасывает жирная, зловонная тряпина. Болотная жижа сдавливает тело все сильнее и сильнее. Пузыри болотного газа скользят по телу. В кожу впиваются болотные пиявки. В рот попадают остатки гниющих растений и разлагающиеся останки животных. Захлебываясь, человек ощущает судороги, конвульсии. После переживания предсмертной агонии возникает ощущение разлагающегося трупа. На теле возникают трупные пятна. Разлагается мясо, стекая с костей. Все тело как бы растворяется в болоте.

С растворением, с исчезновением тела (для буддистов это переживание равносильно утрате эго) человек освобождается от страха смерти. «Я», утратившее физическую оболочку оказывается внутри гораздо более обширного и богатого образа (пространства): Элементами схемы тела (оболочки «я») выступают движения воздушных потоков, потоки солнечного света, водные и лесные просторы. Жизнь во всех ее проявлениях.

Остается опушка леса, на краю болота, покрытая яркой зеленью. Яркое солнце Белоснежные облака плывут по синему небу. Слышится пение птиц. Все наполнено движением звуков, красок. Все полно движением жизни.

На этом примере, можно почувствовать, что работа по визуализации в измененных состояниях сознания связана с изменением категоризации, со снятием субъект - объектной оппозиции «я» и мира, или говоря языком буддизма, «снятии



двойственности». Меняются границы самоидентификации. В состоянии медитации физическое тело как бы растворяется в самых разных проявлениях «божьего мира» и сознание резонансно всему миру. В измененных состояниях сознания изменяется категоризация себя, других существ, мира и в состояниях близких к нирване в пределе снимается. Переживания глубокой медитации трудно выразимы в естественном языке. Вербальное, выраженное в языке, сознание по своей сути направлено на объекты внешнего мира, т.е. интенционально, и, так сказать, обслуживает социальное бытие человека. Даже будучи направлено внутрь себя, оно остается опосредованным языком, социальным и культурно-историческим, т.е. пристрастным. Человек смотрит на себя глазами свой эпохи, своей культуры, своей религии. Сознание культурно-исторично (Выготский, Лурия 1930; А.Н. Леонтьев, Коул 1997, Асмолов 1996, Шкуратов 1997) и в силу этого неизбежно пристрастно, так как оно призвано воспринимать мир исходя из нужд и потребностей деятельного человека, из его мотивов и ценностей, следовательно, с точки зрения буддийской философии является «омраченным» включающим клеши (эмоции и аффекты), привязывающие человека к миру сансары.

Вербальное сознание дискретно и дискурсивно и семиотично. Оно категоризирует мир исходя из логики языка (см. теорию лингвистической относительности Сэпира - Уорфа), дискретного по своей природе и следует логике этого языка, заложенной в синтаксисе и грамматике. «Любая попытка, – пишет Торчинов, излагая и интерпретируя взгляды Нагарджуны в «Сутре сердца праджня–парамиты» – создать адекватную реальности метафизическую систему обречена на провал: думая, что мы описываем бытие, мы описываем лишь наши представления о бытии, созданные нашей различающей мыслью, положившей, прежде всего субъект - объектную дихотомию как условие эмпирического познания. В начале мы навешиваем на реальность ярлыки, а потом принимаемся изучать их, принимая их за саму реальность, или, другими словами, принимаем за луну палец, указывающий на луну». (Торчинов 2005 с. 126).

В теории личностных конструктов Дж. Келли дается обоснование языка как инструмента конструирования опосредованного знания в форме моделей мира, других людей и самого себя. Язык - «дом бытия (Хайдеггер)» позволяет человеку обжить пространство существования и ограничить его пределы.

Однако, как показывают религиозные практики, медитация и психотерапия, помимо опосредованного языком канала мировосприятия, существует и канал (или каналы) прямого, непосредственного знания. Непосредственное знание имеет две формы или аспекта, которые можно условно обозначить как горизонтальный и вертикальный. Горизонтальный канал – интуиция (в терминах Анри Бергсона 1998; Лосского 1992), или эмпатия, позволяющий, одному живому существу сопереживать, со-чувствовать другому, ощущать боль и страдание другого существа, чувствовать его эмоциональное состояние<sup>90</sup>. Как пишут авторы сборника «Психотерапия и духовные практики»: «Боль и тревога клиента – это как бы призыв к терапевту оставить свою привязанность к положению эксперта и вместо этого проникнуть в мир психики клиента и разделить с ним его горести. Работая со страхом пациента, психотерапевт находит, что и сам получает возможность дальнейшей работы над собственным страхом. Помогая кому-то исследовать чувство пустоты и одиночества, лежащее в глубине даже самых интимных его взаимоотношений, одновременно получает шанс заметить эту часть собственной психики и тоже установить с ней взаимоотношения. В действительности существует только одно сознание. Хотя для некоторых людей это может звучать какой-то непонятной

<sup>90</sup> А. Бергсон приводит в качестве примера интуиции, то как оса-наездник наносит парализующий укол в ганглии гусенице, чтобы использовать ее в качестве пищи для собственной личинки. Оса безошибочно находит ганглии у гусеницы, не в результате «проб и ошибок» (как следует из теории научения в бихевиоризме), а, благодаря, интуиции чувствуя эти ганглии в себе, моделируя средствами собственной психики чужую телесность. Механизм интуиции, с точки зрения Бергсона возможен в силу того, что живые организмы имеют общие эволюционные корни, позволяя идентифицироваться живому относительно живого.

мистикой, тем не менее: в момент подлинного контакта осознание пациента и осознание психотерапевта оказываются двумя концами одного континуума» (Дж. Нидлмэн, Р. Скиннер, Дж. Уэлвуд, Э. Фромм, Р.Д. Сасаки 1998 с. 8).

Работа эмпатийного канала проявляется в феноменах любви, альтруизма, лицедейства; благодаря ему мы сопереживаем персонажам театра и кино, становясь на время этими персонажами. Работа этого канала может иметь не только положительный, с точки зрения человеческой морали, но и негативный знак. Так престарелые, страдающие импотенцией римские патриции, переживали сексуальные эмоции, наблюдая за сексуальными оргиями рабов, идентифицируясь с ними. Или серийные маньяки и садисты типа Чекатило, подхлестывают собственную импотенцию чувств через сопереживание боли, наносимой ими жертве.

В случае художественной литературы и поэзии, с их вымышленными персонажами («ночевала тучка золотая на груди утеса великана»), труднее объяснить в духе А. Бергсона сопереживание, как эмпатию живых существ живым существам. Хотя можно предположить, что, поскольку за вымышленными персонажами скрывается вполне реальный автор, то мы сопереживаем эмоциональным движениям его души, либо допустить, в качестве объекта эмпатии, существование мысле-форм, порожденных творчеством писателя, в виде интроектов. Вспомним пушкинское: «Над вымыслом слезами обольюсь», образы «Стойкого оловянного солдатика» или «Штопальную иглу» Г.Х. Андерсена.

Эмпатия или интуиция, подразумевает некоторую активность воспринимающего («поднастройку» в терминах НЛП см. Гриндер, Бэндлер 1995). Мы, (зрители) затаиваем дыхание, напрягаемся в момент опасности для экранного героя. Желательно принять позу, дышать в том же ритме что и человек, к сознанию которого подстраивается гипнотизер, суггестр. Трудно в гипнозе ощутить себя птицей, сидючи со сложенными руками. Только раскинув их («расправив крылья»), можно ощутить встречный ветер, почувствовать давление воздуха и планировать на упругих крыльях, опираясь на воздушные потоки.

Вертикальный канал непосредственного, лишённого категоризации познания связан с полным прекращением какой-либо ментальной активности. Концентрация внимания на непредметный объект (типа плоскости или пространства определенной окраски) ведет к остановке потока мыслей, образов. Анализируя концепцию «просветления» в «Махаяне – Шраддхотпада–шастре» Н.В. Абаев (1991) пишет, что согласно этой шастре, истинное («неомраченное») сознание обладает недвижимой природой, но клеши (эмоции и желания) вызывают движения мысли. «Это подобно воде в океане, волны которого поднимаются под действием ветра. Подобно этому, сознание человека, чистое по природе, приходит в движение (т.е. возбуждается) под действием ветра неведения. Сознание обладает неподвижной природой, и если неведение исчезает, то поток ложной активности тоже прекращается, но природа мудрости остается неизменной и не исчезает» (Ашвагоша 1989 с.251). В приведенной цитате шастры содержится идея пассивности истинного «неомраченного» сознания, диаметрально противоположная представлениям о сознании в теории деятельности А.Н. Леонтьева (1971), С.Л. Рубинштейна (1935), где подчеркивается активная, деятельностная природа сознания. В известных экспериментах А.Л. Ярбуса (1965), где с помощью присоски объект наблюдения устанавливался непосредственно на глазном яблоке наблюдателя, лишая, тем самым, его возможности сканировать объект, т.е. осуществлять двигательную активность глаза в поле восприятия. Объект, через некоторое, весьма незначительное, время исчезал из поля зрения наблюдателя, становился для него невидимым. Эти эксперименты иллюстрируют идею того, что процессы восприятия и осознания требуют активных действий самого наблюдателя. В.П. Зинченко и Н.Ю. Вергилес воспроизводя эти исследования показали, что поддерживать восприятие объекта можно не только внешней активностью движения глаза, но и внутренними действиями переключения внимания. Эти движения внимания по полю стабилизированного изображения были названы ими «викарными перцептивными действиями». Возможность викарных перцептивных действий ставит,

по крайней мере, под вопрос полное отрицание какой-либо активности субъекта в состоянии «неомраченного», непосредственного, связанного с «вертикальной» медитацией сознания и требует своего экспериментального решения. Электрофизиологические исследования энцефалограмм людей в глубокой медитации показывают не сводимость их биоритмов ни ко сну, ни к бодрствованию, и позволяют выдвигать гипотезы о нейрофизиологии особых измененных состояний сознания.

Но вернемся к медитации как вертикальному каналу прямого непосредственного познания. В разных традициях он обозначается как «озарения», «йоговская интуиция», «сошедшая благодать», «прямое видение», «пророческое видение». Медитативное знание целостно и не дискретно. Оно не содержит в себе каких-либо конструктов. «У него не существует свойства «хорошее» и «плохое», «большое» и «маленькое», «красивое» и «безобразное», в этом заключается его недвойственность. Сущность его абсолютно чиста». И далее: «В медитативной практике происходит процесс перехода от сампраджнятасамдхи к асампраджнята, где созерцающий теряет в объекте мышления его форму и различия. Вместо созерцаемого объекта появляется неопределенность, бездна, нечто противоположное всему феноменальному. Здесь в этот момент, теряя феноменальную природу объекта, индивид раскрывает в себе ноуменальную реальность мира. Через совпадение блаженства и шуньи (пустоты) он обнаруживает вместиорожденную мудрость (джняна)» (Дандарон 1995 с. 12).

И когда мы определили медитацию как прямой канал познания, то открытым остается вопрос: а познание чего? Возможно ли открытие какой-либо позитивной информации о мире, о себе, о прошлом и настоящем, а может быть и о будущем? (Представления о невременном характере медитативных состояний допускает такую возможность: «Махамудра - это не событие во времени, она скорее есть время, не ограниченное драгоценным «сейчас», но включающее прошедшее и будущее, о которых мы обычно думаем как о несуществующих» (Гюнтер 1963 цит. по Дандарон 1995 с. 18).

Мы не беремся ни утверждать или опровергать возможности «заглянуть» в медитативном состоянии в прошлое или будущее, по крайней мере, в рамках настоящей статьи. Что мы доподлинно утверждаем! Медитация, через концентрацию внимания, через многократное повторение мантр останавливает «поток сознания», прерывая процесс вербальной категоризации. Категоризация (или опосредованность значениями по А.Н. Леонтьеву) всего того, что Л.С. Выготский называл высшими психическими функциями (восприятия, памяти, внимания, мышления) позволяет человеку использовать кристаллизованный в значениях опыт человечества, опыт предков. Но опыт обогащая, одновременно ограничивает. «Границы моего языка определяют границы моего мира» писал Л. Витгенштейн (2003 с. 5). Медитация снимает (на время, конечно, для человека, не достигшего уровня сознания ботхисаттвы) все возможные формы категоризации, в том числе и категоризацию собственного «я». Вернее, если исходить из принципа «аннатман» (иллюзорности «личности») того рефлексивного сознания, которое, опираясь на события прошлого, мнение других, самооценку, и тому подобное, категоризирует самое себя, создавая «я»-образ. Декатегоризация «я» напоминает «снятие ошибки стимула» Э. Титченера т.е. ту специфическую установку сознания по распределению предметных образов, когда взамен известных предметов (например, книги лежащей на столе) психолог в рамках аналитической интроспекции описывает контуры и перепады яркости, цветовые пятна, соответствующие «феноменальной ткани» того, что при категоризации мы называем «книгой». Однако в отличие от установки по распределению предметного мира, при медитации сознание устремлено внутрь себя. Измененные состояния сознания ведут к изменениям форм категоризации мира, себя, других (см. Петренко, Кучеренко, Вяльба 2006). Процесс декатегоризации «я», как шелуху, снимает стереотипы привычных форм осознания собственной персоны, значимости «я». И здесь этот процесс, по-видимому, когерентен важнейшей человеческой проблеме – проблеме духовности. Под духовностью мы понимаем

ем обретение смысла человеческих деяний и самой жизни. Нечто (поступок, жизнь индивида, существование цивилизации, существование человечества) имеет смысл в контексте, выходящем за рамки означаемого, в контексте чего-то большего, в которое это нечто включено. Поднимаясь вверх по «духовной вертикали» (см. Василюк, Зинченко, Знаков, Сидерский, Шадриков, Шестун<sup>91</sup>) человек осознает, как мимолетность собственного бытия, так и его значимость как звена рода, носителя национальной и общечеловеческой культуры и, наконец, носителя частицы, искры Мирового Духа (или Интегрального сознания). Феномен Духовность, возникнув в первую очередь в рамках религиозного сознания, где высшим мерилom вечности, абсолютной системой отчета, является Бог, на наш взгляд не является феноменом только религиозного сознания. Расширение границ идентичности, расширяет контекст существования и наполняет смыслом собственное бытие человека, делая его духовным. Процесс медитации изменяет формы категоризации мира и себя, раздвигает границы идентичности, в пределе вообще снимая какие-либо формы категоризации. В пределе, декатегоризация ведет к восприятию пустоты (шуньяты), а состояние измененного (т.е. лишеного категоризации) сознания к нирване. При этом нирвана не есть тупое созерцание беспредметного ничто, а полный блаженства эмоциональный аккорд, лишенный, впрочем, какого-либо чувственного начала. Это чувство единства со всем миром живого и неживого (впрочем, в состоянии нирваны нет этой дихотомии), миром, в котором нет и индивидуального сознания. Сознание, как светлый поток, впадая в безбрежный океан, становится частью Единого. Сознание верующего христианина, ощутив присутствие Бога, вкушает беспредельную благодать. Сознание буддиста, лишённое двойственности и каких-либо форм категоризации, раскрывается как беспре-

---

<sup>91</sup> Имена мыслителей, писавших на тему духовности, можно перечислять до бесконечности, отдавая им дань уважения и благодарности, но мы в статье написанной для отечественных психологов ограничиваемся только рядом ярких представителей отечественной же психологии).



дельный покой и свобода, свобода от кармических перевоплощений и освобождение от сансары. Сознание ученого, испытав искушение нирваной (подобно бодхисаттве оставшемуся в миру ради просвещения всех живых существ) и пережив внеопиcуемость трансперсонального опыта, тем не менее, пытается «заглянуть» в возможные формы внеземного бытия, обратив взор «внутри самоё себя», внутри собственного сознания.

## Список литературы

Абаев Н.В. Чань-Буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Наука. Сибирское отделение, Новосибирск, 1989.

Асмолов А.Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров Москва. Воронеж, 1996.

Альбедиль М. Буддизм. Изд. «Питер», Спб., 2006.

Андросов В.Н. Нагарджуна и его учение. М., 1990.

Андросов В.Н. Будда Шакьямини и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. Изд. «Восточная литература», М., 2001.

Ашвагоша. Шаstra о пробуждении веры в Махаяне. перевод Н.В. Абаева «Махаяна-шраддхотпада-шастры» // Чань-Буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. «Наука» Новосибирск 1989. С. 247 – 256.

Аюшева Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе. Изд. «БНЦ СО РАН», Улан-Удэ, 2003.

Бергсон А. Творческая эволюция. М., «Канон-Пресс». 1998.

Борхес Луис Борхес. Вкус спасения // Культурно – Экологический журнал. Байкал. Спецномер. Г. Улан – Удэ, 1995.

Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.



Буддизм. Каноны, История, Искусство. Научное издание. М, ИПЦ, «Дизайн, Информация, Картография», 2006.

Бхикку Квантипалло. Секреты медитации, изд. «Беловодье». М., 2005.

Бэндлер Р., Гриндер Д. Шаблоны гипнотических техник Милтона Эриксона с точки зрения НЛП, Изд. «Независимая ассоциация психологов-практиков», М., 1995.

Василюк Ф.Е. Психология переживания. М., МГУ, 1984.

Василюк Ф.Е. Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования. М. «Смысл», 2005.

Витгенштейн Л. Языки как образ мира. М., 2003.

Волкова А.Н. Феноменология мистического опыта. Санкт-Петербург, 2002.

Выготский Л.С., Лурия А.Р. Этюды по истории поведения. М., Л., 1930, 2-е издание М, «Педагогика», 1993.

Гостев А.А. Дорога из зазеркалья: психология развития образной сферы человека. М., 1998.

Гриндер Д., Бэндлер Р., Структура магии. Изд. «Каас» М., 1995.

Гроф С. Холотропное сознание. М., 2002.

Грязева В.А., Петровский В.А. Одаренные дети: экология творчества. М., 1993.

Зинченко В.П. Вергилес Н.Ю. Формирование зрительного образа// Исследование деятельности зрительной системы. М., МГУ, 1969.

Джаммапада. Перевод с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова. Рига: Изд. «УГУНС», 1991.

Джампа Тинлей. Значений мантры Будды Шакьямуни «Ом Муни Муни Маха Муни Суха» // Культурно – Экологический журнал. Байкал. Спец. номер. Г. Улан-Удэ, 1995.

Ело Ринпоче. Боевая чакра. Махаянское преображение мышления. Комментарии к тексту Дхармаракшиты. Улан-Удэ. Изд. «Ринпоче – Бакша», 2006.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.

Дандарон Б.Д. Письма о буддийской этике. Спб. Изд. «Алетейя», 1997.

Карицкий И.Н. Теоретико-методологическое исследование социально-психологических практик. М.; Челябинск: Изд. «Социум», 2002.

Козлов В.В. Психотехнологии измененных состояний сознания. Издат. «Институт психиатрии», М., 2005.

Козлов В.В., Майков В.В. Основы трансперсональной психологии. Истоки, история, современное состояние. М., 2000.

Коул М. Культурно-историческая психология. Наука будущего. М., 1997.

Кучеренко В.В., Петренко В.Ф., Россохин А.В. Измененные состояния сознания: психологический анализ // Вопросы психологии. 1998, № 3. С. 70-78.

Кюльпе О. Современная психология мышления // Новые идеи в философии. №16, Спб., 1914.

Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М., Изд. МГУ, 1981.

Лосский Н.В. Учение о перевоплощении. Интуитивизм, Изд. «Прогресс», 1992.

Луц У., Михаэльс А. Иисус или Будда. Жизнь и учение в сравнении. // Серия «Диалог» М., Библейско – богословский институт св. апостола Андрея, 2005.

Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. М. 1965.

Лурия А.Р. Лекции по общей психологии. М., МГУ, 1968.

Минделл А. Сновидение в бодрствовании. М., 2004.

Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм. М., Спб., 2004.

Нью Сэн-жу. Путешествие в далекое прошлое. // Танские новеллы (VII-IX вв.) М. 1970.

Ньянапоника. Внимательность как средство духовного воспитания. (буддийский метод сатипаттхана). // Медитация. Изд., «Олма – пресс», М., 1994.

Ожиганова Г.В. История психологии: концептуальные подходы и методы исследования // Психологический журнал 2004, том 25, № 3, с. 5-17.

Ольденбург С.Ф. Жизнь Будды. Спб.1919 (2-е изд. Новосибирск 1994.

Палама Г. Триады в защиту священо-безмолвствующих. Изд. «Канон +», М., 2005.

Петренко В.Ф. 90. Конструктивистская парадигма в психологической науке// Психологический журнал, № 3, 2002. С.113-121.

Парибок А.В., Эрман В.Г. Перевод и предисловие к «Джатаки: избранные рассказы о прошлых жизнях Будды». Спб., 2003.

Петренко В.Ф., Кучеренко В.В., Вяльба Ю.А. Психосемантика измененных состояний сознания // Психологический журнал, 2006, № 5, с. 16 – 27.

Петровский В.А. Личность в психологии. Изд. «Феникс», Ростов-на-Дону, 1996, Психотерапия и духовные практики. Подход Запада и Востока к лечебному процессу. Составитель. В.Хохлов. Изд. «Вида-Н», Минск, 1998.

Померанц Г.С., Миркина З.А. Великие религии мира. 3 –е издание. «Издательский дом Международного университета в Москве. М., 2006.

Пятигорский А.М. Непрерывающийся разговор, Лекции по буддийской философии. Изд. «Азбука-классика». 2004.

Райков В.Л. Гипноз и постгипнотическая инерция как модель исследования творчества // Психологический журнал, 1992, № 3.

Розенберг О.О. Труды по буддизму. М., 1991.

Рубинштейн С.Л. Краткие основы психологии 1935.

Рудой В.И. Отечественная историко-философская школа буддологии: вклад в проблему научного истолкования буддийских философских текстов// Буддизм. Проблемы истории, культуры, современности. М., 1990.

Субботский Е.В. Нравственное развитие дошкольника// Вопросы психологии. 1983, № 4, с.29-38.

Топоров В.Н. Перевод с пали, введение и комментарии к Джаммапада. Изд. «Угунс», Рига, 1991.

Торчинов Е.А. Введение в буддизм. Изд. «Амфора», Спб., 2005.

Тулку Тондуб Ринпоче. Тайные учения Тибета: объяснение тибетской буддийской традиции терма. Культурный центр «Уддияна» Спб., 2006.

Хараш А.У. Принцип деятельности в исследовании межличностного восприятия// Вопросы психологии, 1980, № 3.

Хоружий С.С. Православная аскеза – ключ к новому видению человека. Изд. «Омега», М., 2000.

Цыбиков Г.Ц. Избранные труды в двух томах. Изд. «Наука», Новосибирск 1991. К антропологической модели третьего тысячелетия.

Шестун Е.В. Автореферат докторской диссертации «Православные традиции духовно-нравственного становления личности (историко-теоретический аспект). Казань 2006.

Шэток И.Х. Опыт внимательности // Медитация. Практика буддийского метода духовного воспитания. Изд. «Олма-Пресс», М., 1994.

Шкуратов В.А. Историческая психология. Изд. «Смысл», М., 1997.

Чоки Нима Ринпоче. Единство Махамудры и Дзогчена. «Бланкиздат», Казань, 2002.

Чаттерджи А.К. Идеализм йогачары. Изд. «Центр буддологических исследований «Шеген», 2004.

Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Эриксон М. Мой голос останется с вами. М., 2005.

Юнг К.Г. Синхроничность. Изд. «Рефл. Бук» и «Ваклер» 1997.

Ярбус, Роль движения глаз в процессе зрения М., Наука, 1965.

Cognitive Models and Spiritual Maps. Edited by Jensine Andresen and Robert K.C. Forman // Journal of Consciousness Studies. Special issue. Vol. 7, № 11-12, 2000.

The view from within. First-person approaches to the study of consciousness. Edited by Francisco J. Varela and Jonathan Shear. Published in the UK Imprint Academic. UK 1999.

## **Метафизика и психология<sup>92</sup>**

**А.В. Петровский (1924-2016),  
М.Г. Ярошевский (1915-2001)**

В 1971 году М.Г. Ярошевским было введено, в отличие от традиционного понятия об общефилософских категориях, охватывающих всеобщие формы бытия и познания, понятие о “категориальном строе психологической науки”<sup>93</sup>. Это нововведение не было результатом умозрительных построений. Занимаясь историей психологии, М.Г. Ярошевский обратился к анализу причин распада некоторых психологических школ и течений. При этом выяснилось, что их создатели оказались ориентированными на один относительно изолированный, заведомо приоритетный для исследователей психологический феномен (к примеру, бихевиоризм положил в основу своих взглядов поведение, действие; гештальтпсихология - образ и т.д.). Тем самым в ткани психологической реальности ими имплицитно была выделена якобы одна инвариантная «универсалия», ставшая основанием для конструирования соответствующей теории во всех ее ответвлениях. Это позволяло, с одной стороны, легче выстроить логику развития системы исследований, перехода от одних экспериментально проверенных утверждений к другим, уверенно прогнозируемым. С другой стороны, это сужало сферу применения исходных принципов, поскольку не опиралось на основания, явившиеся исходными для других школ и направлений. Введение категориального строя как базиса, на

<sup>92</sup> А.В. Петровский, М.Г. Ярошевский. Основы теоретической психологии. М., 1998. С. 15.

<sup>93</sup> Ярошевский М.Г. Психология в XX столетии. М., 1971.

котором развиваются основные психологические понятия, имело принципиальное значение. Как и во всех науках, в психологии категории выступили наиболее общими и фундаментальными определениями, охватывающими наиболее существенные свойства и отношения изучаемых явлений. Применительно к бесчисленному множеству психологических понятий выделенные и описанные базисные категории были системообразующими, позволяющими строить категории более высокого порядка - метапсихологические категории (по А.В. Петровскому). В то время как базисными категориями являются: “образ”, “мотив”, “действие”, “отношение”, рожденные, соответственно, в гештальтпсихологии, психоанализе, бихевиоризме, интеракционизме, к “метапсихологическим категориям” могут быть отнесены, соответственно, “сознание”, “ценность”, “деятельность”, “общение” и др.<sup>94</sup>. Если базисные категории - своего рода “молекулы” психологического знания, то метапсихологические категории можно сравнить с “организмами”.

Выделение наряду с “базисными” метапсихологических категорий и соответствующих им онтологических моделей позволяет переходить к наиболее полному постижению и объяснению психологической реальности. На этом пути открывается возможность рассмотреть теоретическую психологию как научную дисциплину, имеющую метафизический характер. При этом метафизика понимается здесь не в традиционном для марксизма смысле, трактовавшем ее в качестве противоположного диалектике философского метода (рассматривающего явления в их неизменности и независимости друг от друга, отрицающего внутренние противоречия как источник развития).

---

<sup>94</sup> Может быть показана также возможность расширения категориального строя психологии за пределами базисного и метапсихологического уровней, что позволяет судить о предшествующих базисному уровню «протопсихологических категориях» и выстраивающихся над метапсихологическим уровнем «экстра-психологических категориях». Эта постулируемая здесь возможность реализована в заключительном разделе книги, где конструируется общая категориальная система психологии, включающая в себя 4 уровня (24 психологические категории).

Между тем этот плоский подход к пониманию метафизики, игнорирующий ее реальное значение, уходящее корнями в учение Аристотеля, может и должен быть сменен обращением к идеям русского философа Владимира Соловьева. С точки зрения В. Соловьева, метафизика - это прежде всего учение о сущностях и явлениях, закономерно сменяющих друг друга, совпадающих и не совпадающих друг с другом. С точки зрения В. Соловьева, противопоставление между сущностью и явлением не выдерживает критики - не только гносеологической, но и просто логической. Эти два понятия имеют для него значение соотносительное и формальное. Явление обнаруживает, проявляет свою сущность, и сущность обнаруживается, проявляется в своем явлении - а вместе с тем то, что есть сущность в известном отношении или на известной ступени познания, есть только явление в другом отношении или на другой ступени познания. Обращаясь к психологии, В. Соловьев подчеркивал (ниже используем типичную для него фразеологию): «...слово или действие есть явление или обнаружение моих скрытых состояний мысли, чувства и воли, которые непосредственно не даны постороннему наблюдателю и в этом смысле представляют для него некоторую “непознаваемую сущность”». Однако (по В. Соловьеву) она познается именно через свое внешнее явление; но и эта психологическая сущность, например, определенный акт воли, есть только явление общего характера или душевного склада, который в свою очередь не есть окончательная сущность, а только проявление более глубокого – за душевного - существа (умопостигаемого характера - по И. Канту), на что непрерываемо указывают факты нравственных кризисов и перерождений. Таким образом, и во внешнем, и во внутреннем мире провести определенную и постоянную границу между сущностью и явлением, а, следовательно, и между предметом метафизики и положительным в науке совершенно невозможно, и безусловное их противоположение есть явная ошибка.

Метафизические воззрения Владимира Соловьева имеют важнейшее значение для осмысления объяснительного



принципа построения категориального строя в теоретической психологии. В мета-психологических категориях проявляются сущностные характеристики базисных категорий. Вместе с тем, сами метапсихологические категории могут выступать в качестве сущностных для других категорий более высокого порядка. В заключительном разделе книги они именуются экстрапсихологическими.

Метафизика - в понимании Владимира Соловьева - может стать предметом особого внимания при разработке системы теоретической психологии.

## Трансцендентальная рациональность<sup>95</sup>

С. А. Чернов.

Я всегда надеюсь на то, что, беспристрастно рассматривая свои суждения с точки зрения других, мне удастся найти нечто третье, что будет лучше, чем мое предыдущее решение.

*Иммануил Кант*

В основу общетеоретической подготовки будущих ученых в современной России положено изучение истории и философии науки. Первый и важнейший раздел программы одинаков для аспирантов всех специальностей и имеет своей целью дать наиболее глубокое, философское представление о науке в целом. При этом особое внимание требуется уделить смене исторических типов рациональности и тех ценностей, на которые ориентируются ученые в своей деятельности.

Анализ содержания этого раздела программы и соответствующей литературы показывает, что они не достигают поставленной перед собой цели, потому что в общем и целом определяются позитивистско-аналитическим, соци-

---

<sup>95</sup> Чернов, С.А. Трансцендентальная рациональность// X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации: материалы международной конференции: в 2 ч. /под ред. В. Н. Брюшинкина. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. Ч. 1. С. 152 — 160.

окультурологическим, релятивистским и прагматическим пониманием науки. Слабое освещение или даже игнорирование других направлений в теории науки приводит к тому, что у молодых ученых складывается искаженное представление о сущности и значении научной работы. Негативное влияние оказывает и кажущаяся естественной ориентация на современную науку и кризис современной цивилизации. В. С. Соловьев мудро заметил как-то: интересы современной цивилизации — это те, которых не было вчера и не будет завтра; позволительно предпочесть то, что одинаково важно во всякое время. Наше время для нас важнее других, поскольку в нем мы живем. Но оно не обязательно является самым важным для понимания сути дела.

Для понимания сути науки необходимо исследовать, в частности, традицию трансцендентализма, духовного движения, несомненно превосходящего господствующее аналитически-позитивистское направление в философской основательности, и определить его отношение к тому, что называется «классической», «неклассической» и «постнеклассической» рациональностью. На этой основе можно проверить теоретическую состоятельность всей концепции «исторических типов научной рациональности».

Понятие трансцендентальной философии обычно связывают с Кантом и учениями, находившимися в дальнейшем под его влиянием. Признавая всю значимость «коперниканского переворота», мы должны признать, однако, что история трансцендентальной идеи начинается в Античности. Суть первой, досократовской модели познания была в том, что оно рассматривалось как воздействие внешних тел природы на тело человека, в результате чего последнее в своем внутреннем состоянии уподобляется внешнему миру, и воспроизводит, отображает внешнее во внутреннем. Знание — «инобытие» мира в теле человека. Эта модель распространена и в наше время. Принципиально новая идея впервые была высказана Сократом, влияние которого, как верно заметил Ницше, простерлось не только до нашего

времени, но и на все необозримое будущее. Сократ подверг критике софистическое отрицание реальности общего, показал внутреннюю несостоятельность релятивизма и субъективизма. Современная цивилизация буржуазных ценностей и господствующее в ней понимание науки остаются в общем и целом софистическими, признавая, что «человек есть мера всех вещей», а потому всякое знание субъективно и относительно. Поэтому критика Сократа, заложившая основу платонизма и трансцендентализма, сохраняет свое значение — и моральное, и научное. Сократ в самой внутренней свободе человека искал всеобщее, иначе говоря — нечто внутренне-обязательное или свободно-общезначимое. Тем самым он впервые понял сущность морали как автономии личности. Этот принцип впоследствии наиболее глубоко обосновал Кант, «кенигсбергский Сократ». Именно Кант вместе с тем был и создателем трансцендентальной теории науки. Это совпадение не случайно.

Человек, впервые увидевший сущность морали, всегда оставлял своим собеседникам свободу и в совместных поисках истины: истина не может быть передана, ее невозможно «сообщить» (так сказать, «проинформировать» человека обо всем, что ему нужно знать), ее можно только «родить» — самому, самостоятельно, и душа каждого человека «беременна» истиной. В этой мысли я вижу первый шаг к «трансцендентальному» пониманию знания. Этические размышления заставляют Сократа по-новому поставить и проблемы бытия и знания. Сократ впервые отличает, далее, смысл вещи, или ее «идею», от самой вещи, и уже вполне понимает, что этот смысл есть нечто объективное, хотя и бестелесное, и что наше знание вопреки видимости, всегда относится к некоему другому предмету, скрытому «за» всем очевидно явленным чувствам. Таков второй шаг к трансцендентализму в понимании знания. Третий шаг также сделан Сократом: любая отдельная телесная, чувственно воспринимаемая вещь самим фактом своего бытия уже предполагает существование чего-то иного, бытия другого

рода, скрытого, неявного, но более прочного. У всех отдельных видимых вещей есть общее невидимое основание, как условие самой их возможности. В этом пункте Сократ — не только создатель основы философских учений Платона и Аристотеля. Эта идея и получила развитие у Декарта, Канта, Фихте, Гуссерля и других мыслителей, продолжавших линию трансцендентализма.

Примечательно, что и рождение философского идеализма, и первые размышления над особенностями научного знания, и источники кантовского трансцендентализма, и корни гуссерлевской феноменологии были связаны с осмыслением феномена чистой математики. Платон понял, что так называемую «вещь», которую мы «видим», мы скорее «примысливаем» к видимому. При всех переменах свойств и состояний, аспектов и ракурсов, мы узнаем одну и ту же «вещь», вернее — мыслим одну и ту же «идею». И платоновский эйдос, как и кантовский «предмет», — единство в чувственном многообразии. Платон уже в IV в. до Р. Х. понял ошибку эмпиристической теории познания, господствующей в современной философии науки. Его теория «идей», по существу, уже содержит в себе мысль о том, что чувственное восприятие отдельного предмета не складывается из ощущений «само собой»: мы говорим о «вещах» лишь тогда, когда чувственное восприятие уже содержит в себе (хотя и неявно) понятия. Поскольку мы понимаем, что мы видим, постольку в этом акте восприятия уже присутствуют логические формы. Эту мысль подхватил и Аристотель, признавший, при всем своем «эмпиризме», что с самого начала в основе чувственного восприятия и познания лежит «ум», или спонтанная деятельность, хотя и без ощущений (внешнего воздействия) никакого знания не возникает. Но если во мне нет «ума», я не в состоянии «схватить» эти ощущения в единство восприятия и знания о «вещи». Поскольку знание высшей степени достоверности и совершенства, по Платону, в принципе невыводимо из опыта («припоминание»), то сама индукция, о которой

Платон уже хорошо знал по беседам с Сократом, возможна лишь благодаря тому, что мы уже располагаем неявным знанием общего (идей). Высшие (всеобщие) научные принципы по Платону, как и по Канту, не возникают в процессе индукции, но лишь применяются в нем. Теория идей говорит о всеобщем: нельзя узнать того, чего уже не знаешь. И если бы мы уже не знали всеобщего, то не могли бы познавать и отдельные чувственно воспринимаемые тела. Не имея общих идей, «скрытых» каким-то образом в «душе», невозможно чему-нибудь научиться из опыта.

Распространенное противопоставление идеализма Платона и реализма Аристотеля скрадывает преемственность и мешает увидеть развитие единой линии трансцендентальной аргументации не только от Сократа к Платону и от Платона к Аристотелю, но и от Аристотеля к Канту. Об этом единстве говорят следующие аристотелевские идеи: наука, в отличие от технической и практической деятельности, имеет дело с тем, что не может быть иным и состоит из аподиктических суждений; в мышлении обнаруживается объективная необходимость (идея «силлогизма»), которая связана со всеобщими формами, а не содержанием познания; вся сумма научных знаний может быть приведена в систему лишь благодаря высшим началам, или первым принципам, охватывающим «все роды сущего»; первые начала всех наук могут и должны быть установлены лишь в логике и метафизике; аксиомы величины, например, самоочевидны, следовательно, не могут быть ни доказаны опытом, ни опровергнуты им; индукция лишь «наводит» на них, но их содержание имеет иной источник — актуализацию потенциально наличного в «уме» и др. Аристотель различает вопрос о фактическом происхождении того или иного знания (аксиом) и о его содержании и значении. Если бы не только происхождение, но и обоснование аксиом было эмпирическим (физическим или психологическим), то они не обладали бы необходимой истинностью и не могли бы быть основой науки. Аристотель, несомненно, подписался бы

под словами Канта, с которых начинается второе издание «Критики чистого разума»: все наше познание начинается с опыта, но не все оно происходит из опыта. Аристотель вводит в теорию познания и основополагающее для Канта понятие способности (к ощущению, например), и деятельность (ума). Учение о форме приводит его к почти «кантовскому» утверждению, что форма как «сущность» вещи и как «понятие» ума — одна и та же деятельность. Во многих существенных пунктах Кант — аристотелик, его трансцендентализм — развитие аристотелизма.

Таким образом, трансцендентализм Канта имеет глубочайшие свои корни в философской традиции, возникшей за много веков до так называемой «классической рациональности». Канту хорошо была известна классическая эмпирическая теория научного познания, иначе говоря, — господствующее в современной философии науки течение мыслей (если говорить не о второстепенных деталях, а о фундаментальных, собственно философских принципах). Ему была известна и идея развития как природы, так и общества, в том числе — идея духовного развития и научного прогресса, лежащая ныне в основе концепции «исторических типов научной рациональности», однако в конечном итоге он пришел к выводу, что эта идея, как и идея происхождения науки из практической жизни людей и ее практически-технического конечного назначения, не дает ключа к пониманию сущности и первооснов научного знания. Необходимо заметить также, что, с точки зрения Канта, современная философия науки: 1) не является теорией собственно науки (то, что исследует Поппер, например, для Канта — не наука, а эмпирическое знание), 2) не является философией науки (поскольку в ней нет речи о всеобщем и собственно философских, т. е. метафизических, проблемах; то, что любое эмпирическое знание всегда может быть опровергнуто и пересмотрено — для Канта тривиально).

Я вижу преимущество трансцендентального подхода в теории науки (а не его недостаток) в том, что он органич-

но «вплетают» эпистемологические проблемы в систему философии, нацеленную на решение предельных, метафизических вопросов. Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо понимать общую природу знания, а ключ к пониманию знания вообще, по Канту, дает наука. Теория науки у Канта строится «мимоходом», по ходу движения к высшей философской цели. Оставаясь лишь «внутри» науки, мы не можем понять ее сущность и значение. Но теория науки становится философской не тогда, когда мы учитываем ее «социальное окружение» и историческую «смену типов научной рациональности» — это приведет лишь к частной социокультурологии знания, — а когда мы выясняем ее отношение к тем вопросам, которые Кант называл «метафизическими». Смешно думать, что неевклидова геометрия, релятивистская и квантовая физика, кибернетика, синергетика и информатика могут упразднить эти вопросы — высшие и важнейшие среди всех, которые только может и должен ставить перед собой любой мыслящий человек. Для трансцендентального подхода характерно и существенно не то, что он якобы «абсолютизирует» Евклида и Ньютона, а то, что в основу философского осмысления геометрии и физики изначально кладутся фундаментальные этические идеи (принцип свободы). В центре всех исследований Канта стоит понятие человека как автономного (самозаконного) субъекта познания и деятельности. Если «я есмь», в декартовском смысле, и представляю собою личность, или истинный субъект, то подлинная реальность — не природа. В природе нет и не может быть ни одного свободного поступка, в ней есть лишь естественные процессы. Квантовая физика и синергетика ничего не изменяют в этом положении вещей. Понятие долга не имеет в этих уважаемых науках никакого смысла. Или мы будем утверждать, что борковский атом не имел права излучить квант энергии, а моральный долг термодинамической системы — пройти через точку бифуркации и тянуться к своему аттрактору? Если природа — не явление, то человек — не личность. Если человек



— личность, то вся описываемая наукой природа — только явление. Знание обо всем, что есть, возможно или вероятно ничего не дает для понимания того, что должно быть. Заметим, что понять и обосновать эту мысль можно лишь благодаря тщательному различению практического и технического у Канта, которое также восходит к Аристотелю. Их смешение в наше время власти техники, или средств над целями, мешает увидеть непреходящее значение трансцендентальной теории науки. В обществе, где болезни существуют для того, чтобы производители лекарств получали прибыль, мысль о том, что есть такие поступки, цель которых — сам поступок, или что познание имеет высшую ценность само по себе, рассматриваются либо как явная глупость, либо как запредельная мудрость.

О том, что корни трансцендентальной теории науки предельно (метафизически) глубоки и не залегают в особенностях «классической рациональности» XVII—XVIII веков, свидетельствует и развитие неотрансцендентализма в конце XIX — начале XX века, в творчестве Кассирера и Гуссерля. Кассирер не случайно начинает с аристотелевской трактовки понятия и вопроса о том, как работает ум (мышление), создавая математические понятия, кладет в основу научного мышления свободу, спонтанность, деятельность, полагание, синтез, конструкцию, категориальные функции, созидание отношений как истинных «вещей» научной теории, «вещей второго порядка», или «идеальных вещей», которые обладают совершенно объективной реальностью. Реальность числовых отношений, например, как была объективно-идеальной во времена Платона, такой осталась и сегодня. И эта логическая функция, или форма деятельности, есть необходимое условие возможности упорядоченности и познаваемости любых объектов научного познания. Законы природы и в современной физике, подобно принципу инерции, имеют силу для несуществующих вещей и в условиях, которые никогда не имеют места в действительности. Мы описываем и объясняем то, что нам дано при помощи того,

что нам не дано ни в каком опыте и что создано нами самими, «схватывая» многообразие «рамкой» антиципирующих мысленных конструкций. Чтобы увидеть актуальность трансцендентального подхода, достаточно вдуматься, например, в принцип сохранения энергии или проблему эталона для измерения времени. Для этого подхода задолго до Эйнштейна, Куна или Поппера было очевидно, что любые научные «факты» есть лишь для некоторой системы всеобщих логических функций, а фундаментальные теории, словами Канта, — для опыта, но не из опыта. Между «современной» и «классической» наукой в этом отношении нет никакого различия. Если мы способны заметить смену теорий, то уже предположили основоположения, значимые для науки как таковой, всеобщие формальные элементы, которых не может не быть ни в какой системе научного опыта, высшие логические функции, и задача философии науки — найти эти абсолютные инварианты всех возможных теорий, условия установления любого объективного факта вообще.

Гуссерль вслед за Платоном преодолевает естественную установку и также хочет установить, что мы действительно имеем в виду в акте сознания или понимания языкового выражения, говорит о «подлинно подразумеваемом», о «сущностях» и «смыслах», о чистом сознании, об аподиктических истинах, признает возможность философии как строгой науки, объединяющей все другие науки путем выявления фундаментальных структур сознания. За потоком естественного жизненного опыта можно и должно рассмотреть бытие вечное, идеальное, а за ним — чистое сознание. Лишь такая теория науки дает возможность и ученым узнать «свое место» и «свою почву», поскольку каждый из них «стоит в недоумении перед своей собственной основой». Значительный интерес для нашей темы представляет тот ответ, который Гуссерль дал в небольшой заметке «Начало геометрии» тем противникам трансцендентального априоризма, которые полагают, что сам факт исторического развития науки опровергает наличие любых «априорных

предпосылок». Спрашивая об условиях возможности всей геометрической традиции, он находит их в универсальной априорной структуре самой историчности как «всеобщей смысловой почве» любого перечисления отдельных «исторических фактов». Аподиктическая очевидность лежит в основе любой исторической фактичности. Объяснение происхождения геометрии, опирающееся на изучение лишь особенностей той эпохи, в которой жили первые геометры, принципиально ложно. Геометрия как наука возможна лишь потому, что «окружающий человека мир является в сущности все тем же, сегодня и всегда...» [2, с. 245].

Сопоставление идеи трансцендентализма с идеей «классического разума» и признаками «классической рациональности» показывает, что ни один из этих признаков не соответствует позиции Канта, зато почти все признаки «неклассической рациональности» ей соответствуют, хотя ее формирование относится к началу XX в. Имеет ли смысл само различие «классической» и «неклассической» рациональности, если теория Канта формулирует именно те идеи, которые сделали его ученика Шопенгауэра основоположником «неклассической философии», если кантовская мысль о принципиальной соотнесенности любого объекта познания с конституирующей его деятельностью сознания лежит в основе трансцендентальной феноменологии Гуссерля, по модели которой М. К. Мамардашвили выстраивает наиболее интересную в нашей литературе теорию «неклассической рациональности»? Можно попытаться переформулировать «классическую рациональность» так, чтобы в нее полностью «вписался» не только кантовский трансцендентализм, но и вся немецкая философская классика, исключать которую из истории науки абсолютно недопустимо, но тогда в нее «впишется» и диалектика Сократа, и логика Аристотеля, и геометрия Евклида, и творчество Планка, Эйнштейна и Винера. «Я счастлив, — писал создатель кибернетики, — что родился до Первой мировой войны... Я особенно счастлив, что мне не пришлось долгие годы быть

одним из винтиков современной научной фабрики, делать, что приказано, работать над задачами, указанными начальством, и использовать свой мозг только *in commendam*... Думаю, что, родись я в теперешнюю эпоху умственного феодализма, мне удалось бы достигнуть немногого. Я от всего сердца жалею современных молодых ученых, многие из которых, хотя бы они того или нет, обречены из-за духа времени служить интеллектуальными лакеями...» [1, с. 143]. Может быть, все разговоры о «неклассической» и особенно «постнеклассической» рациональности — преимущественно проявление и «обоснование» духа интеллектуального лакейства, который выражает собою не особую форму научности (жажды знания и истины), но лишь проникновение в науку и притязание на господство в ней ценностей иного рода, временных ценностей «современной цивилизации», а «классическая рациональность» по существу и есть просто рациональность как таковая в ее высшей, научной форме, не имеющая никакого исторического измерения?

### **Список литературы**

1. Винер Н. Я — математик. М., 1964.
2. Гуссерль Э. Начало геометрии. М., 1996.

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>ОТ АВТОРА .....</b>	<b>5</b>
<b>ПРЕДИСЛОВИЕ .....</b>	<b>7</b>
<b>ГЛАВА 1. НАЧАЛО (продолжение). БЕСЕДЫ О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ В ПСИХОЛОГИИ ВОСПРИЯТИЯ .....</b>	<b>10</b>
Обсуждение с проф. В. В. Давыдовым статьи «О непосредственно-чувственном восприятии движения» и проспекта книги «Проблемы константности восприятия» .....	10
Философско-методологический анализ профессором Ф.Т. Михайловым статьи «О непосредственно-чувственном восприятии движения» и проспекта книги «Проблемы константности восприятия» .....	76
<b>ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕД- ПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ПСИХОЛОГИИ .....</b>	<b>119</b>
<b>Гербарт И.Ф.</b> Об отношении психологии к общей метафизике .....	119
<b>Джеймс У.</b> Психология и философия .....	124
<b>Вундт В.</b> Психология в борьбе за существование .....	134
<b>Челпанов Г.И.</b> Об отношении психологии к философии .....	154
<b>Аллахвердов В.М.</b> Метафизическое рассуждение .....	167

<b>Гаспарян Д.Э.</b> Трансцендентальная психология в поисках философской методологии: между Кантом и Гегелем .....	176
<b>Гаспарян Д.Э.</b> Есть ли в философии различия своя метафизика: Ж. Делёз и Ж. Деррида .....	202
<b>Катречко С.Л.</b> Кантовский трансцендентализм и его концепт вещи-самой-по-себе .....	223
<b>Катречко С.Л.</b> Кантовский трансцендентальный поворот в философии и современная философия науки (техники) .....	241
<b>Козлов В.В.</b> Философские проблемы изучения психики: трансцендентальная перспектива .....	250
<b>Мазилев В.А.</b> Философия и психология .....	279
<b>Мамардашвили М.К.</b> Неизбежность метафизики ....	303
<b>Михайлов Ф.Т.</b> Предисловие к книге А.И. Миракяна «Контурсы трансцендентальной психологии» .....	321
<b>Нагдян Р.М.</b> Метафизические предпосылки трансцендентальной психологии восприятия .....	329
<b>Панов В.И.</b> Зачем психологии нужна метафизика? .....	347
<b>Петренко В.Ф., Кучеренко В.В.</b> Медитация как непосредственное познание .....	360
<b>Петровский А.В., Ярошевский М.Г.</b> Метафизика и психология .....	406
<b>Чернов С.А.</b> Трансцендентальная рациональность .....	410

**Трансцендентальня психология  
Хрестоматия**

**Том 3**

Редактор-составитель  
НАГДЯН РУБЕН МИХАЙЛОВИЧ

Е-mail редактора-составителя: [r.nagdyan@mail.ru](mailto:r.nagdyan@mail.ru)



Պուշկինի 46

Հեռ.՝ + 374 (55) 78 47 87, + 374 (10) 53 96 47

E-mail: [lusabats@netsys.am](mailto:lusabats@netsys.am) [lusabatc@mail.ru](mailto:lusabatc@mail.ru)

Տպագրված է «Լուսաբաց հրատարակչատան» տպարանում

Տպաքանակը՝ 150 օրինակ

Ծավալը՝ 26.5 տպ. մամուլ