

The presented collection of texts includes papers of philosophers, anthropologists and theologians dealing with the wide spectrum of anthropological subjects presented at the international conference “Science and Human Nature: Russian and Western Approaches” (Baylor University, Waco, Texas, U.S.A, 2008, November 6–8). Papers give a demonstration of varieties of approaches to sciences of man issues from the contexts of experimental science, analytical philosophy, historico-philosophical and theological thought.

Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy

**SCIENCE AND HUMAN NATURE:
Russian and Western Perspectives**

Papers delivered at the International Conference
Baylor University, Waco, Texas, U.S.A.
2008 November 6–8

Moscow
2009

Российская Академия Наук
Институт философии

НАУКА И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА:
российская и западная перспектива

Материалы международной конференции
6–8 ноября 2008
Вако (США, шт. Техас)

Под общей редакцией *В.К. Шохина*

Москва
2009

УДК 300.36
ББК 15.56
Н 34

Editorial Board:

Vladimir K. Schokhin, Alexey R. Fokin, Vadim V. Vasiliev

English texts are translated with financial support
of the John Templeton Foundation

Редколлегия:

В.К. Шохин, А.Р. Фокин, В.В. Васильев

Переводы английских текстов осуществлены
при финансовой поддержке Фонда Дж. Темплтона

Н 34

«Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива», конф. (2008; Вако (США)). Международная конференция «Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива», 6–8 ноября 2008 г. [Текст]: [материалы] / Отв. ред. В.К. Шохин. – М. : ИФРАН, 2009. – 207 с. ; 20 см. – В надзаг.: Рос. акад. наук, Ин-т философии. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0153-2.

Сборник включает тексты докладов философов, антропологов и теологов, посвященных широкому спектру антропологической проблематики, которые были представлены на международной конференции «Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива» (Бэйлорский университет, г. Вако (Уэйко), шт. Техас, США). Доклады демонстрируют многообразие подходов к проблеме человека со стороны экспериментальной науки, аналитической философии и историко-философских и теологических исследований.

ISBN 978-5-9540-0153-2

© ИФ РАН, 2009

Содержание

Введение	7
----------------	---

ТЕОРИЯ

<i>Прусс А.Р.</i> Искусственный интеллект и тождество личности (пер. с англ. В.В.Васильева).....	14
<i>Суинберн Р.</i> Субстанциальный дуализм (пер. с англ. В.В.Васильева).....	31
<i>Васильев В.В.</i> «Трудная проблема сознания» и два аргумента в пользу интеракционизма.....	50
<i>Гаспарян Д.Э.</i> О физическом и логическом типах отношений между сознанием и телом	65

ИСТОРИЯ

<i>Фокин А.Р.</i> Проблема соотношения души и духа в греческой и латинской патристике.....	73
<i>Брэдишоу Д.</i> Ум и сердце на христианском Востоке и Западе (пер. с англ. Д.К.Маслова).....	93
<i>Свяц, Владимир Шмалый.</i> Основные направления русской богословской антропологии XX в.	115
<i>Шохин В.К.</i> Индийская атмавада и психофизический дуализм	143

ЭКСПЕРИМЕНТ

<i>Лау Х.</i> Волевые акты и функция сознания (пер. с англ. Д.К.Маслова).....	158
<i>Сталп Э.</i> Модусы знания: аутизм, художественный вымысел и восприятие в перспективе второго лица (пер. с англ. А.Б.Толстова)	178
<i>Маркум Дж.А.</i> Происхождение и природа человека: митохондриальная Ева и у-хромосомный Адам (пер. с англ. А.Е.Рудневой).....	197
Сведения об авторах	207

Contents

Introduction.....	7
-------------------	---

THEORY

<i>Alexander R. Pruss</i> . Artificial Intelligence and Personal Identity (transl. by Vadim V. Vasilyev).....	14
<i>Richard Swinburne</i> . Substance Dualism (transl. by Vadim V. Vasilyev).....	31
<i>Vadim V. Vasilyev</i> . Two Arguments of Mind-Body Interactionism	50
<i>Diana E. Gasparyan</i> . On the Physical and Logical Relationships between the Body and Consciousness.....	65

HISTORY

<i>Alexey R. Fokin</i> . The Problem of the Relationships between the Soul and Spirit in Greek and Latin Patristic Thought.....	73
<i>David Bradshaw</i> . The Mind and the Heart in the Christian East and West (transl. by D. K. Maslov)	93
<i>Rev. Vladimir Shmaliy</i> . Major Trends in 20-th Century Orthodox Theological Anthropology	115
<i>Vladimir K. Shokhin</i> . Indian Ātmavāda and Mind-Body Dualism	143

EXPERIMENT

<i>Hakwan Lau</i> . On the Function of Consciousness (transl. by D. K. Maslov).....	158
<i>Eleonore Stump</i> . Modes of Knowing: Autism, Fiction and Second-Person Perspectives (transl. by A. B. Tolstoy).....	178
<i>James Marcum</i> . Y-chromosomal Adam and Mitochondrial Eve: Human Origins and Nature (transl. by A. E. Rudneva).....	197
Authors.....	207

Введение

Состоявшаяся 6–8 ноября 2008 г. в американском г.Вако (Уэйко, шт. Техас) конференция «Наука и человеческая природа: российская и западная перспектива» стала уже четвертой в рамках сотрудничества Учреждения РАН Институт философии (ИФ РАН), Синодальной богословской комиссии (СБК) РПЦ и межконфессионального англо-американского Общества христианских философов (ОХФ). Первая конференция «Пресвятая Троица» проходила 6–9 июня 2001 г. в Свято-Даниловом монастыре в Москве¹, вторая – «Космология и теология» – 30 января – 1 февраля 2003 г. в университете Нотр-Дам (шт. Индиана)², третья – «Проблема зла и теодицеи» – 6–9 июня 2005 г. в ИФ РАН³. Каждая из них демонстрировала «единство в многообразии» методов и подходов к решению одних и тех же проблем со стороны историко-философской традиции (ИФ РАН), патристического богословия (СБК) и аналитической философии (ОХФ), и различия этих трех типов дискурса обеспечивали подлинный диалог, вызывая неизменный интерес как у участников, так и у гостей названных форумов.

Не составила исключения проходившая в обстановке оживленной дискуссии и последняя из конференций, материалы которой мы представляем читателю. Она не состоялась бы без решающей финансовой поддержки Фонда Дж. Темплтона, но в ее организации приняли участие также ОХФ и несколько институций баптистского Бэйлорского университета (г. Вако): философский факультет, институт веры и образования, служба проректора и колледж искусств и наук. Бэйлорский университет принял участников конференции с традиционным техасским гостеприимством: все, что можно было увидеть значительного в Вако – музей истории техасских рейнджеров, естественно-исторический, музей напитков и т. д. – не ушло из поля зрения гостей, радушные вечерние встречи были продолжением дневных заседаний, а те проходили в конференц-зале великолепной Библиотеки имени знаменитого английского поэта XIX в. Роберта Браунинга, построенной и оборудованной благодаря спонсорству супругов Армстронгов в стиле итальянского неоклассицизма.

Тематический формат Бэйлорской конференции можно было бы определить (в противоположность темам предшествовавших – см. выше) как широко междисциплинарный, что вполне соответствует антропологической проблематике. В первом из зачитанных докладов (А.Прусса) обсуждалась чисто философская проблема возможности личностной трактовки носителей искусственного интеллекта, в последнем (Дж. Джэкобса) – чисто богословская тема аспектов обожения в православной мысли, в остальных – самый разнообразный спектр тем: от обоснования психофизического дуализма до аутизма, от вопросов генетики и сочетаемости креационизма с эволюционной теорией до индийских соответствий западным теориям сознания.

Всего было представлено 16 докладов на английском и русском языках, из которых в настоящем издании публикуются 11. В одном случае был слишком поздно представлен для перевода английский текст, в другом не было русского оригинала, в третьем доклад не содержал требовавшейся научной фундированности, в двух выступлениях демонстрировалось смешение наукообразия и «светской проповеди»⁴.

Настоящий сборник публикаций выстроен не по тематическому принципу (его соблюдение привело бы к большой дробности соответствующих разделов), но скорее по основным интенциям авторов докладов, которые можно распределить по трем направлениям. Одни в большей мере претендовали на «чистую теорию», другие – на исторические реконструкции, третьи – на создание мысленных экспериментов, хотя, как убедится читатель, границы и между этими задачами иной раз представляются достаточно условными. В соответствии с этим все доклады были размещены по трем разделам.

Первый раздел сборника открывается докладом А.Прусса «Искусственный интеллект и личное тождество», в котором современный американский философ предпринимает обстоятельное обоснование невозможности считать компьютеры и роботы личностями. Следуя традиционному логическому формату *modus tollens*, он достигает своего результата посредством доказательства невозможности ответа на те базовые вопросы, которые требуются для идентификации чего-либо в качестве «личности». Так, он выявляет равносильные возможности как положительного, так и от-

рицательного ответов на вопросы о продолжении существования роботов после отключения питания и о самом их количестве, идентифицировать ли их в качестве аппаратов или программ. Способ аргументации вполне соответствует схоластическим образцам, но тема однозначно актуальна ввиду модного увлечения теориями искусственного интеллекта.

Доклад Р.Суинберна «Субстанциальный дуализм» посвящен априорному обоснованию психофизического дуализма на базе опровержения представлений о том, что естественные науки могут объяснить функционирование сознания, ментальных состояний исходя лишь из наличия и функционирования мозга. Автор, несомненный живой классик аналитической философии, отстаивает и более сильный тезис о том, что «поскольку мое существование не влечет существование моего тела, из этого следует, что мое существование не предполагает существования моего тела; а значит, я есть чистая ментальная субстанция, по своему существу душа». Тело является лишь условием нашей коммуникации с другими разумными существами, и признание этого факта свидетельствует, по мнению автора, о благодати христианского учения о телесном воскресении. Тем не менее его убежденность в том, что ни физические, ни даже ментальные свойства не составляют «бытие мною», сближает его нынешнюю позицию скорее со спиритуализмом.

В докладе В.В.Васильева рассматривается вопрос о связи так называемой «трудной проблемы сознания» (почему функционирование мозга сопровождается субъективным опытом, т. е. сознанием?) с аргументами против эпифеноменализма. Автор предлагает обзор существующих доводов против эпифеноменализма, показывает их недостаточность и выдвигает два новых аргумента. Принятие последних заставляет допустить истинность одного из вариантов интеракционизма. Автор доказывает, что наиболее предпочтительным из них является «локальный интеракционизм», позволяющий сохранить принцип каузальной замкнутости физического. Нарисованная картина каузальной действенности сознания подсказывает решение «трудной проблемы».

Доклад Д.Э.Гаспарян посвящен рассмотрению некоторых логических проблем, связанных с решением психофизической проблемы. Первая группа проблем состоит в затруднительности применения каузального объяснения влияния сознания на тело.

Вторая – в проблематичности применения субъект-объектного схематизма к самому сознанию. В заключение делается вывод, что ряд базовых предпосылок науки перестает работать так, как хотелось бы, в случае применения их к ментальному опыту. Во-первых, это связано с тем, что сознание не является предметом, который можно было бы поставить в отношение к другому предмету (трудность каузального объяснения). Во-вторых, это связано с попытками получения доступа к сознанию через тот каркас логических категорий, который сам же и является фундаментальным свойством сознания, и в этом случае неясно, что может выступить в качестве метаописания (неприменимость субъект-объектного дуализма).

Второй раздел сборника открывает доклад А.Р.Фокина «Проблема соотношения души и духа в греческой и латинской патристике», в котором автор с опорой на тексты первоисточников исследует различные подходы к решению вопроса о составе человеческой природы и о соотношении в ней души и духа, выработанные в греческой и латинской патристике II–VIII вв. Докладчик показывает, как библейское учение о человеке в этот период было значительно дополнено и расширено с помощью философских методов и концепций, и выясняет, что господствующей теорией была дихотомия «душа – тело», которая не противоречила трихотомии «дух – душа – тело», поскольку дух рассматривался или как сама душа, или как ее высшая часть – ум (интеллект), или как благодать Святого Духа; введение же наряду с душой большего числа духовных начал в человеке расценивалось как неортодоксальное и ложное. В конце доклада ставится вопрос о влиянии данной концепции на средневековую схоластическую и византийскую философию.

Отправляясь от известного положения Блеза Паскаля: «У сердца есть свои основания, о которых не знает разум», Д.Брэдшоу в докладе «Ум и сердце на христианском Востоке и Западе» исследует генезис двух различных способов понимания разума и сердца на христианском Востоке и Западе. Если на Западе сердце сначала ассоциировалось со способностью мышления или воли, а затем – с вместительностью страстей, то на Востоке сердце считалось центром человеческого существа и реципиентом Божественной благодати, а ум – способностью духовного восприятия, в связи с чем главной

задачей христианского подвижника было «сведение» (т. е. сосредоточение) деятельности ума в сердце. Автор полагает, что восточный подход не только гораздо ближе, чем западный, к библейскому пониманию сердца и ума с его психосоматическим холизмом, но и предлагает эффективные способы преодоления констатированного Паскалем раскола между разумом и сердцем, такие как исихастская практика «молитвы Иисусовой».

Обзорный доклад свящ. Владимира Шмалия «Основные направления русской богословской антропологии XX в.» шире по своему содержанию в сравнении с его названием. Антропология собственно богословской школы русской диаспоры, получившей название неопатристического синтеза (основное внимание уделено прот. Георгию Флоровскому и В.Лосскому), сопоставляется с антропологическими установками софиологической традиции русской религиозной философии. Но и само названное богословское направление XX в. ведет докладчика к антропологии византийских отцов, прежде всего Максима Исповедника и Григория Паламы, развивавших в противоположность западной схоластике богословие не эссенциальное, но энергичное.

В докладе В.К.Шохина «Атмавада: индийский психофизический дуализм» подвергается критике тезис постмодернизма о том, что метафизика была исключительно европейским достоянием (к настоящему времени вполне устаревшим) и реконструируется история полемики основных направлений индийской философии, признававших наряду с телесными компонентами индивида духовное начало, с индийским материалистическим редукционизмом. Демонстрируются как различие стратегий опровержения индийских вариантов физикализма в ньяя-вайшешике, санкхье и адвайта-веданте, так и особенности их версий соотношения духовного начала с телесным. Автор выявляет возможности актуализации некоторых рациональных аргументов индийского психофизического дуализма для полемики и с современным физикализмом. Таков, например, довод Шанкары (VII–VIII вв.) о том, что выводить из самой связи духовного начала с телом то, что второе обуславливает деятельность первого, никак не более рационально, чем из признания необходимости воздушной среды для видения предметов выводить и происхождение из воздуха самой зрительной способности.

Третий и последний раздел сборника открывается докладом Х.Лау «Волевые акты и функция сознания». Привлекая результаты многочисленных экспериментов, в том числе поставленных самим автором, он приходит к выводу, что существующие данные не позволяют сделать однозначного вывода о том, в чем состоят функции сознания. Трудность в том, что большинство действий, приписываемых сознательным усилиям, могут, по-видимому, осуществляться бессознательно, и логично допустить, что даже тогда, когда они сопровождаются сознанием, за их совершение отвечают именно бессознательные механизмы. Автор, однако, считает, что попытки экспериментально установить истинные функции сознания не лишены перспектив. В конце статьи Х.Лау высказывает соображения относительно того, какие эксперименты могли бы помочь установить функции сознания.

Основываясь на новейших исследованиях в области нейрофизиологии мозга, в частности, на открытии системы зеркальных нейронов, дающей возможность одной личности познавать поступки, намерения и эмоциональные состояния другой личности в непосредственной интуиции, исследовательница Э.Стамп в докладе «Модусы знания: аутизм, художественный вымысел и восприятие в перспективе второго лица» показывает недостаточность одного лишь объективно-научного подхода («знания-что») к познанию окружающей нас действительности, в которую входят не только предметы, но и личности, и в основании которой, вероятно, лежат не только объективные природные законы, но и разумная воля Творца. Поэтому для более полного и адекватного познания мира нам необходим также опыт межличностного общения – «опыт от второго лица», или «личностное знание», которое доступно в непосредственном межличностном общении, но отчасти также может быть воспроизведено в литературном произведении.

Доклад Дж. Маркума посвящен старой теме отношения религии и науки. Автор считает, что современные биологические методы, позволившие выявить прародителей современного человечества – так называемую митохондриальную Еву и Y-хромосомного Адама, обострили вопрос о возможности примирения науки с библейским учением о творении человека. Чтобы достичь искомого примирения, необходимо обратить внимание на то, что наука и религия вступают в конфликт не сами по себе, а при определен-

ных метафизических допущениях. Нейтрализация подобных предпосылок может привести к ситуации, когда библейская и научная картины человека будут не противоречить, а скорее дополнять друг друга, создавая его целостный образ.

В завершение мы выражаем благодарность всем организациям, благодаря которым состоялась сама конференция, и лично М.Бити, декану философского факультета Бэйлорского университета, переводчикам докладов, всем авторам, давшим разрешение на публикацию их текстов, и, конечно, директору ИФ РАН А.А.Гусейнову за содействие в осуществлении этого издания, подготовленного в секторе философии религии ИФ РАН.

Настоящий сборник докладов издан при финансовой поддержке Фонда Дж. Темплтона.

Редколлегия

Примечания

- ¹ Материалы опубликованы и по-русски, и по-английски. См.: Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица». Москва, 6–9 июня 2001. Материалы. М., 2002; The Trinity. East/West Dialogue / Ed. by M.Y.Stewart // Studies in Philosophy and Religion. Vol. 24. Dordrecht etc., 2003.
- ² Материалы опубликованы только по-английски: Cosmology and Theology / Ed. by Michael Murray // Faith and Philosophy. 2005. Vol. 22. № 5.
- ³ Материалы опубликованы только на русском языке: Проблема зла и теодицея. Материалы междунар. конф. 6–9 июня 2005 / Под общ. ред. В.К.Шохина. М., 2006.
- ⁴ В журнале Faith and Philosophy (2010) к печати приняты также далеко не все доклады, и сделанная редколлегией выборка английских версий докладов в значительной мере совпадает с нашей.

ТЕОРИЯ

А.Р. Прусс

Искусственный интеллект и тождество личности

Введение

Мог бы компьютер или робот быть личностью – существом, которое, по крайней мере при нормальных условиях, мыслит и действует, а также отвечает за свои мысли и действия?

Хочу сделать небольшое пояснение. Исследования в области искусственного интеллекта прогрессируют. Прогресс, по видимому, не столь значителен, как ожидалось, но движение вперед есть. Нет ничего невероятного в том, что когда-нибудь действия роботов будут внешне неотличимы от действий личностей. В таком случае мы сможем как бы разговаривать с ними и получать от них примерно такие же ответы, которые мы получили бы от личности. В данной статье я не задаюсь вопросом о возможности этого. Скорее я спрашиваю: даже если мы достигли всего этого, будет ли это подлинной личностью? Этот вопрос, на мой взгляд, тесно связан с вопросом о том, будут ли такие роботы мыслить и рационально действовать или будет лишь казаться, что это так.

Добиться простой видимости мышления и рационального действия не так уж сложно. Если я могу предвидеть, какого типа вопросы кто-то может задать компьютеру, то могу запрограммировать компьютер так, чтобы он давал заранее прописанные ответы на эти вопросы. Вы спрашиваете имя компьютера, и он произносит: «Я – ХЭЛ». Если я более или менее справился с этой задачей, то могу внушить людям, что компьютер действительно общается с ними, действительно сообщает им свои мысли. Но одно лишь предварительное программирование множества ответов на вопросы не наделяет компьютер пониманием этих вопросов и ответов.

Не обладать пониманием может и более сложная программа. Прямо сейчас я могу напечатать в Google вопрос: «Сколько будет семь плюс пять?» – и мгновенно получить от Google ответ: «Семь плюс пять равно 12». Создатели Google запрограммировали свои серверы так, чтобы они распознавали арифметические выражения на английском языке и высчитывали ответ. Но со стороны компьютера здесь по-прежнему нет понимания, а есть лишь бессознательная обработка буквенных паттернов безо всякой ответственности или мысли.

Хотя вопрос о том, можем ли мы создать робота, который внешне представляется ведущим себя в точности как личность, проходит психологические тесты и т. п. – интересный технологический вопрос, философский вопрос состоит в том, можем ли мы создать такого робота, который будет личностью, а не всего лишь будет казаться личностью. Или же он будет всего лишь обрабатывать паттерны, лишенный какой-либо ответственности и мысли?

Я подойду к этому вопросу, отталкиваясь от соображений о личном тождестве. Мы можем задавать разные вопросы о тождестве личностей, к примеру о тождестве во времени. Мы можем спрашивать, является ли эта личность здесь и теперь той же личностью, что и та, которая существовала там и тогда. Некий пятилетний малыш вырос в меня. Был ли тот малыш той же личностью, что и я? Думаю, ответ очевиден: «Да». С другой стороны, некогда была личность под именем «Королева Виктория», а ныне в Фрогморе, в Виндзоре, есть труп. Является ли королева Виктория той же личностью, что этот труп? Нет, ведь труп вообще не личность, поэтому, строго говоря, неправильно говорить, что Виктория похоронена в Фрогморе – похоронен только ее труп. Если взять пару сиамских близнецов, то одна это личность или две? Наверняка две – каждый из них личность, и каждый отдельная личность. На такие вопросы легко отвечать.

Но если бы я полностью стер вашу память, а потом стал пытаться такого анамнетика, то чувствовали бы вы боль, или она была бы болью кого-то другого? В отличие от вопросов о пятилетнем малыше из моего прошлого, о королеве Виктории и сиамских близнецах, ответ на этот вопрос не является однозначным. Некоторые утверждают, что ваше тождество гарантируется сохранением вашего тела или, возможно, вашего мозга, и поэтому анамнетик будет вами, а поэтому боль тоже будет вашей. Другие полагают, что ваше тожде-

ство гарантируется потоком воспоминаний, и в этом случае пытаться после амнезии будут не вас, и поэтому, хотя и можно переживать за личность, подвергающуюся пыткам, незачем бояться боли от первого лица, поскольку после амнезии вы больше не будете существовать. И, наконец, некоторые считают, что ваше тождество гарантируется присутствием чего-то превосходящего и превышающего тело – души. Если это так, то ответ на данный вопрос затруднен, ибо мы должны были бы знать, остается ли душа в теле после амнезии. Я склоняюсь к третьей позиции и верю, что душа остается в теле, пока в нем сохраняется жизнь, даже в случае амнезии. И если так, то у вас есть основание опасаться будущей боли.

Мы можем не знать ответов на вопросы о личном тождестве. Но, с моей точки зрения, частью самого понятия личности является то, что ответы на подобные вопросы существуют, хотя они, возможно, выходят за границы нашего познания. Важно, что тезис о том, что личность x есть то же существо, что и y , является либо истинным, либо ложным. Понятие ответственности предполагает тождество: вы ответственны – релевантным образом от первого лица – за какую-то мысль или поступок в том случае, если вы то существо, у которого была эта мысль или которое совершило данный поступок.

Все мои аргументы будут иметь вид *reductio ad absurdum*: я допускаю, что компьютеры или роботы могут быть личностями, а затем доказываю, что некоторые соображения, связанные с личным тождеством, судя по всему, приводят к абсурду. Вследствие этого я заключаю, что допущение о том, что компьютеры или роботы могут быть личностями, ложно. Главный прием будет состоять в том, что я буду задавать вопрос, связанный с личным тождеством, допуская, что компьютеры или роботы могут быть личностями (задачи этой статьи не требуют различения между компьютерами и роботами), а затем доказывать, что в случае робо-личностей ответ на этот вопрос, судя по всему, не может быть получен. Поскольку, если бы роботы были подлинными личностями, вопрос *имел бы* ответ, то из этого следует, что роботы, вероятно, *не* являются подлинными личностями.

Аргумент А: выключатели питания

Допустим, что Робби – робо-личность и что я выключаю Робби. Существует ли он в выключенном состоянии? Иначе говоря, является ли Робби той же личностью, что и выключенный робот? Я буду доказывать, что ответ и *да*, и *нет*. Но поскольку

ответ *не может* состоять в *да* и *нет* одновременно, мы должны отвергнуть допущение, согласно которому возможно существование робо-личности.

Итак, вначале я хочу показать, что после выключения Робби все еще существует.

Аргумент A1a: Робби – это артефакт, вроде пылесоса или машины. Эти артефакты уж точно сохраняют существование, когда их выключают, а значит, сохраняет свое существование и Робби.

Примечание. Этот аргумент, несмотря на всю свою правдоподобность, убедит не всех. Кто-то может подумать, что существенным компонентом Робби является его программное наполнение, и в этом плане он отличается от таких артефактов, как пылесос или машина, хотя ввиду того, что пылесосы и машины становятся все более сложными, это возражение теряет силу. В частности, аргумент A1a не убедит тех, для кого связь между Робби как робо-личностью и физическим артефактом не сводится к тому, что Робби есть физический артефакт. Кто-то может сказать в качестве альтернативы, что Робби конституирован этим артефактом и неким образом может быть отождествлен с функционированием программ, исполняемых на этом артефакте. Если Робби выключают, то эти программы больше не исполняются, и, соответственно, Робби больше не существует.

Аргумент A1b: чтобы быть личностью, некто не обязан актуально мыслить и действовать. В противном случае мы переставали бы быть личностями во время глубокого сна. Все, что нужно, так это способность, согласно одним философам, любая, согласно другим, хорошо развитая¹ – мыслить и действовать. Но когда Робби выключен, он совершенно точно обладает хорошо развитой способностью мыслить и действовать. Он лишь не может проявить эту способность до тех пор, пока кто-нибудь не включит его. Состояние выключенности подобно скорее сну, чем несуществованию.

Аргумент A1c: некоторые думают, что невозможно существовать, потом не существовать, а затем опять существовать. Если это верно, то после выключения Робби все еще существует, так как ясно, что он существует как перед выключением, так и после включения.

Примечание: одна из причин, по которым многие не согласятся с этим аргументом, состоит в том, что, если вы отдаете свои часы в ремонт, их могут разобрать на части и, когда они разобраны на части, сами часы не существуют – существуют только их части. Но

затем, после того, как части вновь собраны вместе, у вас опять оказываются те же самые часы. Поэтому, согласно этим мыслителям, временный провал в существовании является вполне возможным.

Аргумент A1d: для сбережения энергии компьютер может сам выключаться до истечения времени на таймере или активации сенсора, что при необходимости вновь приведет к включению компьютера в более позднее время. («Standby mode» – что-то вроде этого). Допустим, что Робби именно так выключается на секунду, с таймером, включающим его через секунду. И очень правдоподобным выглядит утверждение, что Робби существует в эту секунду. А теперь представим, что вместо внутреннего таймера к поверхности Робби резинками привязан будильник, так что, когда выключатель у Робби поставлен в положение «выключено», будильник переходит в режим, при котором он зазвонит через час, и, когда он зазвонит через час, он переместит выключатель Робби на «включено». И ясно, что физическое положение таймера – вне, а не внутри – не имеет значения.

Но, быть может, то, внешний таймер или внутренний, все же имеет значение вследствие следующего обстоятельства. Возможно, внешний таймер в действительности не является частью робота. Хотя было бы странным, если бы нечто, прикрепленное резинками, не было частью робота, тогда как нечто, приваренное к нему, было. Так что это не выход. Вынесенность таймера не имеет значения, и поэтому Робби продолжает существовать, даже если он выключен будильником, так же как он продолжил бы существовать, будучи выключен внутренним таймером.

Предположим, однако, что, пока Робби выключен, я на полчаса отсоединяю будильник. Действительно ли я прекратил существование Робби на полчаса, отсоединив будильник? И в любом случае почему имеет значение, какая инстанция вновь включает Робби, будь то будильник сам по себе, или я плюс будильник (если я забираю и возвращаю будильник), или же только я сам? Кажется, что либо во всех этих случаях Робби существует в выключенном состоянии, либо он не существует ни в одном из них. Поскольку в случае, когда будильник надежно прикреплен, Робби существует в выключенном состоянии, он существует в выключенном состоянии во всех этих случаях. Следовательно, он существует, когда я выключаю его с намерением вновь его включить.

Хотя против некоторых из этих аргументов можно привести возражения, думаю, очень многое говорит в пользу положительного ответа на вопрос о существовании Робби в выключенном состоянии.

Но многое говорит и в пользу отрицательного ответа.

Аргумент А2а: согласно нашим допущениям, Робби – личность без души (мы могли бы предположить, что при изготовлении Робби появляется душа, но насколько это правдоподобно?). Только личность, наделенная душой, может существовать, не будучи живой, хотя даже такая возможность не является бесспорной. Но Робби не является живым в выключенном состоянии: жизнь требует деятельного функционирования. Так что если Робби таков, каковыми были бы мы, если бы мы были личностями без души, то Робби не существует в выключенном состоянии.

Аргумент А2b: задумаемся над тем, что могло бы физически означать «выключение» Робби. Один из способов сделать это – нажать выключатель, рассоединяющий электрическую связь между батареей и остальной частью робота. Но мне кажется, что ответ на вопрос о том, будет ли Робби существовать при выключении, не должен зависеть от того, как именно происходит выключение. У моего сына есть игрушечная машинка на батарее, выключить которую можно, физически убрав батарею из гнезда. Мы можем представить, что выключатель Робби работает именно таким образом. Но очевидно, что батарея является важнейшей частью Робби. Без этой важнейшей части Робби не существует, точно так же, как мы бы не существовали без сердца, если только мы не обладаем душой. Поэтому, если его выключение происходит путем изъятия батареи, он не существует в выключенном состоянии. И не должно иметь значения, как именно мы выключаем его, так что вне зависимости от того, как мы выключаем его, он не существует, когда выключен.

Но, быть может, при выключении Робби сохраняются его воспоминания, поскольку они записаны в такой памяти, которая не требует электричества. Могли бы мы в таком случае сказать, что Робби выживает после выключения, даже и утрачивая свою важнейшую часть? Нет. Наши воспоминания, судя по всему, записаны в мозге, но мы умираем сразу после прекращения нашего функционирования, хотя вполне вероятно, что в течение нескольких минут – а может, и дольше – наши воспоминания все еще могли бы быть восстановлены из их следов в мозге, если бы мы обладали

соответствующей технологией. Существование записи воспоминаний не означает продолжение жизни, и подобным образом существование подобной записи не означает, что Робби продолжает свое существование.

Допустим, однако, что вы не убеждены этим. Допустим, вы считаете, что Робби существует до тех пор, пока существует запись его воспоминаний. Хорошо, тогда вообразим другой мысленный эксперимент: все воспоминания Робби распечатаны крошечным шрифтом на огромном листе бумаги. Затем, когда Робби находится в выключенном состоянии, электронная копия этих воспоминаний разрушается. Когда мы вновь включаем его, воспоминания опять вводятся в него с этого листа бумаги, возможно, человеком, возможно, натренированной обезьяной, а возможно, электронным сканером, читающим этот лист. Тогда запись воспоминаний Робби продолжает существовать после его выключения и изъятия его батареи. Кажется очевидным, что в этом случае Робби не существует при изъятии батареи, несмотря на существование распечатанной записи его воспоминаний. Но между распечатанной записью и записью на диске не должно быть метафизического различия, а это означает, что он не существует и тогда, когда его воспоминания сохраняются на диске.

Но, возможно, вы думаете, что изъятие батареи не является достаточным для прекращения существования Робби. Хорошо, давайте будем убирать и другие части, одну за другой. В конце концов Робби не существует, остается лишь стол с множеством частей. Но в какой момент он прекращает существовать? После изъятия батареи уже нет никакой четкой линии. Изъятие батареи – вполне четкая линия: после этого Робби не функционирует, не живет в любом смысле слова. Но после изъятия батареи четких линий такого рода больше не остается. Поскольку прекращение существования – четкая линия, устранение батареи прекращает существование Робби.

Итак, многое говорит как в пользу положительного ответа так и отрицательного ответа. Мы могли бы выбрать положительный ответ. Но тогда против нас были бы аргументы в пользу отрицательного ответа. Или мы могли бы выбрать отрицательный ответ. Но тогда против нас были бы аргументы в пользу положительного ответа. Правильное решение состоит в том, чтобы отвергнуть предпосылку, на которой был основан данный вопрос, а именно о возможности существования робо-личности.

В случае робота ответ на вопрос, существует ли он после выключения, дается общественным соглашением, а не объективным фактом. В случае личности ответ на вопрос, существует ли эта личность в данное время, сопряжен с объективным фактом, хотя возможно, что в некоторых случаях, таких как случай смерти мозга, этот факт трудно установить. Соответственно, роботы – не личности.

Сколько здесь электронных личностей?

Когда мы имеем дело с личностями, вопрос: «Сколько здесь разных личностей?» – должен иметь смысл при соответствующих смыслах слова «здесь» («здесь» не обязано быть физическим – оно может обозначать и контекст).

Когда этот вопрос задается по поводу электронных личностей, есть два основных пути, на которых можно попытаться ответить на него. Первый состоит в том, чтобы скоррелировать личности с компьютерной аппаратурой. Некоторые из аргументов в предыдущем разделе были основаны на представлении такого рода. Согласно аппаратной точке зрения, если имеется три разумных компьютера, то перед нами три личности, даже если один из этих компьютеров многозадачен и выполняет несколько интеллектуальных программ, каждая из которых взаимодействует с пользователем – в каждом случае с другим – через свое окно. Второй путь – сосредоточиться на программном наполнении и коррелировать личности не с компьютерной аппаратурой, а с потоками вычислений. Соответственно, единственный компьютер может быть «населен» дюжиной разумных личностей, каждая из которых конституируется отдельно протекающим процессом. Я буду доказывать, что ни один из подходов не позволяет дать удовлетворительный ответ на вопрос «сколько».

Аппаратный подход

При аппаратном подходе трудный вопрос заключается в том, как сосчитать компьютерную аппаратуру. К примеру, я пишу эту статью на ноутбуке с двоядерным процессором. Один это образец компьютерной аппаратуры или два? Двоядерный процессор – это, по сути, два процессора в одной упаковке. Пока один из них может

обрабатывать мой ввод статьи, другой может вести проверку на вирусы. И все же обычному пользователю этот ноутбук представляется одним компьютером, и Microsoft рассматривает его в качестве такового (вам нужно покупать одну лицензию Windows для него).

До некоторой степени два наших полушария мозга могут работать подобно двухядерному процессору. Но мозг точно есть вычислительная машинерия в единственном числе – актуально мы не являемся двумя личностями, если не принимать во внимание случаи пациентов с рассеченным мозгом. Поэтому, если мы подсчитываем электронные личности, считая единицы вычислительной машинерии, мы должны счесть мой ноутбук одной такой единицей.

Но как в таком случае различить один ноутбук с двумя процессорами и два ноутбука с одним процессором каждый? Физическое условие – два ноутбука должны быть в разных пластмассовых коробках – совершенно точно не работает. Если я вытащу внутренности двух ноутбуков и помещу их в одну коробку, они по-прежнему будут *двумя* ноутбуками, даже если я склеил их! (Сиамские близнецы – две личности). Не могу я сказать и что один ноутбук есть только там, где один экран и одна клавиатура. В конце концов нетрудно подсоединить второй экран и вторую клавиатуру.

Подобные физические критерии очевидным образом не имеют отношения к делу. Если что-то и делает ноутбук одним компьютером, так это то, что он функционирует как некое целое. У него может быть два процессора, но они работают вместе, хорошо скоординированным образом. Но эта координация связана с программным наполнением, а не с аппаратной частью. В конце концов, я могу подсоединить два компьютера к Интернету и при использовании надлежащих программ, установленных на них, работать с ними как с кластером, функционирующим как один большой компьютер. Так что одной единицей вычислительной машинерии мой ноутбук делает не какая-либо физическая взаимосвязанность.

Если мы используем аппаратные критерии для подсчета электронных личностей, мы сбиваемся с пути. Кроме того, не существует точных дистинкций, которые можно провести между «одним компьютером» и «двумя компьютерами».

На вопрос, сколько здесь компьютеров, на мой взгляд, нельзя дать универсальный ответ. Считаем ли мы два склеенных ноутбука за один более сложный компьютер или мы считаем их двумя индивидуальными компьютерами? Та же самая проблема возникает

и с другими артефактами. Допустим, я взял три стула и привязал их друг к другу, сторона к стороне. Получил ли я новую единицу мебели – скамейку с двенадцатью ножками – или у меня попрежнему три единицы мебели?

Думаю, что по сути объективно не имеет значения, что мы скажем. Ответ – дело *общественного соглашения*. Здесь нет объективного факта, который мог бы быть открыт в результате метафизического исследования стульев или ноутбуков. Это *наше дело – решить*, считаем ли мы набор из трех стульев, связанных вместе, за единицу мебели или за три единицы (или даже четыре). Конечно, ответ может иметь значение, скажем, *в юридических целях*. Если у меня есть страховка, покрывающая только один компьютер, а потом два склеенных ноутбука портятся, то возникает *юридический* вопрос, могу ли я требовать возмещение всех потерь или лишь их половины. Но ответ на него устанавливается скорее в судебном порядке или лингвистическим соглашением, а не с помощью объективных фактов.

С личностями не так. Вопрос о том, сколько здесь личностей, две личности или одна, имеет объективный ответ, хотя иногда мы можем и не быть в состоянии найти этот ответ. Поэтому, если аппаратный подход к подсчету электронных личностей верен, роботы не могут быть личностями. Ведь если бы они были личностями, имелись бы объективные ответы на вопрос об их количестве. Но объективных ответов на подобные вопросы об электронных личностях нет, по крайней мере при аппаратном подходе.

Программный подход

Программный подход более перспективен. Если я запускаю одну интеллектуальную программу на одном процессорном ядре, другую – на другом ядре, я получаю две электронные личности, но даже если я запускаю их на одном ядре, личностей все равно две. С другой стороны, если я запускаю одну интеллектуальную программу параллельным образом на нескольких процессорах и даже когда каждый компьютер делает свою часть общей вычислительной задачи, тогда у меня только одна личность, связывающая множество компьютеров. Этот подход перспективен, так как он отвечает представлениям тех, кто верит в возможность искусственного интеллекта, о том, что для личности имеет значение не физический субстрат, а вычислительный процесс.

Однако программный подход к подсчету личностей тоже сталкивается с трудностями. Одна из них состоит в том, что если применить его к *нам*, то может оказаться, что человек с множественными личностными характеристиками в буквальном смысле не есть одна личность, ведь у него не один поток вычислений. Хотя, быть может, вы не считаете это абсурдным, или, возможно, вы полагаете, что этот подход применим только к электронным личностям, но не к нам.

Вторая трудность в том, что иногда непросто подсчитать вычислительные потоки. Допустим, я хочу высчитать положение планет через 10000 лет, причем хочу быть действительно уверен в результате. Поэтому я беру одиннадцать компьютеров с одинаковыми аппаратными характеристиками. Далее, один из этих компьютеров посылает каждому из оставшейся десятки задачу высчитать положение планет через 10000 лет, исходя из законов физики и их нынешних положений, запуская на каждом из них одну и ту же программу. Координирующий компьютер затем проводит проверки, чтобы убедиться, что состояние памяти каждого из десяти компьютеров не отличается в данное время от состояния других. Как только состояние памяти одного из десяти компьютеров отклоняется от других, координирующий компьютер изменяет состояние девианта с тем, чтобы оно соответствовало остальным (если отклонения одновременно происходят во множественном числе, координирующий компьютер, возможно, будет сходиться с ума и все взрывать или, возможно, подгонять меньшинство под большинство).

Должен ли я рассматривать эту ситуацию так, будто здесь имеется десять потоков вычислений положений планет? Или, может быть, одиннадцать (десять индивидуальных плюс целое, состоящее из координатора и десяти подчиненных инстанций)? Но десять вычислительных потоков в высокой степени зависят друг от друга. Координирующий компьютер обеспечивает то, что, как только происходит какое-либо отклонение, он отменяет его. Если единство вычислительного потока определяется взаимной зависимостью, то, я думаю, правильным будет сказать, что в данном случае мы имеем дело только лишь с одним вычислительным потоком.

Теперь вообразим разновидность этой гипотезы для *интеллектуальных* программ (для вычисления положений планет не требуется *интеллекта*, нужна лишь большая работа с вычисления-

ми). У нас имеется десять интеллектуальных программ, т.е. десять компьютеров, исполняющих некую интеллектуальную программу. И у нас есть одиннадцатый компьютер, он не наделен интеллектом в силу простоты его задачи, который вводит в них одни и те же данные и следит за их работой. Как только один из этих десяти отклоняется от других, он возвращается к тому же состоянию, что и у других. Но допустим, что *фактически* отклонений не происходит. И, думаю, в данном случае мы можем выдвинуть серьезные основания как в пользу гипотезы, что имеем дело с десятью интеллектуальными программами, каждая из которых выполняется на одном компьютере, так и в пользу гипотезы, что у нас есть *одна* интеллектуальная программа, исполняемая в системе из одиннадцати компьютеров.

Вначале я попробую доказать, что у нас имеется десять интеллектуальных программ. Предположим, что фактически ни один из десяти компьютеров не отклоняется от других – никаких сбоев не происходит. Тот факт, что они всегда думают об одном и том же, не делает их одной и той же личностью. В конце концов, вполне возможно, хотя и маловероятно, что два человека всегда будут думать одно и то же – вообразите себя и одинакового с вами близнеца на планете, в точности такой, как наша, где все такое же, как и здесь. Почему существование координирующего компьютера делает их всех одной личностью, если этот координирующий компьютер в действительности ничего с ними не делает – он лишь следит за отклонениями, но если отклонений нет, что и имеет место согласно выдвинутому нами предположению, он ничего не делает. Допустим, у вас есть два одинаковых с вами близнеца, всегда думающих то же, что и вы. Если Большой брат наблюдает за всеми тремя и в случае расхождений принуждает мысли каждого соответствовать мыслям большинства и взрывает вас, если большинства вообще нет, это еще не делает этих тройняшек единым индивидом, по крайней мере тогда, когда ваше всеобщее согласие оказывается лишь делом случая.

С другой стороны, кажется очевидным, что в целом мы имеем дело с одной вычислительной системой, составленной из одиннадцати подчиненных частей. Эта единая вычислительная система исполняет некую интеллектуальную программу с тем добавочным моментом, что эта последняя противодействует аппаратным сбоям, поскольку отклонения аннулируются.

Поэтому возможно, правильный взгляд на ситуацию состоит в том, что мы имеем одиннадцать личностей. Одна из них есть система в целом, исполняемая на агрегате из одиннадцати компьютеров, и тогда тут есть десять личностей-компонентов². Так что у нас имеется одна личность, включающая в качестве своих частей еще десять личностей. Само по себе это, возможно, не является абсурдным³.

Но абсурдным кажется то, что в результате простого внедрения координатора, который фактически ничего не делает, потому что делать нечего, создается новая личность. Допустим, что вы и два идентичных вам близнеца думаете одно и то же. Затем появляется неразумный компьютер, задача которого состоит в том, чтобы гарантировать, что ваши мысли и мысли ваших близнецов никогда не будут расходиться. Как только возникнет расхождение, компьютер устранил его. Но фактически ваши мысли никогда *не* расходятся. Так что *фактически* этот компьютер ни на что не влияет. И все же вследствие этого возникает четвертая личность, если мы примем ту точку зрения, что в компьютерном случае речь идет об одиннадцати личностях. Это представляется абсурдным.

Более того, возможно, я даже не нуждаюсь в координирующем компьютере, чтобы получить проблемные результаты. Возьмем десять компьютеров, запустим десять различных копий одной и той же программы и введем в них одинаковые данные. Мы можем мыслить дело так, что эти компьютеры более надежным образом вместе выполняют одну программу, просто рассматривать их в качестве одной инстанции: как только получаем данные на выходе, мы просто принимаем данные, выдаваемые большинством (обычно выходные данные будут одинаковыми). Но влияет ли то, как мы мыслим некий набор личностей, на то, сколько их? Наверняка нет.

Думаю, что и при программном взгляде ответ на вопрос о том, сколько именно выполняется программ, определяется нашим субъективным решением относительно того, как мы хотим рассматривать ситуацию: хотим ли мы думать о системе, выполняющей одну программу, или о нескольких системах, выполняющих несколько копий программ, или, может быть, как-то еще. Опять же я сомневаюсь, что на вопрос о количестве интеллектуальных программ здесь можно было бы дать объективный ответ. Но если такого ответа нет, то программы не являются личностями, поскольку если речь идет о личностях, то на вопрос «сколько?» можно дать объективный ответ.

И все же программный взгляд представляется более продуктивным, чем аппаратный. Поэтому при рассмотрении следующего вопроса о тождестве я буду принимать во внимание только программный взгляд.

Тождество во времени

Я могу взять какую-нибудь программу, выполняемую на одном компьютере, записать всю память этого компьютера на диск, стереть его память, вставить диск в другой компьютер, восстановить данные с диска в память этого компьютера и уже здесь продолжить выполнение этой программы. Согласно программному взгляду на природу электронных личностей, если данная программа конституирует личность, то эта личность должна пережить подобный перенос: ведь в конце концов этот вычислительный поток продолжается.

Один из возможных вопросов состоит в том, существует ли гипотетическая электронная личность, когда программа не выполняется и когда все, что мы имеем, — запись памяти на диске. Мы задавали этот вопрос, когда размышляли о том, существует ли Робби в выключенном состоянии. Не думаю, что этот вопрос ведет к проблемам для сторонника возможности электронных личностей. Абсурдно ведь предполагать, что бездвижный диск или даже информация на нем могут быть личностью. С другой стороны, в чем реальное отличие случая, когда данные временно находятся на диске, от случая обычного выполнения компьютерной программы? В конце концов, при выполнении программы компьютер время от времени просто удерживает ее в памяти, занимаясь при этом чем-то другим. Поэтому если диск или данные на нем не являются личностью, то электронные личности существуют только тогда, когда компьютер выполняет какие-то операции с конституирующими их программами. Но если это так, то по аналогии представляется, что при временной остановке моей ментальной деятельности я должен был бы утрачивать существование, что кажется неверным.

Но я хочу сосредоточиться на другом наборе вопросов, самом обычном для теории личного тождества. Назовем электронную личность, имевшуюся до записывания памяти, «Робби». Допустим, в действительности я делаю две копии записи памяти, а

затем одновременно устанавливаю их на два компьютера. Куда же отправляется Робби? Обитает ли он теперь в обоих компьютерах? Это кажется абсурдным. В конце концов, два этих компьютера могут теперь получать различные данные на входе, и поэтому могут делать разные вещи в одно и то же время. Должна ли программа, выполняемая на одном компьютере, пугаться, когда программа, выполняемая на другом компьютере, сталкивается с перспективой боли (если компьютеры могут быть интеллектуальными, они могут чувствовать боль)? Наверняка нет.

Или Робби обитает только в одном из компьютеров? Но в каком? В конце концов, данные были загружены в них одновременно. И вновь кажется, что на этот вопрос не может быть получен ответ.

Или, быть может, Робби вообще не обитает ни в одном из компьютеров? Но из этого следует, что, если данные Робби восстановлены только на одном компьютере, он продолжает существовать, но если они восстановлены на двух, то он прекращает существование. Это тоже кажется очень странным. Предположим, что после загрузки данных на диск копия этого диска увозится на космическом корабле на далекую звезду. Почему вопрос о том, существует ли Робби на Земле, должен быть соотнесен с тем, что происходит с копией диска на космическом корабле? И тем не менее, если данные на корабле восстанавливаются в то же время, что и на Земле, то, по этой гипотезе, Робби прекращает существовать, хотя если диск восстанавливается только на Земле, он продолжает существовать там.

Так что в этом мысленном эксперименте не получается дать хороший ответ на вопрос, где продолжает существовать Робби и продолжает ли вообще он существовать. Но в любой реальной ситуации, когда мы имеем дело с личностями, объективным фактом должно быть то, сохраняет ли существование личность или же нет.

Ну а что же с человеческими личностями?

В приведенных выше аргументах, между тем, есть существенно ослабляющий их момент. В этих аргументах я предполагал, что некоторые вопросы о личном тождестве не имеют ответов в случае электронных личностей. Но относительно человеческих личностей мы можем задавать совершенно параллельные вопросы.

Параллельно вопросу о том, продолжает ли Робби существовать в выключенном состоянии, мы можем спросить, продолжают ли люди существовать в состоянии комы. Параллельно вопросу о количестве электронных личностей мы можем спросить о количестве человеческих личностей – подумайте, к примеру, о сиамских близнецах как о способе сделать этот вопрос проблематичным. И параллельно вопросу, восстановлены ли данные Робби на двух компьютерах, мы можем представить фантастический мысленный эксперимент, при котором мой мозг разделен пополам, и две его половинки помещены в разные тела – где я окажусь и окажусь ли где-либо?

Я предполагал, что в случае электронных личностей ответ на эти вопросы не может быть получен. Но тогда как можно ответить на них, когда речь идет о людях? Здесь я должен отметить скрытое допущение, имевшееся в моих предыдущих аргументах. Я допускал, что в электронных личностях нет ничего, кроме аппаратной и программной части или данных, и что помимо этого там не было никакой дополнительной метафизической реальности. Поэтому, если мы собирались найти ответ на вопрос, продолжает ли Робби существовать в замершем состоянии, этот ответ должен был зависеть только от аппаратной и программной части – больше тут ничего нет. А аппаратная и программная части не позволяют ответить на этот вопрос.

Но то же самое можно сказать и о людях. Если мы сводимся к куче молекул и данных, закодированных в них, то вопросы о личном тождестве не всегда имеют объективные ответы. Если эти вопросы должны иметь объективные ответы, в нас должно быть нечто *большее*, нежели молекулы и данные. Чем же может быть это «большее», делающее ответы возможными? Его традиционное имя – «душа».

Но даже допуская душу, мы не знаем, в чем *состоит* ответ на некоторые из этих вопросов. Если мой мозг разбит напополам, куда я отправляюсь? Конечно, если у меня есть душа, я могу сказать, что этот вопрос неправильно поставлен. Вопросы «что если» имеют смысл только при уточнении достаточного количества информации. Вопрос: «В какой комнате я окажусь, если вы переместите третью часть человеческого существа из одной комнаты в другую?» – не имеет ответа, поскольку в нем не уточнено достаточного количества информации. Чтобы ответить на этот вопрос, надо знать, буду ли я находиться в той трети, которая перемеща-

ется, или в двух третях, которые остаются. Подобным образом вопрос: «Если мой мозг разбит пополам, куда я отправлюсь?» – не имеет ответа без дальнейшего уточнения, с какой частью мозга идет моя душа или, возможно, что она не идет ни с какой частью. Я отправлюсь туда, куда пойдет моя душа⁴.

Однако в случае электронных личностей при описании нами того, что случается с аппаратной и программной частью, мы в известном смысле описываем *все*, что имеет отношение к делу, и поэтому должны быть в состоянии получить ответы. Если допустить, что электронные личности исчерпываются аппаратной частью и программами, заданный вопрос *является* достаточно точным при условии, что мы привели факты относительно того, что происходит с аппаратной частью и программами, как это было в моем примере, где данные Робби записаны на диск и восстановлены на двух компьютерах. И все же, хотя вопрос достаточно точен, на него нет ответа.

Если это так, то компьютеры и роботы не могут быть личностями, за исключением того, когда каким-то образом в них есть что-то помимо аппаратной части и программ, т.е. если только компьютеры и роботы имеют души. Но это показалось бы невероятным.

Примечания

- ¹ Интересно, что от этого различения может зависеть вопрос о допустимости абортов. Так, Мэри Энн Уоррен утверждала, что личностность требует *развитой* рациональной способности, которой нет у зародышей, и поэтому зародыши не личности. Другие, однако, считают, что простого обладания рациональной способностью, развитой или нет, достаточно для личностности. Если так, то зародыши – личности, поскольку у них очевидно есть имплицитная рациональность.
- ² Координирующий компьютер не считается личностью, поскольку он не наделен интеллектом – он лишь автоматически отменяет функциональные отклонения.
- ³ Или является? Быть может, из этого следовало бы, что каждый из нас есть личность, включающая в качестве своих частей две личности – по одной на каждое полушарие?
- ⁴ Именно в этом, по сути, состоит аргумент Ричарда Суинберна в пользу существования души: только если у нас есть души, на определенные вопросы можно получить ответы.

Р. Суинберн

Субстанциальный дуализм*

В этой статье я пытаюсь защитить точку зрения, согласно которой каждый из нас на Земле состоит из двух частей – физическое тело и нефизической души.

Я начну с определения некоторых технических терминов. Я определяю субстанцию как вещь, компонент мира. Таким образом, столы, звезды и личности – субстанции. Я определяю свойство как характеристику единичной субстанции (вроде желтизны или двухфунтового веса) или как отношение между субстанциями (вроде «выше чем» или «находящееся между»). Под событием я понимаю реализацию свойства в какой-либо конкретной субстанции или субстанциях в определенное время (к примеру, «этот галстук является коричневым в 4 часа дня 4 июня 2006 г.» или «в настоящее время Бирмингем расположен между Манчестером и Лондоном»). Свойство субстанции существенно, если необходимо, чтобы субстанция не существовала без этого свойства. Так, существенным свойством моего стола является то, что он занимает пространство: он не мог бы продолжать свое существова-

* Чисто ментальная субстанция такого рода может случайным образом, т. е. несущественно, быть наделена также физическими свойствами и, следовательно, случайно может иметь физические субстанции в качестве своих частей. То есть она может обретать или терять такие физические свойства или части, не прекращая своего существования. *Ред.:* трудно, однако, понять, каким образом физические субстанции могут иметь в качестве своих частей «чисто ментальная субстанция».

ние, не занимая при этом никакого места. История мира исчерпывается всеми происходящими событиями. Некая субстанция существует (т. е. обладает существенными свойствами) какое-то время, то обретает какое-то несущественное свойство, то теряет это свойство, то вступает в определенное отношение к другой субстанции, то утрачивает это отношение, а затем прекращает свое существование. Эта история включает, к примеру, и существование данного стола в течение какого-то времени, вначале в качестве коричневого, потом перекрашенного в красный цвет, то стоящего в шести метрах от этой стены, то лишь в трех метрах от нее, и так далее до тех пор, пока он не перестает существовать. Если бы вы знали все случившиеся события, т. е. в каких субстанциях и когда были реализованы те или иные свойства, то вы знали бы всю историю мира.

Под ментальным я буду понимать такое свойство, к реализации которого субстанция, в которой оно реализовано, с необходимостью имеет привилегированный доступ во всех случаях его реализации, под физическим – свойство, к реализации которого соответствующая субстанция с необходимостью не имеет привилегированного доступа в любом из случаев его реализации. Некто имеет привилегированный доступ к тому, реализовано ли в нем свойство P в том смысле, что – допуская, что он знает, каково это обладать P (т. е. имеет понятие о P) – какими бы путями другие ни могли удостовериться в том, реализовано ли в нем свойство P , логически возможно, что он может воспользоваться ими, но при этом у него есть и другой путь (через переживание этого свойства), относительно которого не является логически возможным, чтобы другие смогли воспользоваться им. Чисто ментальное свойство в таком случае может быть определено как такое, реализация которого не влечет реализации какого-то физического свойства. Под ментальным событием я буду понимать событие, к которому имеет привилегированный доступ вовлеченная в его протекание субстанция, под физическим – событие, к которому нет такого доступа; под чистым же ментальным событием – событие, которое не влечет протекания какого-либо физического события. Ментальные события, как правило, предполагают реализацию ментальных свойств, чистые ментальные события, как пра-

вило, предполагают реализацию только чистых ментальных свойств, тогда как физические события, как правило, предполагают реализацию только физических свойств¹.

Очевидно – очевидней, чем что-либо другое, – что ментальные события действительно существуют и что их существование предполагает реализацию ментальных свойств, как мы знаем из собственного опыта. Они включают наши восприятия (мое видение этого стола) и преднамеренные действия (мое преднамеренное перемещение стола). Другие могут установить, что именно я скорее всего вижу или делаю преднамеренно, изучая мое поведение и мозг. Но у меня самого есть способ узнать о том, что я вижу или преднамеренно делаю, – способ, отличный от тех, что доступны даже самым лучшим знатокам моего поведения или мозга: я действительно переживаю восприятие и преднамеренное действие. Ни одно из только что упомянутых мною двух событий не является чистым ментальным, так как каждое из них включает в себя физический компонент. Мое видение стола, как и его перемещение мною, предполагает, что он существует. Но каждое из этих ментальных событий также включает в качестве компонента чистое ментальное событие – мою убежденность в том, что передо мной находится стол и мое усилие передвинуть его. Наша ментальная жизнь складывается из последовательности чистых ментальных событий. Они включают цветовую схему моего зрительного поля, боли и радости, убеждения, мысли и чувства, а также намерения, которые я пытаюсь осуществить при помощи своего тела или каким-то иным способом. Моя вчерашняя полуденная боль, красное пятно в поле моего зрения, мысль о ланче или мое намерение посетить Лондон – все это такие вещи, что если другие люди могут узнать о них каким-то методом, то и я могу узнать о них, пользуясь тем же методом. Другие могут узнать о моей боли и о моих мыслях, изучая мое поведение и, возможно, также изучая мой мозг. Но и я могу изучать свое поведение: посмотреть фильм о самом себе, изучать свой мозг посредством системы зеркал и микроскопов так же, как это может сделать кто-то другой. Но, разумеется, я могу узнать о своей боли, мыслях и тому подобных вещах и иным способом, недоступным даже лучшему знатоку моего поведения или мозга: актуально переживая их. При этом события, о которых только что шла речь, не содержат других событий, к которым име-

ется публичный доступ. Следовательно, они должны быть отличны от событий в мозге или от любых других телесных событий. Марсианин, оказавшийся на Земле, поймавший человека и исследующий его мозг, мог бы получить сведения обо всем, что происходит в его мозге, но при этом интересоваться: «Действительно ли этот человек что-то чувствует, когда я отдавливаю ему ногу?». Существование боли, остаточных образов, мыслей и намерений – дополнительный факт за пределами событий в мозге. Зная только о физических событиях, вы уж точно не знаете всей истории мира.

Утверждая это, я, конечно, не отрицаю того, что большинство моих чистых ментальных событий вызваны событиями в моем мозге. Ясно, что большинство пассивных ментальных событий, которые происходят с нами: ощущений, мыслей, убеждений и желаний – по крайней мере отчасти вызвано событиями в мозгу, которые в свою очередь нередко порождаются другими телесными событиями. К примеру, зубная боль вызывается неким событием в мозге, которое вызвано разрушением зуба. Но вполне вероятно то, что некоторые ментальные события по крайней мере отчасти вызываются другими ментальными событиями: так, не лишено оснований, что мысль о том, что решение некоей математической проблемы состоит в том-то и том-то, нередко вызывается мыслями об истинности других математических положений. И очевидным кажется то, что телесные движения зачастую вызываются (через события в мозге) ментальными событиями: когда я закрываю книгу, то причиной этого, как правило, оказывается мое желание закончить работу.

Чтобы знать всю историю мира, надо знать не только то, какие свойства были реализованы, но и в каких субстанциях они были реализованы, кто именно испытывал зубную боль или имел определенную мысль. Я определяю ментальную субстанцию как субстанцию, к существованию которой эта [духовная индивидуальная] субстанция с необходимостью имеет привилегированный доступ, а физическую – как такую, к существованию которой эта субстанция не имеет привилегированного доступа, т.е. как общедоступную субстанцию. Поскольку обладание привилегированным доступом к чему-либо само является ментальным свойством и некто, обладающий любым другим ментальным свойством, обладает и этим свойством, ментальные субстанции – это именно

такие, для которых существенны какие-то ментальные свойства. Чистую же ментальную субстанцию мы можем определить как субстанцию без физических частей и как такую, для которой существенны только чистые ментальные свойства (вместе с любыми другими свойствами, у которых предполагается обладание чистыми ментальными свойствами)². Далее. Я и мои слушатели – люди, личности особого рода. Личность не могла бы существовать, не обладая способностью к ментальной жизни (способностью иметь ощущения, мысли и т. п.), и обладание такой способностью само является ментальным свойством (свойством, к реализации которого в субъекте она имеет привилегированный доступ). Поэтому личности – это ментальные субстанции, хотя то, что было сказано на этот счет ранее, не исключает, что они могут нуждаться не только в ментальном свойстве, но и в каких-то физических свойствах или частях (к примеру, в теле), чтобы существовать. Позже я попытаюсь показать, что мы являемся не только ментальными, но и чистыми ментальными субстанциями. Это означает не то, что у нас нет тел, а лишь то, что они не нужны нам для существования.

Но что делает субстанцию той же, что и существовавшая ранее? Что делает этот стол тем же столом, который был здесь на прошлой неделе? Во-первых, обе субстанции должны относиться к одному виду. Этот стол может быть той же субстанцией, что и та, что существовала на прошлой неделе, лишь если она тоже была столом. Эта личность может быть тождественна другой только в том случае, если обе они личности. Во-вторых (в зависимости от того, о каких субстанциях идет речь), они должны иметь те же или большинство тех же частей, или же части, полученные в результате постепенной замены предшествующих. Сами части – это тоже субстанции. Различные виды субстанций принадлежат к различным родам (более широким), таким как артефакты (вещи вроде столов, созданные людьми), организмы (растения и животные), элементы (вещи, лишенные частей) и – в терминологии философов – мереологические сочетания (скопления материи). Для субстанций различных родов должно сохраняться различное количество частей, чтобы субстанция оставалась той же. Артефакты должны сохранять большинство тех же частей; чтобы мой стол оставался тем же, что и стол, находившийся в моем кабинете на прошлой неделе, большинство частей, из которых он

состоит, должны остаться теми же. Организмы, такие как растения, могут в течение времени заменять все части, но эта замена должна быть постепенной: сначала одна часть, потом другая, и новые части должны играть приблизительно те же роли в организме, что и предыдущие. На другом полюсе – «элементарные» субстанции, которые не состоят из отделимых друг от друга частей и по сути имеют лишь одну часть: они должны сохранять эту часть; таковы, возможно, электроны. И, по дефиниции «мереологических сочетаний», они должны сохранять все части.

Так что же составляет тождество человеческой личности? Самая популярная философская теория такова: мы остаемся теми же личностями в том случае, если обладаем достаточным количеством тех же физических частей или частей, полученных в результате постепенной замены, связанных с реализованными ментальными свойствами. Мое существование в качестве личности состоит в обладании мною ментальными свойствами, а мое существование в качестве той же личности, что и на прошлой неделе, состоит в обладании мною более или менее теми же физическими частями. Кто-то может полагать, что некоторые части важнее других: для продолжения существования личность нуждается в том же мозге или в большей части того же самого мозга. Но суть данной теории в том, что продолжение моего существования состоит в сохранении существования некоего множества моих конкретных физических частей, связанных с ментальными свойствами. Тем не менее эта теория должна быть ошибочной, так как знание о том, что произошло со всеми моими физическими частями (неважно, какие конкретные сведения о них считать существенными) не всегда покажет вам, что случилось со мной. Конкретная судьба всех физических частей совместима с двумя моими совершенно разными судьбами.

Сейчас я проиллюстрирую это на примере с пересадкой мозга. Мозг состоит из двух полушарий и мозгового ствола. Есть серьезные основания полагать, что люди могут выживать и вести себя как сознающие существа при разрушении значительной части одного из полушарий. Теперь вообразите, что мой мозг (полушария и мозговой ствол) разделен на две части и каждая из половинок вынута из моей черепной коробки и пересажена в пустую черепную коробку какого-то тела, из которого был только что извлечен мозг;

и к каждой половинке мозга было добавлено что-то от какого-то другого мозга, к примеру, от мозга моего идентичного близнеца или клона, что (скажем, части мозгового ствола или другого полушария) необходимо для того, чтобы трансплантат прижился и чтобы в итоге получились две личности, ведущие сознательную жизнь. На пути подобной операции я не вижу каких-либо непреодолимых теоретических препятствий³. Мы, стало быть, вправе задать следующий вопрос: если бы эта операция была сделана и мы получили две личности, ведущие сознательную жизнь, какая из них (если вообще какая-то) была бы мной? По-видимому, обе в определенном отношении вели бы себя подобно мне, объявляли себя мной и помнили то, что я делал, так как поведение и речь во многом зависят от ментальных состояний, которые в свою очередь порождены состояниями мозга, при том что имеет место значительное наложение друг на друга свойств двух полушарий каждого человека (носимой ими «информации»), вызывающих те ментальные состояния. Однако ни та, ни другая личность не была бы мною. Ведь если бы обе они были тождественны мне, они были бы тождественны друг другу (если a – то же, что и b , a b – то же, что и c , тогда a есть то же, что и c), а они не таковы. Теперь у них разные переживания, и они ведут разную жизнь.

Тогда остаются еще три возможности: что я – это личность с правой половинкой моего мозга, что я – это личность с левой половинкой моего мозга или что ни одна из этих личностей не является мною. Ведь может оказаться так, что рассечение мозгового ствола раз и навсегда разрушает исходную личность и что, хотя восстановление поврежденного ствола создает две новые личности, ни одна из них не является мною. Можно было бы подумать, что выбор между этими возможностями всего лишь вопрос дефиниции, и можно говорить все что угодно – реально это ничего не изменит. Но мое выживание после операции на мозге, как и характер моей последующей жизни, не могут быть предметом дефинирования. Между тем даже после проведения соответствующего эксперимента, никто, даже я сам, если я выживу, не будет достоверно знать, выжил ли я и какова в таком случае моя судьба. Даже если одна из последующих личностей имеет большее сходство с предыдущим мной относительно ее характера и воспоминаний, чем другая, она может и не быть мной. Возможно, я выживу после операции, но

в результате ее изменюсь в характере и потеряю большую часть своих воспоминаний, вследствие чего другая результирующая личность в ее публичном поведении будет обладать бóльшим сходством с предыдущим мною, нежели я сам.

Некоторые философы полагали, что результат такого рода операции должен был бы состоять в том, что каждая из получившихся личностей будет отчасти мной. Мне эта идея не кажется продуктивной. Но даже если это возможный результат операции, не может быть необходимой истиной то, что операция принесет именно такой результат, поскольку история всех физических частиц и всех связанных с ними ментальных свойств совместима с тем вариантом, когда обе последующие личности не являются лишь частично мною. В любом случае сохраняется возможность того, что – точно так же, как когда последующая личность в полной мере является мной после замены сердца – одна из последующих личностей в полной мере является мной после замены половины ее мозга. Но если среди возможных результатов операции мы будем рассматривать тот, при котором обе последующие личности частично являются мной, мы окажемся в неведении относительно того, какой из возможных вариантов операции действительно имел место.

Дерек Парфит утверждал, что в подобных случаях значение имеет не тождество (т.е. какая из личностей – если вообще какая-то – является мною), а то, что он называет «выживанием», которое, по Парфиту, допускает разные степени⁴. Согласно дефиниции Парфита, я «выживаю» в той мере, в какой ментальная жизнь некоей позднейшей личности вбирает в себя «кажущиеся воспоминания» о моей ментальной жизни и вызвана ею. Парфит считает, что значимо то, имеются ли у некоей позднейшей личности «кажущиеся воспоминания» моего прошлого опыта, поскольку он вызывает у нее иллюзию наличия этих воспоминаний. Но – с чем Парфит, думаю, не стал бы спорить – его точка зрения контринтуитивна. Простое существование позднейшей личности, ментальные события в которой в значительной мере вызваны памятью о моей прошлой жизни и включают ее, – это не то, на что я надеюсь, когда я надеюсь выжить после операции (в нормальном смысле слова «выжить»). Я хочу, чтобы та личность была мною, даже если я не смогу вспомнить большую часть своей жизни. Нужны были бы очень сильные философские

аргументы, чтобы доказать, что моя обычная надежда несостоятельна и что нам придется иметь дело с надеждой на выживание по Парфиту. Два аргумента, которые обычно используются в этой связи, настолько слабы, что их едва ли можно назвать таковыми. Один из них состоит в том, что в подобной ситуации мы никогда не сможем определить, какая из личностей является мною. Но даже если это так, то что? Люди не наделены всезнанием. Почему мы должны ожидать, что они будут в состоянии определить это? Другой аргумент заключается в следующем: если бытие личности мною имеет характер «все или ничего», то, забирая все больше и больше моих нейронов и заменяя их внешними нейронами, мы окажемся в ситуации, когда замена одного-единственного последнего нейрона приведет к тому, что некто перестанет быть мною. Да, ну и что? Квантовая теория и теория хаоса научили нас тому, что очень незначительные причины могут вызывать очень масштабные последствия.

Размышление по поводу этого мысленного эксперимента показывает, что, каким бы обширным знанием о том, что происходит в моем мозге и в других моих физических частях, мы ни обладали – мы могли бы точно знать, что случилось с каждым его атомом, – это не дало бы нам знания о том, что случилось со мной. И заметьте, что эта добавочная истина не является истиной о том, какого рода ментальная жизнь связана с каждым мозгом. Она не является истиной о ментальных свойствах, о том, какие мысли, чувства и цели присущи этой восстановленной личности. Скорее эта добавочная истина, истина о том, удалось ли мне выжить, есть истина о том, кто обладает теми мыслями и чувствами, т. е. в какой субстанции реализованы те свойства. И, поскольку продолжающееся существование субстанции подразумевает континуальность ее частей (обладание теми же частями или полученными в результате постепенной замены частей), при том что простое знание о том, что случилось с каждой моей физической частью, не дает ответа на вопрос, удалось ли мне выжить, мое выживание (по крайней мере отчасти) должно быть истиной о том, что случилось с нефизической частью, т. е. с чистой ментальной субстанцией. Так что во мне должно быть что-то кроме материи, из которой сделаны мое тело и мозг, – некая добавочная существенная нефизическая часть, продолжение существования

которой необходимо для того, чтобы мозг, а значит, и тело, с которым она связана (т. е. каузально взаимодействует), являлся моим мозгом, это же верно и для тела.

До сих пор я показал лишь, что выживание некоей нефизической части (моей души) необходимо для моего выживания; но это не исключает возможности того, что какая-то из физических частей моего прежнего тела – а поскольку мою ментальную жизнь поддерживает мозг, эта часть наверняка должна быть частью мозга – должна быть соединена с моей душой для моего выживания. Рассмотрим, однако, другой мысленный эксперимент. Допустим, я страдаю серьезным недугом мозга, поразившим мое правое полушарие. Единственный способ сохранить мое тело в рабочем состоянии состоит в том, чтобы заменить это полушарие. Поэтому врачи удаляют это правое полушарие и заменяют его правым полушарием, взятым у моего клона или идентичного близнеца, и присоединяют это полушарие к левому. Увы, болезнь распространяется и на левое полушарие, и его тоже нужно заменять. Выжил я после этого или нет? Опять же, кто может дать ответ? Но ясно, что мое выживание в полной мере совместимо с разрушением всех физических частей, изначально составлявших мое тело. Возможно, вы скажете, что я выживу лишь в случае постепенной замены частиц, так что, к примеру, если я должен выжить, то новое правое полушарие должно взаимодействовать со старым левым по крайней мере в течение двух минут, прежде чем последнее будет заменено. Но хотя это могло бы быть физически необходимым для моего выживания, абсурдно полагать, что двухминутный контакт – по контрасту с одноминутным – новых частей со старыми есть то, что конституирует мое выживание. Он не является логически необходимым для моего выживания, хотя и может свидетельствовать о нем. Выжил ли я – истина о мире, дополнительная к истинам относительно того, что случилось со всеми моими физическими частицами, и не связанная с тем, какие ментальные свойства ассоциированы с теми физическими частицами. Так что это должна быть истина о том, что случается с моей нефизической частью, которую я называю своей душой. Я есть моя душа плюс связанный с ней некий мозг и тело. Как правило, моя душа следует за телом, но при нетипичных обстоятельствах (таких, как рассечение моего мозга) не очевидно, куда именно она следует. Пока я сохраняю мысли, чувства

и намерения, я выживаю после операции, что бы ни случилось с какими-либо конкретными моими физическими частями. Поэтому моя душа является моей существенной частью – ее выживание необходимо и достаточно для моего собственного выживания.

Но разве для существования мне не требуется какого-нибудь мозга или тела? Возможно, что при нынешнем положении вещей (т. е. при тех законах природы, которые действуют в настоящее время) это физически необходимо. Души могут существовать и функционировать только в соединении с функционирующим мозгом. Но вопрос в том, является ли это абсолютно, или метафизически, необходимым – необходимым независимо от того, какие именно у природы законы. Ранее я отметил, что обладаю телом, если и только если существует некая физическая субстанция, с которой я определенным образом взаимодействую. Но нет никакого противоречия в предположении о полном и мгновенном разрыве этих связей при том, что я сохранил бы мысли и чувства, а может, даже и обрел умение воздействовать на мир и получать знания о нем без необходимости делать это посредством какой-то конкретной физической субстанции. Субстанция, однако, может сохранять существование лишь при тождестве или постепенной замене ее частей, так что если ее физические части мгновенно разрушаются, она может сохранять свое существование лишь в том случае, если сохраняет существование ее нефизическая часть и если существования той части достаточно для ее существования. Приведенный аргумент показывает, что в данный момент я уже обладаю нетелесной частью, душой, продолжение существования которой достаточно для продолжения моего существования.

Из этого следует, что мое тело есть лишь случайная часть меня. Поскольку обладание мною физическими свойствами (к примеру, массой и размером) означает, что этим свойством обладает мое тело, а обладание мною чистыми ментальными свойствами означает лишь существование моей души, то отсюда вытекает, что физические свойства принадлежат мне благодаря принадлежности моему телу, а чистые ментальные свойства принадлежат мне благодаря принадлежности моей душе⁵. То, что справедливо относительно меня, справедливо и относительно всех других людей и иных возможных сознательных существ. Полная история мира

будет включать в себя то, что случается с каждой из двух наших частей, – она будет включать мысли и чувства душ, равно как массы и объемы тел, а также каузальные отношения между ними.

Аргументы, представленный мною выше, зависели от утверждений о том, что определенные события совместимы или несовместимы с другими событиями (к примеру, мое выживание совместимо с разрушением моего тела) или от утверждений, что одни события предполагают другие, к примеру, мгновенное разрушение каждой моей части предполагает мое разрушение. Как я узнаю, какие события совместимы с другими событиями, какие события предполагают другие? В той мере, в какой события описываются так, что эти описания выражают сущность соответствующих субстанций, свойств и т. п., это сугубо априорное занятие – определять, совместимо ли описание одного события с описанием другого или предполагает его. Если мы знаем, о чем говорим, простая мысль может показать, что именно это предполагает. Совместимость – это логическая совместимость, несовместимость – логическая несовместимость, а предположение – это следование. Пропозиция p логически совместима с пропозицией q , если и только если ($p \& q$) не влечет противоречия; p логически несовместима с q , если и только если ($p \& q$) влечет противоречие. Показать, что некое предположение влечет за собой противоречие, можно, дедуцировав это противоречие. Вы можете показать, что « A выше B , и B выше C , и C выше A » влечет противоречие, дедуцировав из него «(A выше B) и не (A выше B)». О том, что некоторое предположение не влечет противоречия, свидетельствует то, что никому еще не удалось извлечь из него противоречия, а также тот факт, что мир, соответствующий этому предположению, по всей видимости является осмысленным для нас; иначе говоря, мы можем сделать более конкретное и более логически возможное (т. е. такое, непротиворечивость следствий которого более очевидна) допущение, влекущее за собой предположение, о котором идет речь. Если взять пример далекий от нашей нынешней темы: как можно было бы показать логическую возможность более чем одного пространства? Пространство есть совокупность мест, находящихся на определенном расстоянии друг от друга в том или ином направлении. Мы имели бы два пространства в случае существования двух совокупностей мест, таких, что элементы каждой

совокупности находились бы на определенном расстоянии друг от друга в тех или иных направлениях, но при этом не находились бы ни на каком расстоянии в каком-либо направлении от элементов других совокупностей. Я могу показать, что это логически возможно, лишь при исчерпывающе детальном описании такого мира (как, к примеру, в «Сказках Нарнии» К.-С. Льюиса) и при неудачных попытках извлечь из него противоречие.

Но совместимость событий не ограничивается логической совместимостью в указанном смысле, и события могут предполагать другие без того, чтобы между ними было отношение следования одного из другого, о котором только что шла речь. Тридцать пять лет назад Крипке⁶ и Патнэм⁷ обратили наше внимание на тот факт, что субстанции (свойства, события и т. п.⁸) могут указываться в качестве референтов такими выражениями, которые сравнительно неинформативны относительно природы того, что указывается. В этом случае хотя и может быть истиной то, что отобранный объект мог бы – или нет – сосуществовать с другим объектом или предполагать его существование, перед тем как узнать это, вы должны более полно эмпирически (апостериори) установить, что именно было отобрано вами.

Рассмотрим пропозицию «Геспер не есть Фосфор», как её понимали древние греки, где Фосфор – это «утренняя звезда», яркая планета (как мы теперь знаем), часто появляющаяся на утреннем небе перед восходом, а Геспер – «вечерняя звезда», яркая планета, часто появляющаяся после захода солнца в вечернем небе. Мы знаем, что в действительности они одна планета; древние греки не знали этого. Если исходить из референтов «Геспера» и «Фосфора», «Геспер не есть Фосфор» не только не истинно, но и не может быть истинным, так как референтом «Геспера» и «Фосфора» является одна и та же планета, а вещь должна быть тождественна самой себе. Геспер не мог бы существовать, если бы не существовало Фосфора, и наоборот. Но при этом «Геспер не есть Фосфор» не влечет противоречия: простое понимание этой пропозиции не позволило бы вам увидеть, что то, что в нем утверждается, не могло бы иметь места. Так что – как может предположить оппонент – даже если бытие мною не влечет бытие в телесном качестве (т. е. «я существую без тела» не содержит противоречия), быть может, я не могу существовать без

существования моего тела, поскольку мое существование предполагает существование моего тела. Хотя в данном случае одна пропозиция логически и не влечет за собой другую, можно предположить, что природа того, что фактически является референтом «я» и «мое тело» такова, что из нее следует данное предположение. «Я не могу существовать без своего тела» было бы тем, что философы называют апостериорной метафизической необходимостью, столь же жесткой, что и обычная априорная логическая необходимость, но такой, которая может быть установлена путем эмпирического исследования (к примеру, природы Геспера или моей природы), а не путем чистого размышления.

Метафизическая апостериорная необходимость имеет место, когда вам может быть известно, как использовать обозначающие выражения («Геспер» и «Фосфор») в тех или иных случаях (к примеру, когда объект демонстрирует те или иные черты) при отсутствии знания природы референта и, стало быть, при отсутствии знания о том, что конституирует бытие тем же объектом в других случаях, а значит, при отсутствии способности опознать тот объект в других случаях. Мы используем выражение «Геспер» для отсылки к планете, обладающей той характеристикой, что она появляется после захода солнца в вечернем небе; но чтобы какая бы то ни было планета была той же планетой, она должна обладать примерно теми же частями, т.е. должна быть составлена из той же материи. Но вы можете отсылать к ней и не установив, из какой материи она составлена, и, стало быть, не будучи в состоянии идентифицировать ее в других случаях, а поэтому и не зная, является ли она той же планетой, что и Фосфор. Ряд других слов, используемых нами для отсылки к субстанциям, свойствам или субстанциальным видам (к примеру, «вода», как оно использовалось в XVIII в.), также отсылают к вещам такого рода на основании поверхностных свойств (к примеру, свойства заполнять наши реки и моря), тогда как то, что конституирует бытие такой субстанции, свойства или субстанциального вида, относится к свойствам, лежащим в основе поверхностных свойств (к примеру, составленность из молекул H_2O), и они могут быть в наличии и без последних. Поэтому при незнании химического состава воды мы не смогли бы сказать, является или нет водой вещество, находимое подчас в других местах, помимо рек и морей.

Такие слова, как «вода» (как оно использовалось в XVIII в.) или «Геспер» (как оно использовалось древними греками), мы будем называть неинформативными десигнаторами.

Между тем большинство слов, которые мы используем для отсылки к свойствам (к примеру, «зеленое» или «квадратное»), в отличие от тех, которые используются для отсылки к субстанциям, имеют другой характер. То, что составляет свойство быть зеленым, есть нечто видимое на поверхности, а не то, что скрывается под видимым; и вследствие этого мы можем (в случае занятия надлежащей позиции, нормально функционирующих способностей и не будучи подверженными иллюзии) опознать, является или нет новая поверхность зеленой исключительно благодаря знанию того, что означает слово «зеленый». Подобные слова я буду называть информативными десигнаторами. Когда все наши референтивные выражения являются информативными десигнаторами, мы знаем сущность обозначаемого и поэтому можем идентифицировать новые образцы соответствующих объектов. В подобных случаях одно лишь априорное размышление скажет нам о том, какие события являются совместимыми и какие предполагают другие события; совместимость при этом оказывается логической возможностью совместного существования, а предположение – логическим следованием. В этих случаях метафизическая необходимость и возможность совпадают с логической необходимостью и возможностью. Одно лишь априорное размышление скажет нам, что ничто не может быть всецело красным и зеленым или квадратным и круглым одновременно. Априорное размышление, конечно, не безошибочно, но возможность ошибки связана не с незнанием какого-то скрытого эмпирического факта, а с недостатком воображения, который не позволяет нам усматривать логическое следование или несовместимость.

Так к какому же роду относится десигнатор «я» (или «Ричард Суинберн», когда он используется мною)? Кажется, что речь идет об информативных десигнаторах. Я не могу ошибаться относительно того, когда использовать их: при занятии надлежащей позиции, нормально функционирующих способностях и не будучи подверженным иллюзии⁹; и в случае занятия максимально благоприятной позиции при рассмотрении вопроса о применении этих слов к личности на основании того, что она является субъектом опыта,

ошибки вообще невозможны. Я, говоря словами Шумейкера, «обладаю иммунитетом к ошибкам неправильной идентификации»¹⁰. Я не могу признавать наличие некоего переживания (к примеру, боли) и при этом сомневаться, мое оно или нет, в том же смысле, в каком я могу знать, как использовать слово «Геспер» и при этом сомневаться, является ли Геспером планета, на которую я смотрю. Мое знание о том, как использовать «Я», как и мое знание об использовании «зеленого» и «квадратного» означает, что мне известна природа того, о чем я говорю, когда использую эти слова. Одно лишь априорное размышление покажет, что подразумевает мое существование и с чем оно совместимо. Исключено поэтому, что то, к чему я отсылаю посредством «Я», имеет какую-то глубинную сущность, подразумевающую мое существование в телесном качестве. Потому мой оппонент неправ, используя сравнение с ситуацией Геспер/Фосфор. Из того, что мое существование не влечет существование моего тела, следует, что мое существование не предполагает существование моего тела; а значит, я есть чистая ментальная субстанция, по своему существу душа. И поскольку я могу существовать без своего тела просто благодаря тому, что я личность, это могут делать и другие люди. Каждый из нас есть чистая ментальная субстанция; мы можем временно обладать физическими свойствами и, стало быть, телом, и это может быть благом для нас. Но наше существование как таковое не предполагает обладание нами телом.

Конечно, я все-таки могу неправильно помнить, что я делал в прошлом, и даже неправильно помнить, как я использовал слово «я» в прошлом. Но такого рода проблема возникает относительно любых высказываний о прошлом. «Зеленое» – это информативный десигнатор свойства, но при этом я могу неправильно помнить, какие именно вещи были зелеными и даже что я имел в виду под «зеленым» в прошлом. Различие между информативными и неинформативными десигнаторами состоит в том (при условии нормального функционирования моих способностей, моей надлежащей позиции и не подверженности иллюзии), что я могу знать, к каким именно объектам корректно отсылают информативные десигнаторы в настоящее время, но, как правило, не могу знать этого, когда речь идет о неинформативных десигнаторах (при отсутствии дополнительной информации). И поэтому я знаю, что именно утверждается о про-

шлом или будущем, когда это утверждение делается с помощью информативных десигнаторов, но не знаю этого, когда утверждение делается с помощью неинформативных десигнаторов. Я знаю, что составляло бы будущее или прошлое переживание бытия мною, каково быть мною будущей или прошлой личности. Не так с Геспером или водой. Я не знаю, что составляло бы прошлое или будущее бытие субстанции водой или Геспером, если я нахожусь в положении пользователя слова «вода» в XVIII столетии или человека ранней античности, использующего слово «Геспер».

Для существования я нуждаюсь только в каких-то чисто ментальных свойствах и не нуждаюсь в каких-либо конкретных ментальных свойствах. Я отсылаю к себе как к субъекту определенных в данный момент переживаемых ментальных свойств. Но я отсылал бы к той же самой субстанции и при пользовании большим или меньшим количеством тех свойств, которые я в настоящий момент осознаю в качестве совместно реализованных. Предположим, что я отсылаю к себе как субъекту двух отдельных ощущений, скажем, визуального и тактильного. Но если в то же самое время я обладаю и двумя другими ощущениями, скажем, слуховым и вкусовым, я мог бы отослать к себе – тому же самому – и посредством последних. И если бы я сделал это, то факт, что у меня были и первые (визуальное и тактильное) ощущения, был бы нерелевантен тому, к кому именно была сделана отсылка. Но тогда та же самая личность была бы указана и вообще при отсутствии тех (визуального и тактильного) ощущений, которые у меня только и имелись. Поэтому я оставался бы той же самой личностью при наличии совершенно других ощущений. И то, что личность обладает всеми ментальными и иными свойствами, которыми я располагаю, не дает гарантии того, что эта личность – я. Ведь мы можем представить мир точно такой же, как наш, во всех качественных отношениях, в котором некто с той же самой (в качественном плане) жизненной историей, как и у меня, делает доклад людям с точно такой же (в качественном плане) жизненной историй, как у вас, но при этом ни вы, ни я не существуем. Вы поймете это, если вообразите, что еще до того, как этот мир начал существовать, вам показывают фильм о том, что случится в нем, и в этом фильме как-то показаны ментальные жизни людей этого мира. И вы так и не узнаете, предстоит ли вам прожить какую-то жизнь в этом мире. А если да,

то какую? Так что бытие мною не влечет обладание каким-либо из конкретных ментальных и физических свойств, которые есть у меня; и обладание всеми ментальными и физическими свойствами, которые есть у меня, не влечет бытие мною. Каждая личность, а значит, существенная часть каждой личности – его или ее душа – наделены «этостью», некоей уникальностью, делающей ее именно той душой, какая она есть, независимо от конкретных ментальных свойств, которыми она обладает (жизни, которую она вела).

Тело есть физическая субстанция, являющаяся моей, если и только если: (1) я способен передвигать ее неким базовым актом (т. е. не нуждаясь в том, чтобы намеренно делать что-то еще для ее передвижения); (2) она есть субстанция, меняющиеся состояния которой, вызванные внешними изменениями в физическом мире, к примеру, посредством световых лучей или звука, являются средством, благодаря которому я узнаю об остальном мире; и (3) состояния её могут причинить мне боль или удовольствие. Конечные твари обладают ограниченными базовыми способностями и познавательными инструментами, и эти ограничения связаны с малостью наших тел¹¹. И если мы должны взаимодействовать с другими людьми, наши тела должны быть общедоступными объектами, с которыми другие могут контактировать. Без тел мы были бы одинокими тварями. Отсюда благодать христианской доктрины телесного воскресения. Но моим телом делает тело его связь с моей душой, и только непрерывное существование моей души после смерти сделало бы возможным воскресение моего тела, состоящее в новом присоединении его к моей душе.

Примечания

¹ Из моей дефиниции «ментальных» и «физических» свойств следует, что существуют свойства, не являющиеся ни ментальными, ни физическими, – назовем их «нейтральными свойствами». Они включают формальные свойства (к примеру, «бытие субстанцией») и дизъюнктивные свойства (к примеру, «бытие в качестве испытывающего боль»). Существование таких свойств объясняет мою оговорку «как правило» при определении различных типов событий. Ведь хотя все события, предполагающие реализацию только (чистых) ментальных свойств, являются (чистыми) ментальными событиями, существуют (чистые) ментальные события, предполагающие реализацию нейтральных свойств, к примеру, происходящее со мной событие испытывания боли. Аналогично обстоит дело и с физическими событиями.

- 2 Чисто ментальная субстанция такого рода может случайным образом, т. е. несущественно, быть наделена также физическими свойствами и, следовательно, случайно может иметь физические субстанции в качестве своих частей. То есть она может обрести или терять такие физические свойства или части, не прекращая своего существования. *Ред.*: трудно, однако, понять, каким образом физические субстанции могут иметь в качестве своих частей «чисто ментальная субстанция».
- 3 На самом деле я скромничаю: я убежден, что настанет день, когда операции такого рода будут осуществляться.
- 4 *Parfit D. Reasons and Persons. Oxford, 1984 (глава 12).*
- 5 Другие ментальные свойства принадлежат мне благодаря тому, что моя душа имеет определенные чистые ментальные свойства, мое тело – определенные физические свойства, и благодаря тому, что реализация свойств одного рода вызывает реализацию свойств другого рода.
- 6 *См.: Kripke S. Identity and Necessity // Identity and Individuation / Ed. by M.K.Munitz. N. Y., 1971, и его статью «Именование и необходимость», изданную годом позже.*
- 7 *Putnam H. The Meaning of «Meaning» // Mind, Language, and Reality, Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge, 1975.*
- 8 *Ред.* – Включение в субстанции свойств и событий, которое автор не комментирует, противоречит исходному определению субстанций в этой статье, да и вообще всему тому, что принято считать субстанциями.
- 9 Точнее так: если вы обладаете лингвистическим знанием правил использования информативного десигнатора объекта (субстанции, свойства и т. д.), то вы можете корректно применить его к какому-либо объекту, если и только если: (1) вы занимаете надлежащую позицию, (2) ваши способности нормально функционируют и (3) вы верите в (1) и (2). Так, то, что «зеленое» является информативным десигнатором, означает, что некто, знающий, что означает «зеленое», может корректно применять это слово к объекту при (1) дневном свете и не слишком большом удалении от объекта, (2) при нормальном функционировании его глаз, а также при условии, что он верит в (1) и (2). Некто подвержен иллюзии *либо* когда ((1) и (2)) и не-(3), *либо* ((не-(1) или не-(2)) и (3)). Наоборот (в случае старых смыслов слов-десигнаторов), каким бы благоприятным ни было ваше расположение и как бы хорошо ни работали ваши способности, вы можете и не быть в состоянии корректно идентифицировать в качестве «воды» жидкость, если она не находится в наших реках и озерах, или идентифицировать в качестве «Геспера» некую планету, не находящуюся в вечернем небе.
- 10 *Shoemaker S. Introspection and the Self // Self-Knowledge / Ed. by Q.Cassam. Oxford, 1994. P. 82.*
- 11 *Ред.*: Этой доктрине, как представляется, противоречит народная мудрость, так как во всех, например, французских сказках великаны оказываются много глупее людей.

«Трудная проблема сознания» и два аргумента в пользу интеракционизма

В 1994 г. более или менее рутинно текущие дискуссии по проблеме сознание-тело были взорваны Дэвидом Чалмерсом. Выступая на первой Туссанской конференции, он провел различие между «легкими проблемами сознания», научно трактуемыми психологические механизмы, и «трудной проблемой сознания»¹. Трудная проблема сознания² – вопрос о том, как и почему мозг порождает сознание. Допустимо также вынести за скобки ту часть вопроса, в которой идет речь о «как», и дать «глубочайшей» части «почему»³ более нейтральную формулировку: почему функционирование мозга сопровождается субъективным опытом? Этот вопрос породил много откликов, но сейчас, по прошествии почти 15 лет, в его трактовке возникло нечто вроде консенсуса: хотя трудная проблема кажется философским вопросом, философскими средствами решить ее едва ли возможно, и, если она вообще может быть решена, решение придет из нейронауки, прогресс которой поражает воображение.

Эта ситуация кажется мне очень странной⁴. Ведь вопрос о том, почему функционирование мозга сопровождается субъективным опытом, *квалиа*, допускает ответ, философская аргументация в пользу которого не представляется чем-то бесперспективным. Ответ состоит в том, что без субъективного опыта мозг просто не может функционировать так, как он функционирует, не может продуцировать поведение, позволяющее людям быть самими собой, т. е. людьми.

Рассматривая этот ответ, надо принимать во внимание, что мозг не мог бы функционировать без субъективного опыта так, как он функционирует, в трех случаях. Первый имел бы место тогда, когда субъективный опыт являлся бы условием самого существования или действительности физических событий, составляющих функционирование мозга. Это мыслимо, к примеру, если квалиа являются субстанциальной основой физического. Данный подход был опробован Чалмерсом в «Сознающем уме», но был фактически оставлен им в более поздних статьях. Это исключительно спекулятивное решение, опирающееся на экстравагантную онтологическую модель, лишенную серьезных аргументативных оснований. Неясно прежде всего, почему физические свойства нуждаются в какой-то основе. Чалмерс ссылаясь на утверждения Бертрانا Рассела о том, что наше знание о материи есть знание исключительно об отношениях, а отношения предполагают вещи, вступающие в них и т. д. Но еще никому не удалось доказать, что физическая реальность, как мы знаем ее, есть лишь совокупность отношений. Неудивительно, что в наши дни у этого решения очень мало сторонников⁵.

Второй случай каузальной необходимости субъективного опыта для функционирования мозга иллюстрирует теория тождества. Согласно этой давней теории, восходящей к работам У.Плейса, Дж. Смарта, Г.Фейгла, Д.Льюиса и Д.Армстронга, т. н. субъективный опыт тождествен физическим процессам в мозге и в силу этого необходим для его нормального функционирования. За пятьдесят лет своего существования теория тождества подвергалась самой разной критике. Эта критика кажется мне убедительной и я отсылаю к работам С.Крипке, Д.Чалмерса, М.Маккинси и других авторов. К используемым им аргументам я могу добавить еще один: основной тезис теории тождества, если понимать его как утверждение об онтологическом тождестве квалиа и физических процессов в мозге, не является тезисом, допускающим какую-либо верификацию, в отличие, скажем, о тезиса о тождестве Утренней и Вечерней звезды. Верифицировать можно было бы тезис о корреляции физических процессов и неких качественных переживаний, но теоретики тождества, разумеется, отличают его от корреляции. Неверифицируемость теории тождества означает, что она должна быть отброшена. И здесь не помогают стандартные рас-

суждения о том, что теория тождества являет собой пример «заключения к наилучшему объяснению». Такие заключения имеют смысл лишь в случае верифицируемости «наилучшей» модели. В ином случае они просто абсурдны. Представим, к примеру, что мы обнаружили интересную аномалию: двое часов совершенно разной конструкции, находящиеся в разных частях света, демонстрируют поразительную синхронность хода: стоит одним часам на секунду отстать от эталонного времени, как мы видим, что то же самое произошло и со вторыми часами и т. д. Мы не можем понять, как это происходит. И что же, лучшим объяснением этой ситуации будет утверждение, что двое часов в действительности являют собой одни и те же часы? Поскольку у нас нет метода его верификации, мы не в состоянии даже представить, как двое этих часов могли бы оказаться одной вещью. Такое утверждение, как и в случае теории тождества, просто не может быть истинным⁶.

Сторонники решения «трудной проблемы сознания» в свете положения о каузальной необходимости ментального для нормальной работы мозга остаются, таким образом, с единственным вариантом: квалиа онтологически отличны от физических свойств мозга, но оказывают реальное каузальное влияние на процессы в нём. Это не что иное, как интеракционистская позиция (но не обязательно позиция субстанциального интеракционизма: я считаю, что у нас имеется больше оснований принимать нечто вроде эмерджентного интеракционизма). Интеракционизм не пользуется большой популярностью в аналитической философии, и причина состоит в боязни того, что данная позиция заставляет отказаться от принципа каузальной замкнутости физического, на котором, как многие считают, базируется современное естествознание. В конце статьи я покажу, что эти страхи безосновательны.

Пока же обращу внимание на то, что, если отбросить теорию тождества, единственным серьезным конкурентом интеракционизму является эпифеноменализм, теория о том, что качественные состояния онтологически самостоятельны, но лишены каузального влияния на физические процессы. Между тем в последние годы мы видим усиление атак на эпифеноменализм. Главная цель моей статьи – сделать краткий обзор этих возражений, показать, что они не содержат решающих аргументов против эпифеноменализма, и дополнить их двумя другими аргументами, один из которых лишь

относительно нов (я собираюсь усилить старый аргумент). Другой аргумент, который я выдвину, достаточно нов и, я надеюсь, достаточно убедителен.

1.

Обобщая аргументы против эпифеноменализма, можно заметить, что они естественным образом распадаются на два класса: с позиции здравого смысла и сугубо философские. С позиции здравого смысла эпифеноменализм обычно критикуется так: самый обычный опыт показывает нам, что наши качественные ментальные состояния, такие как боль или желания, играют существенную роль в детерминации нашего поведения⁷. Если я хочу выпить воду, то странно было бы отрицать, что мое желание ответственно за поведение, позволяющее удовлетворить его. Между тем эпифеноменалист может легко парировать этот довод, заметив, что непосредственный опыт показывает нам не более, чем корреляцию некоторых ментальных состояний и поведенческих актов. Но корреляция еще не есть причинность. Возможно, что действительными причинами поведения являются нейронные процессы, скрытые от обыденного опыта и порождающие не только поведенческие акты, но и эпифеноменальные ментальные состояния, которые, в силу невидимости реальных причин, ошибочно принимаются нами за них.

Главным специальным доводом против эпифеноменализма долгое время являлся так называемый эволюционный аргумент⁸. Суть его в том, что если бы качественные ментальные состояния, или сознание, не оказывали влияния на поведение, они не играли бы адаптивной роли, не испытывали давления естественного отбора и, соответственно, вообще не могли бы эволюционировать. Этот аргумент, однако, исходит из предположения, что все признаки организма имеют адаптивную ценность, что между тем не следует из теории эволюции. Предположим, что некий признак А имеет позитивную адаптивную ценность, но мутация, в результате которой он возник, также произвела нейтральный признак В. В таком случае мы получаем устойчивый нейтральный признак. И сознание вполне может быть подобным нейтральным признаком, связанным с адаптивными поведенческими схемами. Так что этот аргумент не проходит.

В последнее десятилетие получил распространение эпистемологический аргумент против эпифеноменализма⁹: если сознание не влияет на поведение, то наши рассуждения о сознании не зависят от того, существует ли сознание. Выражаемые в этих рассуждениях знания не определяются сознанием и его свойствами. Соответственно, эти знания не являются знаниями о сознании. И это заставляет усомниться в том, что при эпифеноменалистских предпосылках мы вообще можем что-то знать о сознании. Если эпифеноменализм – это реальность, то сознание должно оставаться чем-то потаенным. Защитники эпифеноменализма (такие как Д.Чалмерс¹⁰), однако, отвечают¹¹, что это рассуждение опирается на каузальную теорию знания: чтобы знать что-то о предмете, я должен испытать воздействие от него. Поскольку сознание каузально импотентно, знать о нем невозможно. Но почему мы верим в универсальность каузальной теории знания? Почему мы исключаем возможность непосредственного знания каких-то реальностей? Если оснований для такой однозначности нет и если сознание может быть отнесено к числу таких реальностей¹², эпистемологический аргумент против эпифеноменализма утрачивает свою силу.

2.

Теперь мы могли бы подумать, что эпифеноменализм имеет иммунитет к концептуальным возражениям¹³. Но посмотрим, нельзя ли все же попытаться разрушить его какими-то другими аргументами. Начнем с аргумента с позиций здравого смысла, но не того, о котором шла речь выше.

Одна из установок здравого смысла – уверенность в существовании других сознаний. Совместима ли она с эпифеноменализмом? О существовании других сознаний мы заключаем, опираясь на сходство нашего поведения с поведением других существ. Мое поведение определенного рода сопровождается субъективным опытом, и, если я вижу сходное поведение, я заключаю, что у этого существа тоже есть субъективный опыт, т. е. сознание. Между тем, эпифеноменализм отрицает связь между поведением и наличием сознания. И поэтому мы лишаемся оснований делать вывод о существовании сознаний у других существ, исходя из сходства

нашего поведения. Конечно, я буду видеть, что поведение других существ сходно с моим. Ну и что? Они могли бы вести себя таким же образом и без сознания. Почему, в самом деле, я должен допускать, что у них есть субъективный опыт?

Конечно, некоторые эпифеноменалисты скажут, что в действительности они не отрицают связи между сознанием и поведением. Они будут настаивать, что те же самые процессы в мозге, которые продуцируют поведение, порождают и наше эпифеноменальное сознание. Поэтому, хотя сознание и не влияет на поведение, отсутствие сознания означало бы отсутствие его нейронного базиса и, соответственно, какие-то изменения в поведении. Допустим, но как мы можем знать, что наше эпифеноменальное сознание порождается теми же самыми процессами в мозге, которые продуцируют поведение? Находясь на позиции здравого смысла, мы не можем отсылать к каким-либо экспериментальным данным. И единственный путь, который остается у нас, – ссылка на соображения простоты. Некоторые защитники эпифеноменализма действительно отсылают к ним. Они говорят, что возможный мир, в котором мое эпифеноменальное сознание порождается процессами в мозге, отличными от процессов, продуцирующих мое специфические человеческое поведение, и где только мое поведение могло бы сопровождаться субъективным опытом, в то время как другие люди и животные могли бы быть просто зомби, был бы менее единообразным, нежели наш мир, в котором мы допускаем систематическую корреляцию между определенным видом поведения и сознанием.

Поскольку соображения простоты возникают в здравом смысле, кажется, что, даже принимая эпифеноменализм, мы можем сохранить идею существования других сознаний. И я не собираюсь отрицать, что соображения простоты порождаются здравым смыслом. Но я полагаю, что мир, в котором только я обладаю эпифеноменальным сознанием, был бы гораздо более простым, чем «более единообразный» мир, наполненный эпифеноменальными сознаниями. В самом деле, второй мир демонстрирует нам классический пример умножения сущностей без какой бы то ни было необходимости¹⁴. Мне не нужно постулировать реальность других эпифеноменальных сознаний: это была бы трата онтологического материала, так как, согласно дефиниции, они должны были бы быть бездеятельными. В лучшем случае я мог бы принять «интен-

циональную установку» (а ля Деннет) по отношению к другим людям и животным, так как это помогало бы предсказывать их поведение, но без каких-либо онтологических обязательств по отношению к ним (у нас нет онтологических обязательств по отношению к компьютерам, когда – к примеру, играя с ними в шахматы, – мы приписываем им разного рода интенциональные состояния).

Таким образом, последовательный эпифеноменализм в отношении собственного сознания должен вести к зомбификации других людей и иных существ, демонстрирующих сходное с нами поведение. Поскольку эта зомбификация противоречит здравому смыслу, эпифеноменализм не выдерживает испытания здравым смыслом.

Вывод о неприемлемости эпифеноменализма можно усилить еще одним, более специальным философским аргументом. Он опирается на три посылки, каждая из которых не должна вызывать вопросов. Первая состоит в признании, что одинаковые события могут иметь разные причины. Это общее место. К примеру, одинаковое в численном выражении падение биржевого индекса может наступить в результате влияния самых разных факторов. Если рассуждать абстрактно, то можно сказать, что любое действие может быть интерпретировано в качестве вектора, возникающего как результат сложения множества других векторов. И очевидно, что самые разные слагаемые (компоненты совокупной причины события в нашем случае) могут приносить один и тот же результат. Вторая посылка, судя по всему, столь же беспроblemна. Она указывает на то, что воспоминания людей отображают их прошлое, их индивидуальную историю, причем в общем и целом делают это корректно. Наконец, третья посылка обращает внимание на тот факт, что поведение людей скоррелировано с их ментальными состояниями. Если я хочу выпить воды, то я ищу воду, а не вино и т. п. С положением о такой корреляции не спорит даже эпифеноменалист. Разумеется, тут бывают рассогласования, но обычно такая корреляция имеет место.

Еще раз отмечу, что, хотя каждая из посылок и может вызывать обсуждение, они не относятся к тем положениям, которые оспариваются в современной литературе. Между тем их соединение приводит к опровержению эпифеноменализма и представляет сильный довод в пользу интеракционизма. В самом деле, если одинаковые события могут (в смысле реальной, а не

только лишь логической возможности) иметь разные причины и если мой мозг в данный момент времени может быть представлен как совокупность нейронных событий, то очевидно, что он мог прийти к своему нынешнему состоянию по совершенно разным каузальным траекториям. Но в таком случае, согласно второй посылке, я обладал бы совершенно другими воспоминаниями, отражающими другую историю, которая у меня была бы. А содержания наших воспоминаний формируют качественные контенты других ментальных состояний, в том числе убеждений и желаний. Поскольку же, согласно третьей посылке, желания и другие ментальные состояния скоррелированы с нашим поведением, то, если бы я пришел к своему нынешнему состоянию по другой каузальной траектории и обладал бы другими воспоминаниями, желаниями и т. п., будучи таким же с физической точки зрения, какой я сейчас, я вел бы себя иначе. И инаковость моего поведения была бы связана именно с тем, что у меня были бы другие ментальные состояния. Но отсюда следует, что и мое нынешнее поведение зависит в том числе и от того, какими ментальными состояниями я обладаю. Значит, качественные ментальные состояния оказывают реальное влияние на поведение.

3.

Если приведенные выше аргументы верны, эпифеноменализм – несостоятельная доктрина, и мы должны принять интеракционизм. И чалмерсовская «трудная проблема сознания», с которой мы начали статью, действительно допускает тот ответ, о котором шла речь: функционирование мозга сопровождается появлением ментальных состояний потому, что без них он не работал бы так, как он работает.

Задумаемся, однако, о цене этого решения. Признание того, что ментальные состояния влияют на процессы в мозге, представляет угрозу для принципа каузальной замкнутости физического, т.е. тезиса, что каждое физическое событие имеет непосредственно предшествующую ему физическую причину¹⁵. Но почему, собственно, мы должны бережно относиться к принципу каузальной замкнутости?

Я вижу по крайней мере две причины для беспокойства. Во-первых, как уже отмечалось, некоторые считают, что отказ от этого принципа грозит разрушением основ экспериментального естествознания. Во-вторых, отказаться от него затруднительно потому, что он принадлежит к числу того, что можно было бы назвать естественными убеждениями, руководящими нами в обыденной жизни.

Первая из упомянутых выше причин для беспокойства является, по-видимому, наименее серьезной, и, в частности, Д. Папино убедительно показал, что в действительности до относительно недавнего времени экспериментальное естествознание вовсе не опиралось на принцип каузальной замкнутости физического. Правда, Папино уверен, что в современной физике он действительно играет основополагающую роль. С другой стороны, ядром современной физики является квантовая механика, отношение которой к данному принципу заведомо не является однозначным, с учетом того факта, что ряд интерпретаций квантовой механики допускает влияние наблюдателя (в наиболее радикальном варианте – не просто наблюдателя, но сознающего наблюдателя) на так называемый коллапс волновой функции.

Вторая причина представляется более основательной. Как показал еще Юм, наши эмпирические заключения о фактах опираются на перенос прошлого опыта на будущее, что предполагает убеждение в «соответствии прошлого и будущего»¹⁶. Если присмотреться к этому убеждению, то мы увидим, что оно неявно включает в себя убеждение в каузальной замкнутости физического. В самом деле, допустим, что перенос прошлого на будущее возможен при отрицании принципа каузальной замкнутости. Если этот принцип не соблюдается, то мы должны допускать возможность ситуации, при которой какому-то физическому событию А не соответствует необходимого физического коррелята в момент, предшествующий его свершению. Но тогда при повторении физического события В, предшествовавшего событию А, мы не можем ожидать, что событие А последует за ним (такое ожидание предполагает необходимую связь между В и А)¹⁷. Между тем такого рода ожидания конституируют перенос прошлого на будущее и убеждение в соответствии прошлого и будущего. Поэтому из нашего убеждения вытекает убеждение в каузальной замкнутости физического, являющееся не менее фундаментальным, нежели первое.

Но есть ли вообще шанс согласовать принцип каузальной замкнутости с положением о том, что ментальные состояния оказывают влияние на поведение? Чтобы обдумать ответ на этот вопрос, вернемся к доказательству каузальной действенности ментального, предложенному выше. Мы видели, что о действенности ментального мы можем заключить, исходя из того, что один и тот же мозг может быть носителем разных наборов ментальных состояний, и того, что ментальные состояния скоррелированы с поведением. Из соединения этих допущений следует, что если я рассматриваю свой мозг, то ответ на вопрос, почему он продуцирует то поведение, которое он продуцирует, не может обойтись без ссылки на то, какими именно ментальными состояниями я обладаю: я мог бы обладать и другими ментальными состояниями, и тогда тот же мозг продуцировал бы другое поведение. Присмотревшись к этим рассуждениям, мы увидим, что они содержат важную оговорку: если я рассматриваю свой мозг. Иными словами, мы можем доказать действенность ментальных состояний при локальном рассмотрении материальной системы, изменение которой во времени (т. е. поведение) нас интересует. Отметим, что пока речь шла только о локальном интеракционизме.

Это существенный момент. Ведь если снять указанное ограничение и рассматривать мозг в контексте всего физического универсума, картина может измениться. В самом деле, нельзя ли допустить, что мое поведение все же определяется физическими причинами, но эти причины имеют не только локальный характер? Иными словами, нельзя ли допустить, что мое поведение зависит как от локальных, так и от нелокальных физических факторов? Такое допущение позволило бы сохранить каузальную замкнутость физического.

Разумеется, за такое сохранение тоже надо платить, и его цена складывается из следующих компонентов. Во-первых, приходится признавать реальность нелокальной причинности. Во-вторых, вновь приходится искать ответ на вопрос о роли ментальных состояний и объяснять, не являются ли они все-таки эпифеноменальными.

Прежде чем разрешать эти сомнения, отметим, что рассматриваемое решение имеет и важные достоинства. Главное из них – хорошая перспектива сохранения закономерного характера отношений между физическим и ментальным. Ведь доказывая правоту

локального интеракционизма, мы пришли к выводу о том, что один и тот же мозг может быть носителем разных ментальных состояний¹⁸. Этот вывод прямо противоречит принципу локальной супервертности, устанавливающему, в частности, однозначную связь между мозгом и ментальными состояниями. Но раз этот принцип ложен, возникает вопрос: а есть ли между ментальными состояниями и их физическими основами вообще какая-нибудь законосообразная связь? Единственный шанс сохранить ее – постараться показать, что, хотя принцип локальной супервертности не действует, это не распространяется на принцип глобальной супервертности, согласно которому в одинаковых физических мирах должны быть одинаковые ментальные состояния. Отрицание принципа локальной супервертности и впрямь автоматически не влечет вывода о ложности принципа глобальной супервертности. В самом деле, если последний истинен, то ложность первого означает лишь, что, если бы мой мозг был носителем другого набора ментальных состояний, физический мир в целом не мог бы быть таким, какой он есть сейчас: в нем были бы какие-то отличия.

И теперь ясно, как можно совместить эту картину с принципом каузальной замкнутости физического: нелокальные по отношению к моему мозгу физические отличия мира, в котором с моим мозгом были бы связаны другие, нежели в актуальном мире ментальные состояния, скоррелированные с другим поведением, можно рассматривать как нелокальные физические причины этого другого поведения. И, соответственно, физические отличия актуального мира от возможного мира, о котором только что шла речь, можно рассматривать как нелокальные физические причины поведения, которое я демонстрирую в актуальном мире. Таким образом, сохранение принципа каузальной замкнутости физического наряду с принятием позиции локального интеракционизма может служить подтверждением верности принципа глобальной супервертности, сохранение которого в свою очередь позволяет сохранить представление о законосообразной связи ментальных состояний с физическим.

Наличие такой связи обещает хорошие перспективы при ответе на вопрос Чалмерса, который вновь обрел остроту: почему функционирование моего мозга сопровождается появлением субъективных ментальных состояний? Ведь если сохранить принцип каузальной замкнутости физического и ввести представления о не-

локальных физических причинах поведения, то может возникнуть впечатление, что ментальные состояния все же эпифеноменальны. А объяснить появление эпифеноменальных состояний очень трудно. Однако нынешняя ситуация отличается от той, что была раньше. Если бы наше поведение можно было объяснить исключительно локальными физическими причинами в мозге, то наличие ментальных состояний казалось бы чем-то совершенно чудесным. Но если мы уже доказали, что наши ментальные состояния производят некое различие на локальном физическом уровне, а затем допускаем, что их физические действия все же могут иметь нелокальные физические корреляты, то мы могли бы склоняться к мысли, что реальными эпифеноменами являются именно эти последние. Основание достаточно просто: в целом и в общем, у нас нет свидетельств в пользу веры в нелокальную причинность. Но если мы все же хотим настаивать, что эти нелокальные корреляты являются реальными причинами, тогда, как представляется, мы должны принять следующую схему: поскольку нелокальная каузальность не универсальна, она не является безусловной, и вполне вероятно, что условием, при котором нелокальный физический коррелят мог бы рассматриваться в качестве причины или компонента сложной причины, является не что иное, как существование частных ментальных состояний, сопровождающих это событие и скоррелированных с ним. Иными словами, ментальные состояния представляются чем-то вроде посредников в реализации нелокальной физической причинности, но не в том смысле, что они являются промежуточными звеньями между нелокальными факторами и поведением, а в том смысле, что они суть необходимые онтологические условия реализации нелокальной физической причинности¹⁹. В подобном случае ментальные состояния уже не будут эпифеноменальными, они сохраняют каузальную релевантность, если и не каузальную действенность.

Если это верный путь, то тогда мы не только можем объяснить, почему функционирование нашего мозга сопровождается субъективным опытом, мы можем также попробовать начать объяснение того, как это возможно, – напомним, что полная версия вопроса Чалмерса включает требование объяснить, как происходит, что функционирование мозга сопровождается сознанием. В самом деле, поскольку более чем вероятно, что наши ментальные состоя-

ния порождаются функционированием мозга, принимая во внимание, что эти состояния должны быть онтологическими условиями нелокальной физической причинности, мы можем предположить, что они порождаются физическими системами, которые демонстрировали бы некое нарушение детерминистического поведения при отсутствии ментальных состояний. Иными словами, механизмы, благодаря которым некоторые физические системы порождают ментальные состояния, должны иметь отношение к неполноте их локальных каузальных цепей. Я должен заметить, однако, что эта схема не означает, что существование ментальных состояний есть лишь следствие какой-то физической аномалии. В действительности, мы видели, что существование ментальных состояний, связанных с некоторыми физическими системами, дает этим системам возможность учитывать в своем поведении собственную индивидуальную историю²⁰, что в свою очередь может дать им большие адаптивные преимущества.

Так что наше возвращение к «трудной проблеме сознания» и ее возможным решениям позволяет нам увидеть, что наиболее перспективным в конечном счете оказывается тот самый подход, который был опробован Чалмерсом в «Сознающем уме». Напомню, что в этой книге он рассматривает решение «трудной проблемы», предполагающее, что ментальные состояния являются онтологическими предпосылками для реализации физической причинности и даже самого существования физических свойств. В начале статьи я назвал онтологическую схему Чалмерса странной. Но она кажется странной, лишь пока мы опираемся на неорасселовскую онтологическую модель (ментальные состояния – что-то вроде носителей физических свойств), как это и делал Чалмерс. В данной статье я пытался показать, что при изменении онтологической модели этот подход может стать плодотворным и открыть путь к решению трудной проблемы.

Литература

Chalmers D.J. Consciousness and Cognition. 1990 (unpublished).

URL = <<http://consc.net/papers/c-and-c.html>>

Chalmers D.J. Facing up to the problem of consciousness // *Journal of Consciousness Studies*. 1995. 2(3). P. 200–19.

- Chalmers D.J.* The Conscious Mind. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1996.
- Fisher J.C.* Why nothing mental is just in the head // *Nous*. 2007. 41. P. 318–34.
- Hasker W.* The Emergent Self. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1999.
- Kim J.* Philosophy of Mind. Cambridge (MA): Westview Press, 2006.
- Kirk R.* Zombies and Consciousness. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Lowe E.J.* Causal closure principles and emergentism // *Philosophy*. 2000. 75. P. 571–85.
- Papineau D.* Thinking about Consciousness. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Robinson W.S.* Epiphenomenalism // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2007. E.N. Zalta (ed.)
 URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/epiphenomenalism/>>
- Rosenberg G. (2004), A Place for Consciousness: Probing the Deep Structure of the Natural World. N. Y.: Oxford Univ. Press, 2004.
- Soames S.* Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1: The Dawn of Analysis. Princeton: Princeton Univ. Press, 2003.
- Swinburne R.* The Evolution of the Soul. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1997.
- Vasilyev V.* Brain and consciousness: Exits from the labyrinth // *Social Sciences*. 2006. 37. P. 51–66.

Примечания

- ¹ В переписке Дэвид сообщил мне, что, насколько он помнит, он начал использовать это различение на семинаре по сознанию в Вашингтонском университете «в конце 1993 г.».
- ² Ср.: *Chalmers D.J.* Facing up to the problem of consciousness // *Explaining Consciousness – The Hard Problem* / Ed. by J. Shear. Cambridge, 1997. P. 9–30. Первоначально опубликована в 1995 г.
- ³ Ср.: *Chalmers D.J.* *Consciousness and Cognition* (1990). Эта неопубликованная статья есть на его сайте.
- ⁴ Не все согласятся, что такой консенсус имеет место. Чалмерс, к примеру, считает, что лучше было бы избегать подобных социологических обобщений. Может быть, нам и в самом деле лучше было бы спросить об этом экспериментальных философов. И все-таки я уверен, что большинство ведущих аналитических философов дало бы тот ответ, который дан в тексте.
- ⁵ Одно из редких исключений – Г. Розенберг, защищающий эту теорию в своей книге «A Place for Consciousness» (2004).
- ⁶ Обычная критика принципа верификации не достигает цели в данном случае. Кажется, что, когда мы говорим об абстрактных пропозициях, принцип верификации действительно не работает (см.: *Soames S.* *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Princeton, 2003. V. 1. P. 289–291). Но в нашем случае пропозиция фактуальна, и еще никто, насколько мне известно, не показал, что принцип верификации не работает и в таких случаях.
- ⁷ См., напр.: *Swinburne R.* *The Evolution of the Soul*. Oxford, 1997. P. 1.

- ⁸ В недавние времена этот аргумент продвигал У.Хескер в книге «The Emergent Self» (1999).
- ⁹ Неясно, кто является автором этого аргумента. В последнее время его активно защищал А.Элитцур.
- ¹⁰ Чалмерс не эпифеноменалист, но он считает, что эпифеноменализм свободен от логических дефектов.
- ¹¹ *Chalmers D. The Conscious Mind. N. Y., 1996. P. 196.*
- ¹² Р.Кирк в своей книге «Zombies and Consciousness» (2004) пытался показать, что эта линия обороны непрочна. Но я не думаю, что его попытка была удачной.
- ¹³ Я оставляю в стороне экспериментальные возражения, если такие имеются: в действительности, вооружившись знаменитыми данными Б.Либега, эпифеноменализм легко может их обезвредить.
- ¹⁴ Чалмерс (1996) и У.С.Робинсон в своей подробной статье об эпифеноменализме в «Stanford Encyclopedia of Philosophy» (2007) не уделяют должного внимания этому обстоятельству.
- ¹⁵ Я принимаю формулировку Лау (2000).
- ¹⁶ Юм использует эту фразу в «Кратком изложении “Трактата о человеческой природе”» (1740). В самом “Трактате”, а также в “Исследовании о человеческом познании” он обычно говорит о “сходстве” между прошлым и будущим, что может сбивать с толку, так как в действительности он имеет в виду нечто более однозначное.
- ¹⁷ Мы можем игнорировать случаи, в которых имеются некие приватные ментальные компоненты в моем представлении физических событий. Поскольку такие компоненты, которые могли бы в принципе компенсировать отсутствующие физические корреляты, приватны, они не могут иметь значения для других людей, тоже заключающих от прошлого к будущему.
- ¹⁸ Дж. Фишер (Why nothing mental is just in the head // *Nous*. 41. 2007. P. 318–334) пришел к сходному выводу, используя другие аргументы и мысленные эксперименты. Я опубликовал некоторые из своих результатов: *Vasilyev V. Brain and consciousness: Exits from the labyrinth // Social Sciences*. 37. 2006. P. 51–66.
- ¹⁹ Этот вывод может иллюстрировать то, что Лау (2000) назвал «причинением ментальным событием физического каузального факта».
- ²⁰ Если это так, тогда ни одна чисто механическая система не может точно эмулировать человеческое поведение. В самом деле, каждая такая система действует исключительно на основе своего нынешнего физического состояния. Так что Джон Сёрл и другие авторы, возможно, были чрезмерно оптимистичными, когда говорили, что верят в так называемый слабый искусственный интеллект. И эта сверхоптимистичность отвлекла их внимание от того факта, что, к примеру, его знаменитая Китайская комната просто не может работать. Так, она не может давать осмысленные ответы на индексикальные вопросы, вроде: «Сколько сейчас времени?»).

Д.Э. Гаспарян

О физическом и логическом типах отношений между сознанием и телом

Если попытаться охарактеризовать общий вектор современных исследований по сознанию, то можно, хоть и с некоторыми оговорками, обнаружить сохранение некоего, говоря словами Р.Рорти, «привилегированного словаря», а именно словаря науки, который по-прежнему определяет критерии удовлетворительного решения проблемы «сознание-тело». Речь идет о том, что в самой структуре возможного решения этой проблемы с легкостью могут быть обнаружены императивы науки или естественнонаучных методов. Наиболее наглядно это проявляется в программе демонстрации порождающей связи между телом и сознанием, т.е. в задаче понимания того, как физическое порождает нефизическое. Как известно, на языке физики описать некое физическое состояние или предмет означает дать как можно более подробное описание всех его отношений с другими состояниями или предметами. Однако если мы признаем, что ментальные состояния не могут быть приравнены к физическим и имеют совершенно особый онтологический статус, то было бы разумно ожидать, что тип отношений между сознанием и телом будет отличаться от тех, которые используются в науке. Ведь на языке физики мы можем описать отношение между двумя столами, но не столом и его ментальным образом, поскольку естественнонаучный подход может описывать только отношения между предметами. Но сознание о вещи само по себе не есть вещь. Это последнее утверждение на сегодняшний день оспаривается уже гораздо реже, чем в совсем недавнем про-

шлом. Многими признано, что если физическая реальность имеет протяженность, то ментальная не имеет, если физические явления имеют набор вещественных характеристик, например: массу, плотность, вес, силу и т. д., то ментальные события их не имеют. Мысль о слоне не вызывает его появления в мозгу, равно как вкус пробуемого вина не позволяет обнаружить следов вина в веществе мозга, и, наконец, наше воспоминание о том, что некто вчера спел песню, само по себе не является ни громким, ни тихим, ни фальшивым, в то время как сама песня могла отвечать одной из этих характеристик. На сегодняшний день философия, да и, кажется, сама наука отдают себе отчет в том, что можно и дальше продвинуться в изучении и регистрации изменений в мозгу, сопутствующих ментальным состояниям, но не получить доступ к самим ментальным состояниям – к тому, что вслед за Т. Нагелем, принято называть «онтологией от первого лица».

Однако проблема заключается именно в том, что связи между сознанием и предметами в большей части современных исследований объясняются *по образцу связей между самими предметами*. На том языке, на котором описываются связи между предметами, описывается и все остальное. И если удастся на этом языке описать отношение между физическим и ментальным, значит, мы достигли некоторого объяснения. Программа нахождения решения именно такова. Тогда понятно, что если базовым отношением между физическими объектами является *отношение причинности*, то именно это отношение и кладется в основание попыток разобраться с проблемой «сознание-тело», а именно объяснить, как то, что не имеет физических характеристик, выступает причиной того, что обладает такими характеристиками, и наоборот. Иными словами, проблема заключается в том, что надо показать, как из одних физических процессов, влияющих на другие физические процессы, вдруг получается нефизическое событие. При этом сама постановка проблемы построена по образцу метода экспериментального естествознания: указывается на то, что есть что-то за пределами присутствия сознания, и устанавливается причинная или функциональная связь между обуславливающим и обуславливаемым. Но если мы признаем, что сознание не есть вещь, то почему же мы рассчитываем найти такую его связь с телом, как если бы речь шла о двух телах? Поиски обуславливающих причин сознания равно-

сильны попыткам представить связь между объектным и ментальным как связь между одним объектом и другим. Но чтобы описать, каким образом сознание связано с телом в рамках естественнонаучного подхода, они должны принадлежать одному исследовательскому полю, т.е. иметь одну природу. Но, как мы уже отметили выше, сознание не есть вещь, подобно нашему телу. Применение причинно-следственного описания в отношении сознания наталкивается на известные трудности: ментальное не может влиять на физическое по причине каузальной замкнутости физического мира, равно как и физическое не может влиять на ментальное, во-первых, по той же причине, а во-вторых, потому, что, к примеру, одни и те же физические раздражители далеко не всегда приводят к одним и тем же ментальным событиям (например, прочтение доказательства теоремы Пифагора в первый раз может не привести к пониманию, во второй раз привести, а в третий – вновь остаться непонятым. При этом мы можем помнить о своем понимании, но не испытывать его самого). Между физическим и ментальным причинно-следственный механизм, ибо он всегда дает возможность обнаружения *последовательного* и *непрерывного* процесса перехода одних состояний в другие при сохранении качественной однородности этих состояний. Ведь причинность по определению не имеет онтологических разрывов внутри себя («природа не делает скачков»), а при попытках мыслить о переходе физических изменений в ментальные события приходится допускать некое короткое замыкание, некий скачок, который будет оставаться принципиально невоспроизводимым в любой экспериментальной среде. Нельзя непрерывным образом показать, как пробуемая вода во рту переходит во вкус. Анализ приведет нас от изменения рецепторов во рту к изменениям нейронов в мозге, но это состояние мозга не тождественно субъективному переживанию вкуса воды, поскольку очевидно, что осознание вещи само по себе не есть вещь.

В связи со сказанным имеет место довольно любопытная ситуация: большая часть исследователей в теории не соглашается с натурализацией сознания, почти никто не признает его материальности, соглашаясь с имматериальностью мысли и особым онтологическим статусом ментального. В теории все обстоит именно так, но как только доходит до исследовательской практики, с сознанием начинают работать как с вещью. Это, в общем-то, не удивительно,

так как язык принудительно отсылает к вещам. Слово – это присутствие отсутствующей вещи, и даже, произнося слово «сознание», его приходится неявно помещать в «субъект-предикатную форму». И хотя бы поэтому избавиться от приписывания сознанию объектности непросто.

Трудно, однако, не согласиться с тем, что само различие между сознанием и телом является нетелесным. Другими словами, связь между сознанием и предметами может быть описана только как *смысловая*, но не как физическая, химическая или биологическая.

Проблема, однако, заключается еще и в том, что смысловое различие, разумеется, остается частью сознания. Смысловые связи уже предполагают сознание, которое их, эти связи, и устанавливает. И потому, может быть, более оправданно рассуждать о сознании на языке самого сознания, не прибегая к посылкам физического опыта. Ведь невозможно игнорировать тот факт, что все попытки объяснить сознание через «не-сознание» (т. е., например, физическое) сознаются как «не-сознание» все же самим сознанием. Например, когда говорят, что мозг индуцирует сознание, то невозможно отвлечься от того, что «мозг, индуцирующий мое сознание», существует в моем же сознании: опыт сознания оказывается неизбежно шире любых объектов или явлений, которые призваны служить инстанциями, порождающими сознание. Например, когда мы говорим: «Я испытываю чувство страха», – то «страх» нельзя отличить даже логически от «сознания страха». И потому, может быть, было бы правильнее говорить так: «Мое сознание индуцирует мозг, который индуцирует сознание».

Здесь, однако, следует упомянуть о еще одной проблеме. Нам могут возразить, что статус «связи» не обязательно должен быть физическим, но может быть и *логическим*. Однако и здесь не удастся избежать некоторых трудностей. В этом случае к сознанию применяют субъект-предикатную модель или субъект-объектный дуализм, что приводит к ряду логических затруднений. Это 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-сознаваемое», то будет необходим третий термин, чтобы сознающее в свою очередь стало познаваемым. Тогда имеем альтернативу: или мы про-

изволью 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. Эти соображения, впрочем, имеют довольно давнюю историю: их можно найти уже у Л.Витгенштейна (хотя и совсем недавно в работах Р.Пенроуза). Хотя, разумеется, 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 некоей неизбежной сращенности взгляда с объектом, на который этот взгляд направлен, или, иными словами, удостоверяется сращенность сознающего с осознаваемым, их изначальное единство. И таким образом феноменологический подход к сознанию предписывает констатировать сознание через тавтологическую процедуру удостоверения наличия сознаваемого, т. е., иными словами, вопреки канонам формальной логики, пытаясь дать «определение» сознанию, говорить не «сознание – это *что-то*», а «сознание – это *когда...*» – и добавлять: «*что-то сознается*».

Если резюмировать сказанное, то можно видеть, что ряд фундаментальных предпосылок науки перестает работать так, как хотелось бы, как только их пытаются применить к сознанию. Если к сознанию подходить так же, как к миру *физических* объектов, то нельзя не заметить очевидных трудностей. А именно того, что между физическим и нефизическим опытом невозможно установить отношений физического следования. Регистрация сопутствующих изменений в мозге представляет некий язык коррелятов, который, впрочем, остается внешним по отношению к психическому опыту субъекта. Ментальное состояние в отличие от физического нельзя соотнести с любым другим физическим состоянием, поскольку оно, во-первых, невещественно и непространственно, а во-вторых, не укладывается в причинно-следственную цепь физических событий.

Если же к сознанию пытаются применить субъект-объектные или родо-видовые схемы, то мы упираемся в *логические* парадоксы. Это связано с тем, что получить доступ к сознанию пытаются

ся через тот каркас логических категорий, который сам же является фундаментальным свойством его. Однако неясно, что в этом случае может выступить в качестве метаописания. Кроме того, само сознание и выступает условием возможности оперирования этими категориями. Сознание нельзя определить через субъект-объектное или родо-видовое различия 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.

В заключение скажем следующее. При том, что целью настоящей работы было намерение вкратце охарактеризовать некоторые трудности применения *физического* или *логического* типов отношений к «сознанию» и «телу», в самом общем виде речь шла о проблемах того подхода к сознанию, который можно обозначить как «дескриптивный» (при этом не обязательно подразумевается метод «интроспекции»). Именно этот подход можно считать перспективным, если принимать во внимание направление главных исследований по философии сознания, предпринимаемых на сегодняшний день.

Между тем уже в рамках теории психоанализа, а также в некоторых других работах психологов (к примеру, у Ж.Пиаже), равно как у заметного числа философов XX столетия (у Л.Витгенштейна, М.Хайдеггера, Ж.-П.Сартра и др.) можно отчетливо проследить идею того, 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 собственно и является самим мышлением. В этой связи имеет смысл упомянуть знаменитые эксперименты Пиаже, в которых дети, производя простейшие арифметические действия, не могли ответить на вопрос, как они их осуществляют: они лишь дублировали решение. Их объяснения состояли в повторении арифметического

действия. Если экстраполировать эти простейшие наблюдения на работу сознания в целом, то можно заключить, что понимание всего многообразия того, что делает доступным наше сознание, вовсе не позволяет между тем понять, *как* строится само понимание. Не получается составить такой алгоритм, который раскладывал бы процедуру нашего понимания так, чтобы ее мог воспроизвести не только некто другой, но и в первую очередь мы сами, поскольку, как было уже ранее сказано, перепрочтение теоремы Пифагора не гарантирует достижения того состояния понимания, которое мы испытывали накануне. При этом наиболее уместно сказать, что с нами *случается* понимание, и язык тут довольно показателен, когда мы говорим, что «идея пришла нам в голову».

Этот, собственно, вполне феноменологический способ проблематизации сознания, поскольку речь идет о «пассивном» и «активном» синтезах (т. е. том, который объективирует, и том, который собственно объективируется), как может показаться, не вполне аутентичен большинству современных исследовательских стратегий. Однако философов сознания, как нам представляется, должен интересовать именно этот активный синтез, сама машинерия, схематика того, как все происходит. При таком же подходе получается, что самое главное происходит на задней сцене или вообще за кулисами. Но при том что там «что-то» происходит, при попытках объективировать это «что-то» оно незамедлительно распадается на термины «сознание» и «тело» и, следовательно, являет проблему: а как они связаны?. При попытках понять, как работает сознание, мы привносим неконтролируемое возмущение в процессы, которые протекают совершенно автономно. Сказанное напоминает попытки увидеть место, где нас нет. Когда нас там нет, то как мы его увидим, а когда мы там есть, это уже не место, где нас нет. Не менее показательная иллюстрация к сказанному – это наша неспособность увидеть собственное тело целиком, так же, как мы видим тела других людей, поскольку сам орган зрения – глаз – принадлежит этому же телу, являясь его частью.

Прибегая к известному высказыванию Витгенштейна о глазе, который не видит сам себя в процессе видения (мы видим, что видит глаз, но не видим видение глаза, ибо способности имеют измерение деления, но не имеют измерения обращения на себя), можно заметить, что если бы глаз видел себя в процессе видения, то мы

всегда видели бы только этот глаз, а не вещи вокруг нас. Если же мы хотим сделать объектом исследования глаз, то обязаны извлечь его, предварительно лишив функции видения, и поместить в пробирку. Но ведь невозможно одновременно исследовать глаз в пробирке и при этом быть без глаза (спасительная роль второго глаза, очевидно, окажется бесполезной в случае с сознанием, которое одно...). Общий смысл проблемности атрибутирования сознанию дескриптивного принципа выражается в том, что, заняв позицию, *на* которую смотрят, мы теряем позицию, *с* которой смотрят.

В феноменологической манере об этом можно сказать следующее. Когда субъект пытается *конституировать способ своих конституций*, вскрыть механизм, описать структуру, процедуру, машинерию, ответственную за работу конституирующего сознания, он постигает *ничто*: все, что ухватывается в этом акте оборачивания на себя сознающего, оборачивается пустотой. Программа по конституированию механики конституирования оборачивается конституированием «ничто». Возможно, еще более нагляден принцип интенционального наведения на объект: в движении, стремящемся ухватить саму интенцию как объект интенционального акта, объектом этого движения оказывается «ничто», правильнее сказать, имеем отсутствие всякого объекта.

Отсюда следует, что ментальные состояния (еще лучше термин «ментальные события», подчеркивающий то, что мы выступаем пассивными свидетелями собственной, всегда скрытой активности) даны нам в режиме фактической данности, когда все уже случилось. И также устроено понимание: в какой-то момент мы становимся очевидцами собственного понимания.

Таким образом, при том, что в самом вопросе, что такое сознание, оно удостоверяет свою неустранимость, опыт сознания не может быть объяснен, но лишь возобновлен.

ИСТОРИЯ

А.Р. Фокин

Проблема соотношения души и духа в греческой и латинской патристике

1. Как хорошо известно, вопрос о составе человеческой природы впервые был поднят еще в античной философии. При этом философов интересовала не только психофизическая проблема сосуществования в человеке материального тела и нематериальной души (так наз. *дихотомия*) и взаимодействия между ними (так наз. *интеракционизм*), но и внутренняя структура самой души. Достаточно вспомнить здесь платоновское деление души на три части или способности: *разумную, страстную и вожделеющую* (λογικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν; или διάνοια, θυμός, ἐπιθυμία)¹, или аристотелевское деление души на *разумную, чувствующую и растительную* части (διανοητικόν, αἰσθητικόν, φρεντικόν)². Более того, Платон усматривал две разновидности самой разумной способности души – рассудок (λόγος) и ум (νοῦς), первый из которых обладает способностью дискурсивного (διάνοια), а второй – интуитивного мышления (νόησις)³. Впоследствии неоплатоники соотнесли рассудок (λόγος) с мировой Душой, частями которой они считали индивидуальные души, а ум – с мировым Умом, происходящим непосредственно от Первоединого и содержащим в себе так называемый «умопостигаемый мир» (κόσμος νοητός)⁴. В свою очередь Аристотель не просто различал в человеческой душе ум (νοῦς) как одну из познавательных способностей души, дремлющую в ней в обычном состоянии, когда человек ориентирован исключительно на внешний чувственный мир, и пробуждающуюся, когда он пытается воспринять что-то нематериальное.

Он задается также вопросом о том, что пробуждает в человеке эту дремлющую, пассивную способность (так наз. «пассивный ум», νοῦς παθητικός), и приходит к выводу, что это должен делать некий «активный ум» (νοῦς ποιητικός). Этот «активный ум», однако, уже не принадлежит душе, а является некой бессмертной, самостоятельной и, возможно, даже Божественной субстанцией. Таким образом, в душе действует нечто, что не принадлежит ей целиком, но является частью божественного мира⁵. Подобно этому и стоики рассматривали душу и ум (νοῦς) как разные уровни организации так называемой *пневмы* (греч. πνεῦμα, ‘дух’) – мирового творческого разумного Начала; при этом ум представлялся им как более горячая, напряженная и божественная пневма, а душа – как более холодная и расслабленная⁶.

2. Итак, интересующий нас вопрос о составе человеческой природы в целом и о структуре ее духовного начала в особенности впервые возник в языческой греческой философии. Однако этот вопрос не остался только в философской плоскости, но с распространением новой религии – христианства – очень скоро приобрел свое теологическое измерение. Действительно, уже в Библии мы встречаем несколько различных, иногда даже взаимоисключающих трактовок человека. С одной стороны, нередко человек здесь описывается только по своему физическому началу – как «плоть» (евр. בָּשָׂר, греч. σάρξ). Так, в книге Бытия Бог говорит: *Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками, потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет* (Быт 6:3). Ап. Павел в послании к Римлянам пишет: *Потому что делами закона не оправдается пред Ним (Богом) никакая плоть* (т.е. никакой человек, Рим 3:20). С другой стороны, человек иногда описывается в Библии только по своему духовному началу – как «душа» (евр. נֶפֶשׁ, греч. ψυχή). Так, в книге Бытия сказано: *Сынов Иосифа, которые родились у него в Египте, две души. Всех душ дома Иаковлева, перешедших в Египет, семьдесят* (Быт 46:27). В Деяниях Апостолов говорится: *Итак, охотно принявшие слово его крестились, и присоединилось в тот день душ около трех тысяч* (Деян 2:41). Наконец, в Библии не менее часто говорится сразу о двух началах человека – материальном и духовном, что впоследствии в христианской теологии получило название *дихотомии*. При этом важно отметить,

что в дихотомических терминах духовное начало человека в Библии называется иногда «душой» (שָׁרֵף, ψυχή), а иногда – «духом» (евр. רוּחַ, греч. πνεῦμα). Действительно, в книге Бытия при описании происхождения человека указывается на его «двойное сотворение», то есть сотворение двух его частей: одной – физической, которая творится из земли, и другой – духовной, которая дается человеку от Бога посредством творческого вдыхания (вдуновения): *И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою* (רוּחַ שָׁרֵף לֵב, Быт 2:7). В соответствии с этим в книге Екклесиаста так говорится о смерти человека: *И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух (רוּחַ) возвратится к Богу, Который дал его* (Еккл 12:7). В Евангелии Господь наш Иисус Христос говорит апостолам: *Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить, а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне* (Мф 10:28). Апостол Павел также неоднократно использует дихотомические выражения, например, в первом послании к Коринфянам: *А я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом* (1 Кор 5:3). Или в другом месте: *Незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом* (1 Кор 7:34).

Из этих и некоторых других библейских выражений⁷ можно заключить, что душа и дух есть разные названия одной и той же части человеческой природы. Однако у апостола Павла есть несколько высказываний, в которых душа определено различается от духа и в составе человеческой природы указываются три части – тело, душа и дух. Это учение впоследствии получило название *трихотомии*. Действительно, в первом послании к Фессалоникийцам говорится: *Сам Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности* (καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα) *да сохраняются без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа* (1 Фес 5:23). Другое место встречается в послании к Евреям, в отношении которого авторство ап. Павла оспаривается современными западными библеистами, но традиционно признается Православной Церковью: *Слово Божие живо и действенно, и острее всякого меча обоюдно остро: оно проникает до разделения души и духа (ἄχρι μετῆς τοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος), суставов и мозгов, и судит помышления*

и намерения сердечные (Евр 4:12). К этому можно добавить, что ап. Павел в зависимости от устремлений воли делил людей на три категории: «плотских», «душевных» и «духовных» (ср. Рим 8:4–9; 1 Кор 2:14–15; 15:44–49)

Таким образом, исходя из библейских данных, должны ли мы заключить, что человек состоит из души и тела или из тела, души и духа? Какое учение правильное: дихотомия или трихотомия? Другими словами, должны ли мы полагать, что душа и дух различаются в человеке как две особые независимые и самостоятельные части или даже сущности? Или одна из них принадлежит человеку, а другая – нет, но превосходит его? Или они различаются в каком-то другом смысле? Или они вообще не различаются? Все эти вопросы, порожденные библейским учением о человеке, стали предметом длительных дискуссий среди христианских теологов, которые попытались разрешить их с помощью философских методов и концепций, уже разработанных в греческой философии. Далее мы рассмотрим, какие ответы на предложенные вопросы были даны в эпоху патристики – своего рода «золотой век» христианской Церкви. При этом, исходя из особенностей развития христианской теологии, целесообразно разделить этот продолжительный период на два менее продолжительных: ранний, доникейский (до 325 г.), когда вопрос о составе человеческой природы и соотношении души и духа только возник и были предприняты первые попытки его разрешения, и зрелый – период классической патристики и раннего средневековья (IV–VIII вв.), когда этот вопрос получил свое разрешение в трудах Отцов Церкви и в решениях церковных соборов.

3. Первые христианские богословы – мужи апостольские – зачастую просто пользовались уже цитировавшимися нами новозаветными выражениями, не вдаваясь в подробности, что же они значат. Так, свт. **Игнатий Антиохийский** **вслед за ап. Павлом** просто перечисляет три части человека: «Да почтит их Господь Иисус Христос, на Которого они надеются плотью, душой и духом [в] вере, любви и единомыслии»⁸. В одной из редакций послания св. Игнатия к Поликарпу, епископу Смирнскому, душа и дух уравниваются друг с другом: «Для того ты состоишь из души и тела, [как] плотский и духовный, чтобы ты улучшал видимое лично тебе, но проси, чтобы было явлено тебе невидимое»⁹. В одной из аноним-

ных гомилий, приписываемых другому апостольскому мужу – св. Клименту Римскому, дух также отождествляется с душой: «Всеобщая и землевидная душа... соединяется со сродным духом, который есть человеческая душа»¹⁰.

Впервые попытку осмыслить различие в человеке души и духа предприняли раннехристианские апологеты; при этом они использовали как библейский материал, так и данные современной им философии и даже физиологии. Так, в трактате «О воскресении», авторство которого приписывается одному из первых греческих апологетов – св. **Иустину Философу**, говорится: «Душа существует в теле, и оно не живет неодушевленным (ἄψυχον); ведь тело, после того как его оставляет душа, уже не существует. Ибо тело – это жилище души, а душа – жилище духа. Эти три спасутся у тех, кто имеет твердую надежду и несомненную веру в Бога»¹¹. Однако в других своих сочинениях св. Иустин признает в человеке только две части – душу и тело¹². Вместе с тем он отличает душу, которая только причастна жизни, от некоего «жизненного духа» (τὸ ζῳτικὸν πνεῦμα), благодаря которому она живет и который может быть отнят от нее по воле Божией: «Для души жизнь не составляет собственного неотъемлемого свойства, как для Бога; но как человек существует не всегда, и тело не вечно сосуществует вместе с душой, но когда необходимо, чтобы эта связь нарушилась, душа оставляет тело и человек уже не существует, точно так же, когда необходимо, чтобы душа более не существовала, от нее отступает жизненный дух, и тогда душа уже не существует, но вновь возвращается туда, откуда была взята»¹³. При этом упомянутый здесь жизненный дух для Иустина не тождественен Святому Духу, поскольку он присущ всем душам, а Св. Дух украшает только души праведных¹⁴. Ученик Иустина – апологет Татиан Сириец – различал два вида духов, из которых один – низший, «материальный дух» (πνεῦμα ὑλικόν), называющийся также душой, а другой – «высший дух» (τὸ μεῖζον πνεῦμα), который обитал в первых людях и ныне в праведниках; его Татиан считает «образом и подобием Божиим», «Божественным и небесным духом» (τὸ θεῖον πνεῦμα); он же, по-видимому, отождествляется со Св. Духом¹⁵. Подобным образом и еще один апологет – св. Феофил Антиохийский – различает душу и «дух Божий» (πνεῦμα θεοῦ),

который, впрочем, у него не отождествляется со Св. Духом; этот дух Бог дал твари так же, как человеку – душу; он оживляет всю тварь и вдыхается человеком¹⁶.

Один из первых представителей александрийской богословской школы – Климент Александрийский – предложил свое понимание соотношения души и духа. В человеке он различает, с одной стороны, разумную душу (*ψυχή λογική*), которую он также называет «владычествующим духом» (*τὸ ἡγεμονικὸν πνεῦμα*), а с другой стороны – телесную душу (*σωματικὴ ψυχή*), которую он также называет «духовным началом, данным в творении» (*τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν*), «плотским духом» (*τὸ σαρκικὸν πνεῦμα*), «неразумным духом» (*τὸ ἄλογον πνεῦμα*), «подчиненным духом» (*τὸ ὑποκειμενον πνεῦμα*) и «жизненной силой» (*ζωτικὴ δύναμις*)¹⁷; причем каждый из этих духов имеет свое собственное происхождение: низший животный дух передается через телесное семя в зачатии, а высший разумный дух дается человеку с неба от Бога при посредстве неких ангелов¹⁸. Другой знаменитый александриец – Ориген – попытался ввести в христианское богословие философское учение о предсуществовании душ. Согласно Оригену, прежде творения видимого телесного мира Бог сотворил полноту бестелесных разумных существ – чистых духов (*πνεύματα*), или умов (*νοεζ καθαροί*), часть которых по причине охлаждения их любви к Богу и свободного отпадения от Него стали душами (*ψυχαί*), т. е. «охлажденными духами», нуждающимися для своего существования в различных телах¹⁹. Однако уже в III веке это учение стало рассматриваться как нехристианское и еретическое, поскольку в нем искажается библейское учение о сотворении человека и воспроизводятся языческие философские идеи²⁰. Несмотря на указанную выше концепцию души как падшего духа, Ориген, касаясь вопроса о составе человеке, нередко рассматривает душу как «нечто среднее» (*quasi medium quoddam*) между плотью и духом и, следуя отдельным библейским выражениям, утверждает, что человек состоит из тела, души и духа²¹. С этим он связывает свое знаменитое учение о троичном смысле Свящ. Писания: «Как человек состоит из тела, души и духа, таким же образом и Писание, данное от Бога людям для спасения», имеет три смысла: низший – непосредственно-буквальный, средний – душевный, высший – духовный²². Вместе с тем Ориген часто связывает понятие «дух» с высшей частью души – умом²³.

Принципиально иное различие между душой и духом проводил свт. Иринеи Лионский, считающийся одним из самых ярких представителей трихотомии. Согласно свт. Иринею, «совершенный человек состоит из трех [частей] – плоти, души и Духа, из которых один, т. е. Дух, спасает и образует, другая, т. е. плоть, соединяется и образуется, а средняя между этими двумя, т. е. душа, иногда, когда следует Духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения»²⁴. При этом свт. Иринеи, как правило, отождествляет этот Дух с Духом Божиим (*Spiritus Dei*) и Духом Отца (*Spiritus Patris*), т. е. со **Святым Духом, Который, в отличие от души, являющейся лишь «дыханием жизни» (*flatus vitae*), есть сама Жизнь (*vita*)**²⁵.

Иную тенденцию мы встречаем у латинского апологета Тертуллиана, который в трактате «О душе» впервые попытался разработать христианское учение о душе и дать ее точное определение²⁶. Хотя иногда Тертуллиан воспроизводит библейские слова о трехсоставности человека из тела, души и духа²⁷, однако в большинстве случаев он ясно учит, что «человек состоит из двух сущностей (*ex duabus substantiis*) – тела и души»²⁸. Более того, в трактате «О душе» он однозначно утверждает полное тождество души и духа, который он понимал как способность дыхания, производимого душой: «Некоторые желают, – говорит Тертуллиан, – чтобы [человеку] была присуща иная [по сравнению с душой] природная сущность – дух (*aliam substantiam naturalem inesse spiritum*), как будто одно – это способность жить (*vivere*), которая происходит от души (*ab anima*), а другое – способность дышать (*spirare*), которая происходит от духа (*a spiritu*). Ведь не у всех животных есть то и другое; но многие из них только живут, но не дышат, потому что не имеют органов дыхания – легких и артерий... Однако если человек снабжен легкими и артериями, это не означает, что он за счет одного дышит, а за счет другого живет... Ведь жить – значит дышать, а дышать – значит жить (*vivere spirare est et spirare vivere est*). Следовательно, дышать и жить свойственно тому, кому свойственно жить, то есть душе. И если ты отделяешь дух [от души] по природе, то отдели его и по действиям, пусть они действуют раздельно: отдельно душа, отдельно дух; и пусть душа живет без дыхания, а дух дышит без души. Пусть одна покидает тело, а другой остается, так что смерть и жизнь соединятся. Если душа и дух

суть два, они могут быть разделены, так что из-за их разделения, когда одна отступает, а другой остается, должно произойти соединение жизни и смерти. Но оно никоим образом не может произойти. Значит, они не суть два и не могут быть разделены; а если бы были двумя, то могли бы быть разделены... Насколько же более достоверно полагать, что они суть одно, и не делать между ними различия, так что сама душа есть дух (*ipsa sit anima spiritus*), раз уж ей свойственно и дышать и жить!»²⁹.

Особняком стоят различные гностические системы I–II вв., в которых душа, как правило, отождествлялась с духом и рассматривалась как эманация (*ἀπόρροια*) или семя (*σπέρμα*) низшего Божественного эона, Демиурга или низших ангелов³⁰. Так, гностик Валентин и его последователи полагали, что тело человека («перстный человек») было сотворено злым Демиургом из материи, душа («душевный человек») произошла от «вдуновения» (*de adflatu*) душевной сущности того же Демиурга, а дух («духовный человек») – это эманация духовной сущности (*πνευματικὴ ἀπόρροια*) последнего эона божественной плеромы – Премудрости-Ахамот³¹. Другой гностик Сатурнин считал, что тело человека было сотворено некими ангелами, но оно получило от высшей Власти оживляющую его душу – «искру жизни» (*scintilla vitae*), однородную с ней³². Гностик Василид и его ученик Исидор предполагали наличие в человеке двух разных душ, доброй и злой, и множества духов³³ – тезис, впоследствии возобновленный манихеями. Однако все эти странные учения гностиков во многом противоречили Библии и были по своей сути религиозно-философским мифотворчеством, так что очень скоро они были опровергнуты такими выдающимися христианскими богословами, как свт. Иринеи Лионский, Климент Александрийский и Ипполит Римский, и отвергнуты христианской Церковью.

4. На основе, заложенной доникейскими церковными богословами, в период классической патристики и раннего средневековья христианским богословам удалось выработать ясные и определенные решения вопроса о составе человеческой природы и соотношении в ней души и духа.

Прежде всего мы видим, что большинство авторитетных церковных богословов в своих догматических высказываниях строго придерживались учения *дихотомии* и согласно учили, что человек

состоит из двух различных частей (начал или сущностей) – души и тела, а значит, учили об одном духовном начале в человеке и не различали в нем душу и дух как два самостоятельных духовных начала или сущности³⁴. Действительно, по определению свт. Григория Нисского, «человеком называется тот, кто состоит из разумной души и тела» (ὁ ἐκ ψυχῆς νοεράς καὶ σώματος συνεστηκώς)³⁵, которые свт. Григорий вслед за ап. Павлом называет «внешним и внутренним человеком»³⁶ или вслед за ап. Петром – «видимым и сокровенным человеком» (τοῦ τε φαινομένου ἀνθρώπου, καὶ τοῦ κερυμμένου)³⁷. Подобное мнение высказывает и блаж. Августин: «Человек не есть только одно тело или только одна душа, но тот, кто состоит из души и тела. И истинно, что душа есть не весь человек, но его высшая часть, и тело есть не весь человек, но низшая часть человека, и только когда они соединены вместе, они называются человеком»³⁸. Также и Иоанн Грамматик, пресвитер Кесарийский, пишет: «Все, что одинаково наблюдается во многих и не существует в одном больше, а в другом – меньше, называется сущностью. Поскольку же каждому отдельному человеку в равной мере присуще быть плотью, одушевленной разумной душой (σάρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ), что и есть человечество, согласно этому мы называем человечество одной сущностью, хотя оно есть признак двух сущностей (δύο οὐσιῶν γνῶρισμα)»³⁹.

При этом важно отметить, что дихотомия не была продуктом отвлеченного теоретизирования христианских богословов, но изначально была тесно связана с христианской сотериологией и аскетикой. В самом деле, как отмечает свт. Григорий Богослов в своей проповеди на святое Крещение, «поскольку мы двойственны (διτῶν ὄντων ἡμῶν), я имею в виду, [состоим] из души и тела, из видимой и невидимой природы, то существует и двойное очищение (διττῆ καὶ ἡ κάθαρσις) водой и Духом; и одно принимается зримо и телесно, а второе соединяется [с ним] бестелесно и незримо; и одно – образное, а второе – истинное и очищающее глубины»⁴⁰. Подобно этому и свт. Иоанн Златоуст, комментируя рассказ из книги Бытия о сотворении человека, говорит: «Скажи мне, не из двух ли сущностей мы состоим (οὐχὶ ἀπὸ δύο οὐσιῶν συνεστήκαμεν), то есть из души и тела (ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος)? Почему же мы прилагаем неодинаковое попечение о той и о другом, но телу всячески стараемся услужить... а заботой о душе пренебрегаем?»⁴¹.

Особенно ясно дихотомия выражена в христологическом учении Церкви, выработанном в ходе длительных христологических споров V–VII вв. Действительно, когда речь заходит о полноте человеческой природы Иисуса Христа – воплотившегося Бога Слова, то практически все без исключения православные полемисты утверждают, что она состояла из «плоти, одушевленной разумной и мыслящей душой» (σάρξ ἐψυχωμένη ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερά), т. е. душой, обладающей рассудком (λόγος) и интеллектом (νοῦς)⁴². Так, знаменитый византийский философ и богослов преп. Максим Исповедник говорит, что Бог Слово «Сам Собою стал человеком, то есть воспринял плоть, обладающую мыслящей и разумной душой»⁴³. Другой знаменитый византийский богослов – преп. Иоанн Дамаскин – в своем трактате «Точное изложение православной веры», считающемся сводом православного патристического богословия и ставшем прообразом знаменитых средневековых «Сентенций» (*Libri Sententiarum*), высказывается совершенно однозначно: «Бог Слово, создавший нас в начале, не пренебрег ничем из того, что Он вложил в нашу природу, но воспринял все – тело, мыслящую и разумную душу и их свойства (σῶμα, ψυχὴν νοεράν καὶ λογικὴν καὶ τὰ τούτων ιδιώματα), – ведь живое существо, лишённое хотя бы одного из этих [свойств], уже не есть человек. Бог Слово весь воспринял всего [человека] и весь соединился со всем [человеком], чтобы даровать спасение всему [человеку]. Иначе то, что не было бы воспринято, осталось бы не исцеленным»⁴⁴. В не менее авторитетном вероучительном сборнике «Учение Отцов о воплощении Слова», составленном в VII в. анонимным автором (предположительно – преп. Анастасием Синаитом), также ясно утверждается: «Христос воспринял не часть человеческой сущности, как говорит Аполлинарий: только плоть без разумной души, но всю человеческую сущность, то есть плоть, одушевленную разумной и мыслящей душой (σάρξ ἐψυχωμένη ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερά). Ибо только эта сущность, в совершенстве присущая каждому отдельному человеку, по справедливости всеми должна быть названа [человеческой] сущностью»⁴⁵.

Таким образом, в трудах христианских богословов эпохи классической патристики ясно утверждается дихотомия – учение о том, что человек по своей природе состоит из души и тела – из двух, а не трех или более начал. Однако как в таком случае они понимали

упоминаемый в Библии и у предшествующих богословов человеческий дух? И что они думали по поводу единства духовного начала в человеке?

Для решения этих проблем и определения места духа в человеческой природе христианские богословы нередко указывали, что в Библии термин «дух» имеет разные значения. Действительно, дух применительно к человеку часто рассматривается в качестве синонима души, т. е. отождествляется с ней⁴⁶. Так, свт. Кирилл Иерусалимский в своих «Огласительных поучениях» замечает: «Название духа (τῆς τοῦ πνεύματος προσηγορίας) дается различным вещам ... и многое называется духом: и душа наша называется духом (ἡ ψυχὴ ἡμῶν καλεῖται πνεῦμα), и ангел называется духом, и этот дующий ветер называется духом, и великая добродетель называется духом, и нечистое деяние называется духом [газом], и противоборствующий демон называется духом. Итак, будь осмотрителен, слыша это, чтобы не принять тебе одного вместо другого по причине одинакового названия. Ибо о душе нашей (περὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἡμετέρας) говорит Писание: *Выходит дух его, и он возвратится в землю свою* (Пс 145:4). И о той же душе говорится в другом месте: *Образовавший дух человека внутри него* (Зах 12:1)»⁴⁷. Подобную мысль высказывают также Августин в своих комментариях на книгу Бытия⁴⁸, преп. Анастасий Синаит в своем «Путеводителе»⁴⁹, преп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры»⁵⁰. А Геннадий Марсельский, в трактате «О церковных догматах» повторяя приводившуюся выше идею Тертуллиана, пишет: «Дух не есть нечто третье в сущности человека, как утверждает Дидим, но дух есть сама душа вследствие своей духовной природы (pro spiritali natura), или она называется духом вследствие того, что дышит в теле (spiret in corpore)»⁵¹.

Это же положение о тождестве души и духа подтверждается и христианской аскетикой. Так, преп. Иоанн Кассиан замечает: «Если нечистый дух соединяется с этой грубой и плотной материей, то есть с плотью (что может произойти очень легко), то должны ли мы поэтому верить, что он так же может соединиться и с душой, которая и сама тоже есть дух (animae quae itidem spiritus est), так что и ее подобным же образом может сделать вместилищем своей природы, что возможно только одной [Божественной] Троице?»⁵². Об отождествлении души и духа свидетельствует также тот факт,

что некоторые авторитетные богословы, такие как свт. Иоанн Златоуст и Кирилл Александрийский⁵³, следующим образом исправили одно из мест в посланиях ап. Павла, где апостол проводит различие между душой и духом (Евр 4:12): вместо оригинального чтения: *(Слово Божие) проникает до разделения души и духа*, они иногда читают: *до разделения души и тела* (μέχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ σώματος), что более соответствует общепризнанной дихотомии. Характерно также, что те, кто цитировали эти слова ап. Павла в оригинальном варианте, нередко понимали их в смысле различных состояний, действий или частей души. В частности, преп. Максим Исповедник объясняет мысль апостола следующим образом: «Проходящее сквозь все действительное и живое Слово [Божие] проникает и до разделения души и духа, то есть различает, какие из дел или помыслов [человека] суть *душевные* (ψυχικά), т. е. естественные виды или движения добродетели, а какие суть *духовные* (πνευματικά), т. е. сверхъестественные и характерные для Бога, но даруемые [человеческой] природе по [Божией] благодати»⁵⁴. А свт. Кирилл Александрийский замечает, что эти слова апостола можно понять и так, что «проповедь Божия различает и разделяет части души (τὰ τῆς ψυχῆς μέρη), делая ее способной воспринять и вместить слышимое»⁵⁵.

В связи с этим другой очень распространенной среди христианских богословов точкой зрения было отождествление духа с высшей частью человеческой души – умом (νοῦς, mens, intellectus)⁵⁶. Так, преп. Иоанн Дамаскин, перечисляя различные значения слова «дух» в Библии, говорит: «Иногда и ум называется духом (καὶ ὁ νοῦς πνεῦμα λέγεται)»⁵⁷. Блаж. Августин в «Комментариях» на книгу Бытия разъясняет это более подробно: «Духом (spiritus) называется и сам разумный ум (ipsa mens rationalis), в котором заключается как бы око души (oculus animae), которому принадлежит образ Божий и познание Бога. Поэтому апостол говорит: *Обновитесь духом ума вашего (spiritu mentis vestrae) и облечитесь в нового человека, созданного по Богу* (Еф 4:23–24). И в другом месте он говорит о внутреннем человеке: *Который обновляется в познании Бога по образу Создавшего его* (Кол 3:10). И опять, когда он сказал: *Итак, тот же самый я умом (mente) служу закону Божию, а плотью – закону греха* (Рим 7:25), в другом месте также вспоминает это высказывание: *Плоть, – говорит он, – желает противного духу (spiritum),*

а дух – противного плоти... так что вы не то делаете, что хотели бы (Гал 5:17). То, что в первом случае он назвал умом (mentem), во втором наименовал также духом (spiritum)»⁵⁸. Вместе с тем в трактате «О Троице» Августин дополняет это мнение тем, что «в человеке духом называется также то, что не есть ум и к чему относятся образы, подобные телам»⁵⁹, а в другом месте поясняет это следующим образом: «Дух также есть некая сила души, низшая, чем ум (vis animae quaedam mente inferior), где запечатлеваются подобию телесных вещей»⁶⁰. Свт. Григорий Нисский отмечает, что «ведущее начало [человека] (τὸ ἡγεμονικόν) в Свящ. Писании называется тремя [именами]: умом, духом или сердцем; [например]: *Сердце чистое сотвори во мне, Боже* (Пс 50:12); и *Имеющий ум* (ὁ νοῦμος) *приобретет руководство* (Притч 1:5, LXX); и *Никто из человеков не знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем* (1 Кор 2:11)»⁶¹. Кроме того, свт. Григорий, основываясь на аристотелевском делении души на три части: *питательную* (θρεπτικόν), *чувствующую* (αἰσθητικόν) и *разумную* (διανοητικόν)⁶², согласовывает дихотомию тела и души с трихотомией ап. Павла, который, по его мнению, «питательную часть [души] назвал телом, чувствующую – душой, а разумную – духом» (τὸ δὲ αἰσθητικὸν τῇ ψυχῇ διασημαίων, τὸ νοερὸν δὲ τῷ πνεύματι)⁶³. Наконец, преп. Анастасий Синаит в «Слове о сотворении человека по образу и подобию Божию» проводит следующую аналогию между устройством внутреннего человека и Божественной Троицей: как в Троице есть нерожденный и беспричинный Бог Отец, рожденное от Него Слово (λόγος) и исходящий от Него Дух (πνεῦμα), так и в нас «есть наша душа (ἡ ἡμετέρα ψυχή), ее разумное слово (ὁ νοερὸς λόγος) и ум (ὁ νοῦς), который апостол назвал духом, когда повелел нам быть святыми душой, телом и духом»⁶⁴. Ибо душа – нерожденная и беспричинная по образу беспричинного Бога Отца; но ее разумное слово не есть нерожденное, но рождающееся от нее неизреченно, невидимо, неизъяснимо и бесстрастно; а ум не есть ни беспричинный, ни нерожденный, но исходящий, всюду проникающий, все наблюдающий и невидимо осязающий по образу и подобию всесвятого и исходящего Духа [Божия]»⁶⁵.

В связи с этим соответствующим образом толкуется Отцами Церкви и то высказывание, в котором ап. Павел как будто проводит различие между духом и умом: *Стану молиться духом* (τῷ

πνεύματι), стану молиться и умом (καὶ τῷ νοῷ); буду петь духом, буду петь и умом (1 Кор 14:15). В частности, преп. Максим Исповедник так понимает это высказывание: «Некто поет духом, когда произносит языком слова пения, а поет умом – когда познает силу тех слов, которые поются»⁶⁶. В другом смысле объясняет эти слова свт. Иоанн Златоуст: «Потому он (Павел) и сказал: “Если буду молиться языком, то молится только мой дух, то есть [Божий] дар, данный мне (τὸ χάρισμα τὸ δοθέν μοι) и движущий языком, при этом ум мой остается бесплодным”»⁶⁷.

Наконец, многие авторитетные христианские богословы и экзегеты развивали точку зрения, высказанную еще апологетами и свт. Иринеем Лионским, о том, что дух применительно к человеку в некоторых случаях означает особое сверхъестественное состояние человеческой души, когда она всецело устремлена к Богу и исполнена благодати Святого Духа⁶⁸. Помимо процитированных выше слов свт. Иоанна Златоуста, приведем мнение преп. Макария Египетского, который в своих «Духовных беседах» говорит: «Душа, совершенным образом просвещенная неизреченной красотой славы света лика Христова, совершенным образом приобщившаяся Святому Духу и удостоившаяся стать обиталищем и престолом Божиим, сама вся становится оком, вся – светом, вся – ликом, вся – славой, вся – духом (ἅλη πνεύμα γίνεται)»⁶⁹. Догматически точное определение этого положения дает Геннадий Марсельский в трактате «О церковных догматах»: «Дух, который упоминается апостолом как третье наряду с душой и телом, есть благодать Святого Духа (gratia Spiritus Sancti)»⁷⁰.

Нам остается добавить, что лишь немногие среди христианских богословов эпохи классической патристики проводили различие в человеке между душой и духом как двумя особыми самостоятельными началами или сущностями. К ним относят ересiarха Аполлинария Лаодикийского и оригениста Дидима Александрийского, учивших, что человек состоит из трех различных сущностей: тела, животной души и разумной души, которая называется также умом или духом⁷¹. Латинский философ и теолог Марий Викторин считал, что человек имеет две души: во-первых, «божественную» душу, снабженную высшим умом (anima diviniore cum suo vō), и, во-вторых, материальную душу, обладающую чувственной и жизненной силой (potentia sensibilis); причем, так же,

как и Климент Александрийский, он полагал, что каждая из этих душ имеет свое собственное происхождение⁷². Мнения о существовании двух видов человеческих душ – добрых и злых – придерживались и манихеи⁷³. В опровержение подобных взглядов блаж. Феодорит Кирский писал: «Аполлинарий говорит, что человек состоит из трех [частей]: тела, животной души и разумной души, которую он называет умом. Но Божественное Писание признает только одну душу, а не две (μίαὺν οὐ δύο ψυχάς), чему ясно учит нас [история] сотворения первого человека»⁷⁴. Подобное возражение встречается и у Геннадия Марсельского: «Мы не говорим, будто в человеке есть две души, как пишут Иаков и прочие сирийские совопросники: одна душевная (animalis), которая одушевляет тело и смешана с кровью, а другая – духовная (spiritalis), управляющая разумом. Но мы говорим, что в человеке есть одна и та же душа, которая и оживляет тело своим соединением с ним, и распоряжается сама собою по своему разуму, имея в себе свободную волю избирать своим размышлением то, что захочет»⁷⁵. Наиболее полное выражение точки зрения церковных богословов по этому вопросу встречается у Олимпиодора, Александрийского диакона и экзегета, жившего в конце VI – в начале VII вв. По его словам, «хотя и говорится, что человек состоит из трех [частей] – души, тела и духа, однако дух не есть что-то иное по сущности, нежели душа (οὐχ ἕτερον τινὸς ὄντος τοῦ πνεύματος παρὰ τὴν ψυχὴν κατ'οὐσίαν), ведь в человеке не два разумных начала (οὐδὲ δύο λογικά), но мы говорим, что дух отличается от души только в мышлении (κατ' ἐπίνοιαν), называя дух легкоподвижной и возвышенной [частью] души (τὸ εὐκίνητότερον καὶ ἀνώτερον τῆς ψυχῆς). И это, как я полагаю, есть ум (ὁ νοῦς). Или же дух есть духовная благодать (πνευματικὸν χάρισμα), озаряющая и просвещающая нашу душу»⁷⁶. Вопрос единства души стал также предметом специального обсуждения на IV Константинопольском соборе 869/870 г., также известном как VIII Вселенский Собор, 11-й канон которого гласит: «Хотя Ветхий и Новый Завет учат, что человек обладает единой разумной и мыслящей душой (unam animam rationabilem et intellectualem), и все богоглаголивые Отцы и Учители Церкви подтверждают то же самое учение, некоторые, предавшись зловредным выдумкам, дошли до такой степени безбожия, что бесстыдно учат, будто у человека есть две души»⁷⁷.

5. В заключение нашего выступления резюмируем основные положения учения о составе человеческой природы и соотношении в ней души и духа, выработанного в греческой и латинской патристике.

Во-первых, в основе этого учения лежит библейская антропология с ее особенностями описывать человека или как тело (плоть), или как душу, или как союз тела и души, или как союз тела, души и духа. Вместе с тем библейское учение здесь было значительно дополнено и расширено с помощью философских методов и концепций, выработанных еще в греческой философии.

Во-вторых, было ясно определено, что человек состоит только из двух различных начал или сущностей: души и тела. В связи с этим господствующей теорией является дихотомия, как и у Платона и Аристотеля, хотя встречаются и отдельные трихотомические выражения.

В-третьих, в человеке есть только одно духовное и разумное начало – душа, имеющая множество частей или способностей; а дух отличается от души только в мысленном представлении, но не в действительности.

В-четвертых, в результате сравнительного анализа большого количества источников удалось выяснить, что понятие «дух» применительно к человеческой природе может иметь по крайней мере четыре значения: (1) это сама душа или по ее духовной природе, отличающейся от тела, или по способности дыхания, принадлежащей душе; (2) это та часть души, в которой запечатлеваются подобию телесных вещей (т.е. способность воображения или впечатления); (3) это высшая разумная часть души – ум (интеллект) или, реже, сердце; (4) наконец, это Святой Дух или Его благодать, приобретаемая праведной душой. Практически все эти значения, установленные и использовавшиеся христианами теологами, имеют свои параллели в греческой философской традиции.

В-пятых, из вышеизложенного следует, что дихотомия не противоречит трихотомии, но вторая, как правило, является лишь частным случаем первой.

В-шестых, наличие в духовной природе человека трех составляющих – души, интеллекта (духа) и слова (логоса) – рассматривается как отражение в ней Ипостасей Божественной Троицы.

В-седьмых, введение наряду с душой бóльшого числа духовных начал в человеке, как это было у гностиков, манихеев и некоторых теологов, таких как Аполлинарий, Дидим и Марий Викторин, расценивается как нехристианское и ложное.

Данные пункты христианской антропологии в полном объеме были восприняты средневековой схоластической и византийской философией, а от нее частично перешли и в философию Нового времени, что выходит за рамки нашего краткого выступления.

Примечания

- 1 *Plato*. Resp. 439 d 4–e 5; 440 e 3; Phaedr. 253 c–254 e.
- 2 *Aristoteles*. De anima II 2, 413 b 10–15.
- 3 *Plato*. Resp. 509 d 1–511 e 4; 533 e 7–534 a 8.
- 4 *Plotinus*. Enn. V.1.2–7; V.2.1–2; V.3.2–17 и др.
- 5 *Aristoteles*. De anima III 5, 430 a 14–25.
- 6 См. SVF. I 135; 137–138; II 439–444; 458; 836–841 и др.
- 7 См. также: Мф 27:50; Лк 8:55; 23:46; Ин 10:15, 17; 19:30; Деян 20:10.
- 8 *Ign. Ant. Philad.* 11.2; ср. *Pseudo-Just.* De resurr. 10; *Hipp.* Comm. in Dan. II.38.5.
- 9 *Ign. Ant. Polyc.* 2.2.
- 10 τῷ πνεύματι ὅπερ ἐστὶν ἀνθρώπου ψυχὴ – *Ps.-Clem.* Hom. 9.12.4.
- 11 *Just.* De resurr // Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi. Vol. 3. P. 595A.
- 12 *Just.* 1 Apol. 19.7; 2 Apol. 10.1; Dial. cum Tryph. 5–6.
- 13 *Just.* Dial. cum Tryph. 6.
- 14 *Ibid.* 5.
- 15 См.: *Tatian.* Orat. ad Graec. 4, 12–13, 15, 20; ср. *Orig.* De princ. III.4.2.
- 16 *Theoph.* Ad Autol. I.5, 7; II.13.
- 17 *Clem. Alex.* Strom. VI.6.52; VI.16.134–135; VII.12.79; ср. *Leont. Byz.* Contra Nestorianos et Eutychianos I // PG T. 86. Col. 1296D–1297A.
- 18 *Clem. Alex.* Strom. VI.16.135; IV.26.167; Eclog. prophet. 50.1-3; Quis div. salv. 33; ср. Hypotyp // *Phot.* Biblioth. 109.
- 19 *Origen.* De princ. I.7.4; I.8.1; I.8.4; II.3.1; II.8.3-4; II.9.6-7; III.5.4; Comm. in Jn. II.30.181–182; XX.7 и др.
- 20 См. *Iren.* Adv. haer. II.33.1-5; *Tert.* De anima, 4, 24; *Hipp.* Refut. VIII.10.1-2; *Method. Olymp.* De resurr. 2–3; *Petrus Alexandr.* Demonstratio quod anima corpori non praeexistiterit // PG. 18. Col. 520C–521A.
- 21 *Origen.* De princ. II.8.4; III.4.1-3; IV.2.4; Dial. Heracl. 3; Comm. in Matth. XVII.27; Comm. in Joann. XXXII.2.
- 22 *Idem.* De princ. IV.2.4-5.
- 23 См.: *Idem.* Philocalia 12.1; Com. in Ep. ad Ephes. 19 и др.
- 24 *Iren.* Adv. haer. V.9.1.

- 25 *Idem.* Adv. haer. V.6.1; V.7.1; V.9.1–4 и др.
- 26 *Tert.* De anima 22.
- 27 *Idem.* Contr. Marc. V.15.
- 28 *Idem.* IV. 37; ср. De resurr. carn. 34; Scorp. 9; De paenit. 3.
- 29 *Idem.* De anima. 10.
- 30 См. у *Iren.* Adv. Haer. I.5.5-6; I.7.3; I.24.1, 4; I.25.1; I.26.1; II.19.7; *Tert.* Adv. Valent. 24–29; *Clem. Alex.* Exc. ex Theod. III.50.2-3.
- 31 См. у *Iren.* Adv. Haer. I.5.5-6; *Tert.* Adv. Valent. 24–25.
- 32 См. у *Iren.* Adv. Haer. I.24.1.
- 33 См. у *Clem. Alex.* Strom. II.20.113–114; ср. *Orig.* De princ. III.4.1–2.
- 34 Так учили в *Восточной* Церкви свт. Афанасий Великий (Contra Gentes 3, 30, 32–33; De incarn. 17.3; Tomus ad Antioch. 7); свт. Василий Великий (Hom. 3.7 // *S.Y. Rudberg*, 1962. P. 35.17-18; Hom. Ps. 32 // PG. 29. Col. 337D); свт. Григорий Богослов (Or. 40.8; Ep. 101.19; Carm. moral. 10.111-114 // PG. 37. Col. 688A); свт. Григорий Нисский (Or. Cat. 6.34-42; 37.1-2; De op. hom. 29; Adv. Apoll // GNO. III.1. P. 133.25-30; 185.15-21; De or. Dom. IV // *Oehler.* S. 274.25-276.6; De an. et res // PG. 46. Col. 69D-72A); свт. Кирилл Иерусалимский (Catech. 3.4; 4.18); свт. Иоанн Златоуст (In Gen. Hom. 13.2; 21.6); свт. Кирилл Александрийский (Com. in Joann. II.1 // Vol. 1. P. 219; Com. in Malach. II // Vol. 2. P. 596; De incarn Unigen // P. 679); блаж. Феодорит Кирский (Quaest. in Gen. 23; Haer. fab. comp. V. 9; Eranist // P. 112–113); Леонтий Византийский (Contra Nestorianos et Eutychianos I // PG T. 86. Col. 1281AB, 1296C); преп. Максим Исповедник (Amb. 2 (7) // PG. 91. Col. 1092B; Amb. 35 // Col. 1153A; Quaest. ad Thal. 33.26; 43.33-34; Mystag. 5.1-2); преп. Иоанн Дамаскин (Exp. fidei II.12 (26); IV.9 (82); Contr. Jacob. 56.1-2; De nat. composit. 7.6-8); свт. Фотий Константинопольский (Amphil. Qu. 73 // PG. 101. Col. 453A; Qu. 230 // Col. 1292A; Com. in Matth. Fr. 25) и др.; в *Западной* Церкви – свт. Иларий Пиктавийский (Tr. in Ps. 129.4-6; De Trinit. X.19; X.57); свт. Амвросий Медиоланский (De Abraham I.4.29; Expositio Euang. sec. Lucam II.79; De inst. virg. III.17); блаж. Иероним Стридонский (Com. in Zachar. 12.1; Tract. in psalm. 127 // PL. 26. Col. 1291C; Dial. contr. Pelag. III.11); блаж. Августин (De beata vita 2; De quantit. anim. 1.2; De divers. quaest. 7; Confess. X.6.9; De Genesi ad litt. VI.11); преп. **Иоанн Кассиан** (Coll. 4.10); преп. **Викентий Леринский (Commonit. 13)**; **Геннадий Марсельский** (De eccl. dogm. 14–16); свт. Григорий Великий (Moralia XVIII.18; XXXV.16); св. **Исидор Севильский (De differen. rer. 46)**; св. **Беда Достопочтенный** (In Lucae Euang. Exp. IV.12) и др.
- 35 *Greg. Nyss.* Adv. Apoll // GNO. III.1. P. 133.25-30; ср. Ibid. P. 185.9-26; Or. Cat., 6.34-42; De or. Dom., IV // *Oehler.* S. 274.25-276.6; De an. et res // PG 46. Col. 69D-72A.
- 36 *Idem.* Adv. Apoll // GNO. III.1. P. 185.15-21.
- 37 *Idem.* De op. hom. 29; De an. et res // PG 46. Col. 72D.
- 38 *August.* De civitate Dei XIII.24; ср. Ep. 238.2 и др.
- 39 *Joann. Gramm.* Apol. concil. Chalced. 1
- 40 *Greg. Naz.* Or. 40.8. Ср. *Cyrrill. Hier.* Catech. ad illum. 3.4; *Joann. Damasc.* Exp. fidei II.11 (25); IV.9 (82).

- 41 *Joann. Chrysost.* In Gen. Hom. 21.6.
- 42 *Didym. Caec.* Fragm. in Ps. Fr. 215; *Cyr. Alex.* Ep. ad Nestor // ACO Vol. I.1.1. P. 26; De sancta Trinit // PG. 77. Col. 1141; *Justinian.* Edict. rectae fidei // P. 132, 144, 148; *Joann. Gramm.* Apol. concil. Chalced. 1; Cap. contr. monophys. 1; *Maxim. Confess.* Quaest. ad Thal. 20, 42, 63; *Joann. Damasc.* Exp. fidei III.6 (50); De duabus in Christo voluntatibus, 9; Contr. Jacob. 68; Or. de imag. I.1.16; *Doctrina Patrum* // P. 70–71.
- 43 *Maxim. Confess.* Quaest. ad Thal. 20.
- 44 *Joann. Damasc.* Exp. fidei III.6 (50). См. также De duabus in Christo volunt., 9; Contr. Jacob. 68; Or. de imag. I.1.16 и др.
- 45 *Doctrina Patrum* // P. 70–71.
- 46 См. *Cyr. Hier.* Catech. 16.13; *Greg. Naz.* Or. 2.17; 38.11; 45.7; *Serap. Thmuit.* Eucholog. 30.2; *Didym.* De Trin. 2.20 // PG. 39. Col. 736A; *Olymp. Alex.* Com. in Eccl. 4.12 // PG. 93. Col. 492A; *Anastas. Sinait.* Viae dux, II.2.2 // PG. 89. Col. 56B; De definit. I.6 // PG. 28. Col. 536D; *Joann. Damasc.* Exp. fidei I.13; II.12 (26); *Hilar. Pictav.* Tr. in Ps. 129.4; *Hieronym.* Com. in Zachar. 12.1; Com. in Euang. Matth. IV.27.54; *August.* De Genesi ad litt. VII.28; XII.7; De natura et orig. anim. II.2.2; *Cassian.* Coll. 7.13; *Gennad. Massil.* De eccl. dogm. 20; *Isidor. Hispal.* Etymol. XI.1.13; *Alcuin.* De ratione anim. 10 и др.
- 47 *Cyr. Hier.* Catech. 16.13.
- 48 *August.* De Gen. ad litt. XII.7.
- 49 *Anastas. Sinait.* Viae dux, II.2.2 // PG. 89. Col. 56B; De definit. I.6 // PG. 28. Col. 536D.
- 50 *Anastas. Sinait.* Viae dux, II.2.2 // PG. 89. Col. 56B; De definit. I.6 // PG. 28. Col. 536D; *Joann. Damasc.* Exp. fidei I.13.
- 51 *Gennad. Massil.* De eccl. dogm. 20.
- 52 *Cassian.* Coll. 7.13.
- 53 См. *Joann. Chrysost.* Ad Stagirium I.9; *Cyr. Alex.* De St. Trinit. I // SChr. N 231. P. 398.
- 54 *Maxim. Confess.* Quaest. ad Thal. 56.122-128; ср. *Theodoret.* Interp. in Ep. s. Pauli ad Hebr. 4.12-13 // PG. 82. Col. 705; *Cyr. Alex.* Com. in Joann // Vol. 2. P. 554.
- 55 *Cyr. Alex.* In s. Pauli Ep. ad Hebr // *Pusey.* 1872. P. 405.
- 56 См. *Athanas. Magn.* Contra Gentes 30; *Basil. Magn.* Hom. 21 // PG. 31. Col. 549A; *Greg. Nyss.* Adv. Apoll // GNO. III.1. P. 172.23-30; P. 185.9-26; In Cant. II // GNO. VI. P. 45.1-2; VII // GNO. VI. P. 242.8-9; V. Moys. II.215; De op. hom. 12; De virg. V.1.30-31; *Olymp. Alex.* Com. in Eccl. 4.12 // PG. 93. Col. 532C; *Anastas. Sinait.* Serm. in constit. hom. 1.3 // PG. 44. Col. 1333BC; Viae dux, II.2.2 // PG. 89. Col. 56B; *Maxim. Confess.* Amb. 10/2 // PG. 91. Col. 1112B; 10/3 // Col. 1116A; 15 // Col. 1220A; 21 // Col. 1248B; *Joann. Damasc.* Exp. fidei I.13; *August.* De Gen. ad litt. XII 7; De Trinit. XIV 16; De fide et symb. 10; Ep. 238.2. Несмотря на такое согласие авторитетных христианских теологов в этом пункте, иногда встречаются возражения против отождествления в человеке ума и духа. Так, против этого возражает свт. Епифаний Кипрский в своем «Анкорате» (*Epiph. Ancor.* 77.3). Однако его намерение заключалось не столько в том, чтобы доказать различие между ними, но в том, чтобы показать, что как ум, так и дух

- в человеке не являются самостоятельными ипостасями и неотделимы от человеческой души. А значит, если Христос воспринял человеческую душу, он воспринял и человеческий ум, что отрицал ересиарх Аполлинарий Лаодикийский (Ibid.).
- 57 *Joann. Damasc.* Exp. fidei I.13. Cp. *Anastas. Sinait.* Viae dux, II.2.2 // PG. 89. Col. 56B.
- 58 *August.* De Gen. ad litt. XII 7; cp. De Trinit. XIV 16.
- 59 *Idem.* De Trinit. XIV 16.
- 60 *Idem.* De Gen. ad litt. XII 9; Cp. *Ps.-August.* De spiritu et anima 10 // PL. T. 40. Col. 785.
- 61 *Greg. Nyss.* Adv. Apoll // GNO. III.1. P. 172.24-28.
- 62 См. *Idem.* De op. hom. 8; 14; De an. et res // PG. 46. Col. 53B; 60BC; 128A и др.
- 63 *Idem.* De op. hom. 8; возражения против трихотомии Аполлинария см. Adv. Apoll // GNO. III.1. P. 185.9-26.
- 64 Cp. 1 Кор 7:34. В оригинале стоит только: *телом и духом.*
- 65 *Anastas. Sinait.* Sermon. in constit. hom. 1.3 // PG. 44. Col. 1333BC. Cp. *Greg. Nyss.* Or. Cat. 1–2.
- 66 *Maxim. Confess.* Quaest. et dub. 1.2.
- 67 *Joann. Chrysost.* In Ep. I ad Cor. Hom. 35.4.
- 68 См. *Macar. Aegypt.* Hom. 1.2 // PG. 34. Col. 452B; *Gennad. Massil.* De eccl. dogm. 20; *Olymp. Alex.* Com. in Eccl. 4.12 // PG. 93. Col. 532C; *Maxim. Confess.* Quaest. ad Thal. 56.122-128 и др.
- 69 См. *Macar. Aegypt.* Hom. 1.2 (Coll. H) // PG. 34. Col. 452B.
- 70 *Gennad. Massil.* De eccl. dogm. 20.
- 71 См. *Greg. Nyss.* Adv. Apoll // GNO. III.1. P. 185.10-12; *Theodoret.* Eranist // P. 112; *Didym.* De Sp. St. 54, 55, 59; De Trin. 1.9; 1.15; 3.31; *Gennad. Massil.* De eccl. dogm. 20.
- 72 *Mar. Vict.* Adv. Ar., I.62. 11–14; 26–37.
- 73 См. *August.* De duab. anim. adv. Manich. 1.1; 13.19 и др.; cp. *Nemes.* De nat. hom. 2.
- 74 *Theodoret.* Eranist // Ed. *G.H. Ettliger.* Oxford, 1975. P. 112–113. Cp. *Greg. Nyss.* Adv. Apoll // GNO. III.1. P. 185.9-30.
- 75 *Gennad. Massil.* De eccl. dogm. 15.
- 76 *Olymp. Alex.* Com. in Eccl. 4.12 // PG. 93. Col. 532C; cp. Com. in Job 12.9-10.
- 77 *Mansi.* T. 16. Col. 166; Enchiridion symbolorum. N 637.

Ум и сердце на христианском Востоке и Западе

Согласно знаменитой максиме Паскаля, «у сердца свои резоны, недоступные разуму»¹. В самом понятии резонов, которые не в состоянии объять сам разум, есть что-то странное. Ведь сам по себе разум в широком смысле есть не что иное, как способность понимать резоны, какую бы форму они ни принимали. Однако Паскаль имеет в виду разум в более узком значении, получившем распространение как в философии, так и в обиходном употреблении в XVII в. и присутствующем в языке в качестве основного значения слова и по сей день. Именно это значение указывает Локк, когда определяет разум как «выявление достоверности или вероятности таких положений или истин, к которым ум приходит путем выведения из идей, полученных им благодаря применению его естественных способностей, а именно посредством ощущения или рефлексии»². В «выведение из идей» (дедукцию) Локк, конечно, включает не только дедукцию в современном понимании, но и индукцию. Разум в таком понимании означает способность выводить истины из того, что мы получаем от ощущений и размышлений.

В таком случае Паскаль предполагает, что сердце обладает способом познания, который не может быть описан в таких терминах. Что Паскаль понимает под сердцем? Иногда он, по-видимому, представляет его способностью а priori знать истины, например, что есть три пространственных измерения и что числа бесконечны, а также что большая часть того, что мы считаем нашим опытом

в состоянии бодрствования, – не сон. Паскаль, как впоследствии Юм, полагает, что наше бессилие доказать это знание «должно послужить лишь унижению разума, который желал бы судить обо всем, – но не к оспариванию нашей уверенности в своих понятиях»³. Однако Паскаль определяет сердце и как орган религиозной веры, и здесь он, по-видимому, имеет в виду не столько априорное знание, сколько акт непосредственного восприятия. Так он определяет веру: «Не умом, а сердцем чувствовать Бога», – а о тех, кто верует, не обращаясь первоначально к доводам рассудка, говорит, что «они судят об этом сердцем, тогда как другие судят разумом»⁴. То есть в целом сердце может быть представлено как орган непосредственной, интуитивной реакции. Проблема в том, что, как признает Паскаль, эта способность не лишена ошибок: те, кто «судит сердцем», иногда судят неверно. Отсюда возникает вопрос, на который, насколько мне известно, Паскаль не дает адекватного ответа. Как можно адекватно оценить рассудок сердца, не ставя под сомнение независимость сердца как средства познания? Или, иными словами: как определить истинную роль сердца, не предавая императивов разума?

Понимание сердца у Паскаля в некоторых отношениях уникально, так как оно никак специально не связано с эмоциями. Гораздо более характерны взгляды его младшего современника герцога Ларошфуко, который в «Максимах» изображает сердце вместилищем страстей. По мнению Ларошфуко, «ум всегда в дураках у сердца»; эту максиму он уточняет сотней хлестких наблюдений о позерстве, самообмане и тщеславии⁵. Несмотря на расхождения, Паскаль и Ларошфуко сходятся в том, что связывают сердце с чувством, понимаемым широко, т. е. включающим в себя как интуицию, так и эмоции, а также в подозрении, что разум часто не желает или не способен воздать должное такому чувству. Судя по поп-культуре, может показаться, что это ощущение живо и сегодня. Достаточно вспомнить классическое “Your cheatin’ heart will tell on you” («Твое лживое сердце предаст тебя») Хэнка Уильямса или Джонни Кэша с его “I keep a close watch on this heart of mine” («Я глаз не спускаю со своего сердца»), чтобы признать, что в музыке стиля кантри сердце, вероятно, центр человеческой жизни. Это справедливо и для большого корпуса произведений религиозной мысли, литературы и поэзии. Однако философы и ученые,

которых мы для наших целей будем считать представителями разума, редко даже упоминают сердце, если не считать обиходных метафор или собственно физического органа.

Конечно, наблюдение, что раскол между головой и сердцем, беспокоивший еще Паскаля, стал характерной чертой современной жизни, новизной не отличается. Гораздо реже отмечалось, что дихотомия головы и сердца существует и в восточном христианстве, но принимает она совсем другие формы. Такие восточные мыслители, как Григорий Палама (1296–1359), говорят о «сведении ума в сердце» посредством исихастской молитвы. Термин «исихазм» произошел от греческого *hesychia*, т. е. тишина или внутренний мир. Монахов называли исихастами с четвертого века, но во времена Паламы это название закрепилось прежде всего за теми, кто регулярно практикует так называемую Иисусову молитву. Далее я еще вернусь к этой молитве, но в данный момент хочу указать, что практики, описанные Паламой и другими исихастами, применяются не только монахами. Конечно, для этих авторов Иисусова молитва (или «умная молитва», как они ее называют) неотделима от поста, бдений, регулярного литургического служения и пристального внимания к собственным мыслям, а также, в более широком смысле, ревностного соблюдения заповедей Христовых. Но подобные практики были возможны не только для монахов, и таким образом дар чистой молитвы был доступен и для тех, кто живет в миру⁶. Это означает, что сведение ума в сердце – это не эзотерический подвиг, возможный только для духовной элиты, но открыто в принципе, по крайней мере, всем верующим.

Таким образом христианский Восток и Запад понимают ум и сердце по-разному, однако между ними можно установить соответствия. Различия, вероятно, очевидны, так как не имеет смысла говорить о «сведении ума в сердце» в том смысле, какой придавали этим понятиям Паскаль и Ларошфуко. Тем не менее их многое объединяет, поскольку в обоих случаях они происходят из библейского текста, и разделение разума и сердца используется как метафорическое обозначение определенной душевной раздвоенности.

Моей задачей в данном докладе является описание генезиса двух этих различных способов понимания разума и сердца. Хотя мой подход прежде всего исторический, я надеюсь, что мне также удастся выразить свое уважение к восточному подходу. У него есть

два существенных преимущества перед западным: во-первых, он ближе к библейскому мирозерцанию и особенно психосоматическому холизму Библии; во-вторых, он предлагает, насколько я могу судить, законные и эффективные способы не только обнаружить раскол между разумом и сердцем, но и преодолеть его. Хотя эти способы не просты, тем не менее они дают подлинную надежду в той области, где заметно не хватает конструктивных предложений.

Для начала вспомним, что означают разум и сердце в Библии. Сердце из них, вероятно, более поразительно, поэтому я начну с него.

Слово из древнееврейского языка, которое обычно переводят как «сердце» (*lěb* и родственные ему слова), встречается в Ветхом Завете более восьмисот раз⁷. В самом широком смысле оно означает скрытую, недостижимую суть чего-либо, так «сердце морей» означает глубины моря, а «сердце небес» – недостижимые высоты⁸. Гораздо чаще, конечно, оно означает глубинную и недостижимую суть человека. Мы, естественно, как правило, подразделяем эти употребления на буквальные, в которых под сердцем понимается физический орган, и метафорические, в которых подразумевается некоторый аспект сознания, воли или личности. Я полагаю, что не следует поддаваться этой традиции, так как она вводит разделение, отсутствовавшее у евреев. Достаточно проиллюстрировать этот тезис несколькими примерами. После того, как Давид подглядывает за Саулом и отрезает край его одежды, «больно стало сердцу Давида, что он отрезал край от одежды Саула» (1 Цар 24:6)⁹. Здесь сердце – явно орган понимания и чувства, но вместе с тем это нечто физическое, его вину и раскаяние Давид чувствует как физический удар. Потом, когда Авигея возвращается домой, принеся Давиду щедрые дары вопреки желанию своего мужа Навала, «сердце Навала было очень весело; он же был очень пьян; и не сказала ему ни слова <...> до утра. Утром же, когда Навал отрезвился, жена его рассказала ему об этом, и замерло в нем сердце его, и стал он как камень» (1 Цар 25:36-37). Фраза «замерло в нем сердце его» явно относится к физическому органу. А веселость его сердца, когда он был пьян? Конечно, физический орган не может быть весел буквально, тем не менее у нас нет оснований утверждать, что автор хочет разделить эти два случая на метафорическое употребление в первом и буквальное во втором. Напротив, представляется, что для автора сердце буквально может быть весело и замереть, поскольку сердце – одновременно

и физический орган, и локус мысли и чувства. В действительности представление о том, что сердце – одновременно и физический, и когнитивный или эмоциональный объект, присутствует в Библии во многих идиомах, которые дошли до наших дней в качестве метафор, но изначально были абсолютно буквальными: например, «сокрушенное сердце» (Пс 34:18 [33:19], 51:17 [50:19]), «подкрепить сердце» (Суд 19:5, Пс 73:26), «изливать» сердце (Пс 62:8 [61:9], Иер 2:19) и сердце, которое «бурлит» (Пс 45:1).

Таким образом, сердце – глубинная часть нашего бытия как физически, так и умственно. Коль скоро оно сокрыто глубоко, познать его трудно, и полностью оно ведомо только Господу. Как напоминает Господь пророку Самуилу, «человек смотрит на лице, а Господь смотрит на сердце» (1 Цар 16:7). Это означает не только то, что люди могут представлять загадку друг для друга, но и то, что человек может сам для себя представлять загадку. В Книге пророка Исаии Господь жалуется на израильтян: «Этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от меня» (Ис 29:13). Его жалоба на израильтян не обязательно относится к их лицемерию: вполне возможно, что они верят, что служат Ему как должно, но, вероятно, несмотря на их слова и мысли, в которых они отдают себе отчет, они далеки от Него в своей глубинной сущности¹⁰.

Представление о том, что сердце глубоко и труднопостижимо, распространено и сегодня. Мы говорим о сердце, а не о разуме или душе, именно тогда, когда имеем в виду нечто, спрятанное в нас глубоко. Однако тем самым мы обычно подразумеваем прежде всего область «чувства», как Паскаль и Ларошфуко. В Библии, напротив, сердце никак специально не связано с эмоциями, а является вместилищем разума, воли и желания. В действительности, в Библии эти функции редко разграничиваются. Книга Притчей велит: «Научитесь, неразумные, благоразумию, и глупые – разуму»¹¹ (Притч 8:5). По контексту очевидно, что обладание «понимающим сердцем» – это прежде всего не острый ум, а обладание приведенными в должный порядок намерениями и желаниями. Это рассматривается как «понимание», поскольку для того, чтобы они находились в должном порядке, требуется, чтобы они формировались в свете познания Бога, чтобы это познание и желание, приведенное в должный порядок, шли рука об руку¹².

Именно в свете глубины сердца и его холистического единства мы понимаем, насколько важно, чтобы сердце было призвано к должному порядку. Когда в Книге пророка Иеремии Господь обещает народу Израилеву: «И дам им сердце, чтобы знать Меня» (Иер 24:7), Он имеет в виду прежде всего не то, что они будут знать о Боге, а что они будут знать Его лично и непосредственно, подчиняясь Его заповедям. То есть рецептивное состояние сердца зависит от того, насколько оно воспринимает или не воспринимает Бога. Псалмопевец молит, чтобы Господь «расширил сердце [его]» и «приклонил сердце мое к откровениям» (Пс 119:32, 36). В Книге пророка Иезекииля переход из одного из этих состояний в другое описан как реальная замена сердца. «И возьму из плоти их сердце каменное, и дам сердце плотяное. Чтобы они ходили по заповедям Моим и соблюдали уставы Мои, и выполняли их; и будут Моим народом, а Я буду их Богом» (Иезек 11:19-20)¹³. «Сердце плотяное» – это не просто сердце, которое здорово и нормально функционирует, но и то, которое с готовностью откликается, а не холодное и бесчувственное. Без такого сердца реальное причастие человека Богу невозможно.

Теперь обратимся к разуму: здесь снова имеются существенные различия между библейским и современным пониманием. Меня прежде всего будет интересовать греческое слово *нус* – самое распространенное слово для обозначения разума в Новом Завете и ключевое для позднейшей греческой традиции. Оно обладает спектром значений: ум, разум, понимание, мысль, суждение, решение, нрав¹⁴. Самый лучший способ охватить все это многообразие – это представить его значения так или иначе связанными с актом понимания. А именно, получится диапазон от а) *способности* понимания, б) *характерного способа* реализации этой способности до в) *конкретного акта* ее реализации и д) *достоинства* ее хорошей реализации. Например, когда Павел цитирует греческий перевод Исаии: «Ибо кто познал ум (нус) Господень?» (1 Кор 2:16), он, как представляется, имеет в виду в) конкретное содержание ума Господа. Но далее, когда он торжественно провозглашает: «А мы имеем ум Христов», – он, вероятно, имеет в виду б) характерный образ мышления. Возможно, он также намекает на то, что мы приобщаемся а) самой способности Христа к пониманию, поскольку в противном случае приобщиться Его образу мышления означало бы лишь временный или случайный факт.

Нам для наших целей важно отметить два момента. Во-первых, благодаря этому спектру значений *нус* не находится в той же оппозиции к чувству или эмоциям, как *mind* в английском. Павел часто связывает его с нравственным характером и говорит о «плотском уме» (Кол 2:18), «поврежденном уме» (1 Тим 6:5, 2 Тим 3:8), «оскверненном уме» (Тит 1:15), или уме, проверенном и найденном недостойным (Рим 1:28)¹⁵. Он имеет в виду не просто интеллектуальные недостатки, а постоянную привычку думать и чувствовать своекорыстным или дурным образом. Это справедливо и в противоположном смысле «ума Христова»: это не столько явные интеллектуальные способности, сколько образ мышления и чувствования, подчиняющийся Христу и принимающий его за образец для подражания.

Во-вторых, поскольку *нус* имеет нравственный и духовный характер, наш нынешний, падший *нус* нуждается в преобразении. Это особенно очевидно в известной заповеди: «Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума (нуса) вашего» (Рим 12:2). «Обновление ума» здесь ведет не к новым интеллектуальным способностям, а к практическому пониманию воли Божией, которая проявляется в области действий. В другом месте Павел призывает своих слушателей «обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф 4:23-24). Здесь обновление ума – тоже радикальное преобразование, которое заставляет человека покоряться воле Божией.

Этот краткий обзор показывает, что в библейском противопоставлении сердца и разума нет ничего общего с оппозицией чувства и мысли. Скорее это противопоставление нашей глубинной сущности и нашего феноменального сознания, состоящего из мыслей, эмоций, чувств и желаний, постоянных или мгновенных. И последнее, что надо прояснить, – это как по-разному сердце и разум реагируют на Господа. И то, и другой могут быть в большей или меньшей степени чисты, и то, и другой нуждаются в преобразении, но насколько это так – различно, и эта разница важна для их дальнейшей истории.

Тот факт, что сердце – физический орган, который мы не видим, но сила которого бурлит внутри нас, не только делает его глубинным и труднопознаваемым, но и способным воспринимать

тайны таким образом, на который не способен разум. Например, мы отмечали, что псалмопевец молится о сердце, которое склоняется к Богу, а Иезекииль предсказывает, что израильтяне получат сердца из плоти. Возможно, самый поразительный пример сердца – органа духовной восприимчивости – это эпизод из книги Иеремии. Иеремию посадили в колоду и публично высмеивали за его пророчества. Поскольку все это произошло из-за его попытки повиноваться Богу, он обвиняет в этом непосредственно Господа: «Ты влек меня, Господи, – и я увлечен; Ты сильнее меня – и превозмог, и я каждый день в посмеянии, всякий издевается надо мною» (Иер 20:7). Затем он добавляет, что решил больше не изрекать слово Божие, но *само слово не позволяет ему*: «И подумал я: не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его; но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его [т. е. воздерживаясь от того, чтобы говорить], и – не мог» (там же, 20:9). *Его слово было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих*. Сердце здесь не просто метафора для глубинной сущности его бытия, но и сам физический орган, от которого не может убежать или победить разум Иеремии, сколь бы ему самому того ни хотелось.

Новый Завет также придает большое значение сердцу как органу духовной восприимчивости. После рождения Иисуса Мария «сохраняла все слова сии, слагая их в сердце Своем» (Лк 2:19). Слово, переводом которого является «слагать», – *sumballousan*, «сводить вместе». Мария сводила все, что она видела и слышала, в свое сердце, где смысл его раскроется не столько интеллектуально, сколько в ее постоянном проживании в свете этого¹⁶. Далее в том же Евангелии после того, как Иисус является ученикам по дороге в Эммаус, они говорят друг другу: «Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге?» (24:32). Здесь тоже именно сердце узнает и воспринимает тайны, которые открывает Иисус. Тот факт, что, когда это происходит, сердце «горит в нас», указывает на то, что сердце здесь продолжает быть единством, одновременно физическим, эмоциональным и когнитивным.

Подобным образом и апостол Павел представляет сердце как часть нашего существа, наиболее непосредственно открытую Богу. Он говорит, что Бог дал «залог Духа в сердца наши» (2 Кор 1:22), «озарил сердца наши» (2 Кор 4:6) и «послал в сердца ваши Духа

Сына Своего» (Гал 4:6), а христиан в Коринфе называет письмом, «написанным не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор 3:3). Подобно Луке, он полагает, что сердце способно воспринимать и понимать тайны так, как не может разум. Так он молится о ефесянах, чтобы «[Бог] просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых» (Еф 1:18), и далее закликает их не поступать, как прочие народы, которые, «будучи помрачены в разуме, отчуждены от жизни Божией, по причине их невежества и ожесточения сердца их» (там же, 4:18).

Говоря о сердце как *органа* духовной восприимчивости, я стремлюсь подчеркнуть его физический характер. Таким образом, оно противопоставляется разуму, который, напротив, (как в учении Павла об обновлении ума) является *способностью* к духовной восприимчивости. Различие в том, что сердце как орган – часть нашего физического облика, нечто, что мы не избирали и не можем с легкостью изменить. Оно действительно настолько глубоко в нас, что нам полностью не известно его содержимое и мы не понимаем, что оно говорит. Только Господь, который «ищет в сердцах», может познать его целиком и, проникая в его глубины, преобразить его. Разум как уровень сознательного осмысления в большей степени доступен непосредственному контролю с нашей стороны, но доступен и самообману. Все это означает, что если сердце получило Дух Божий, как предсказано в Ветхом Завете и провозглашено св. ап. Павлом, то, отчуждаясь от сердца, разум отчуждается и от Бога.

Очевидно, что за две тысячи лет, отделяющие нас от апостола Павла, произошло многое, что изменило это понимание. Можно предположить, что поворотным моментом стало открытие Уильяма Харви, что сердце – это насос, а также механистический подход к телу, пришедший с такими мыслителями, как Декарт и Ламетри. Однако в действительности решительный отход от библейской психологии был совершен задолго до этого, и в событиях семнадцатого века при всей их важности лишь отчетливо проявилось существующее направление развития. Коротко говоря, в моем докладе будет видно, как уже ранние отцы Церкви были довольно далеки от библейских категорий, поскольку они читали Библию сквозь призму эллинистической традиции. На Западе обратного

движения не последовало, хотя, конечно, развитие ситуации до сегодняшнего дня далеко от линейного. На Востоке, напротив, было обратное движение, возникшее под влиянием сирийца, чье имя нам неизвестно, которого мы знаем под именем Псевдо-Макария. Тем не менее Восток не принял библейскую психологию в чистом виде, а соединил ее с идеями, выведившимися из греческой философии. Таким образом, обе традиции имеют непростую историю. И хотя изложить каждую из них подробно здесь не получится, я попытаюсь наметить важнейшие вехи каждой из них.

Начнем с эллинистической «призмы». Вообще говоря, в классической греческой традиции существует два представления о сердце¹⁷. У Платона его роль практически минимальна. В его самых важных диалогах о душе – «Федоне», «Федре» и «Государстве» – сердце практически не упоминается. В «Тимее» оно встречается чаще, поскольку здесь Платон помещает три части души в различные части тела: разум – в голове, страсть – в груди, а аппетит в области желудка. Сердце выступает в качестве агента страсти, которая в свою очередь подчиняется разуму, так что, когда все правильно, сердце доносит диктат разума до всего тела (70b). Однако страсть может перегреть сердце, поэтому боги поместили его рядом с легкими, действующими как охладитель (70 cd). Платоновское определение головы как вместилища разума и сердца как вместилища страсти в числе прочих было унаследовано Галеном и, таким образом, проложило себе путь в средневековую философию.

Другое представление связано с Аристотелем и стоиками. Аристотель, заметив, что сердце – первый орган, который формируется у эмбриона, приходит к выводу, что оно определяет дальнейшее развитие эмбриона. Он также называет сердце «главным органом чувств», местом, где впечатления, полученные разными органами чувств, соединяются и выстраиваются в цельную картину мира. И наконец, по крайней мере в нескольких текстах, он делает сердце непосредственно вместилищем души¹⁸. Аналогичного взгляда придерживались и стоики. Согласно их учению, сердце порождает остальные части тела и является вместилищем *hēgemonikon*, главной части души¹⁹. Определение сердца как вместилища ума и господствующей части души было принято также эпикурейцами и в трактате Псевдо-Гиппократе «О сердце», написанном в III в. до н.э.²⁰.

Таким образом, в классической традиции были два взгляда на сердце, один из которых связывал его прежде всего со страстями, а другой – с разумом, хотя и не исключая страсти. Однако важно, что ни один из этих взглядов не представляет сердце ни как что-то глубинное или загадочное, ни как подлинную сущность человека, место индивидуального причастия Богу. В той мере, в которой греческая мысль вообще отводила место подобным понятиям, она приписывала их интеллекту или душе. Неудивительно, что греческие мыслители, пытаясь трактовать библейское понятие сердца так, чтобы оно было понятно греко-римскому миру, обращались именно к этим категориям. Например, Ориген эксплицитно связывает сердце, как оно изображено в Писании, с умом (нусом)²¹. Подобным образом и Григорий Нисский связывает его с душой или разумом (*dianoia*)²². Это не означает, что упомянутые авторы не использовали оригинальный язык Библии в описании сердца: они охотно прибегали к нему в качестве метафоры; однако, толкуя метафору, они полагали, что сердце как физический орган не имеет значения.

В широком смысле эта модель сохранялась и у латинских отцов Церкви. Возможно, никто не исследовал поэтическую силу библейского языка сердца с такой мощью, как Августин. Как известно, «Исповедь» открывается знаменитой декларацией: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»²³. Дальнейшая повесть в значительной степени излагается как смятение, унижение, раскаяние и восторг сердца Августина. Сердце – это «внутренний дом мой», в котором Августин поднимает мятеж против собственной души; оно – «каков я сейчас» и место, «где я таков, каков есть»²⁴. Поскольку это внутренняя сущность, это и место особо глубокой активности Господа и отклика человека на Него. Августин отмечает, как вера постепенно возвращается к нему: «Господи, Ты постепенно умирил сердце мое, касаясь его столь кроткой и жалостливой рукой»²⁵. Аналогично в знаменитой сцене восторга в Остии Августин и Моника достигают краткого контакта с Вечной Мудростью «всем трепетом нашего сердца»²⁶. Тем не менее, когда Августин стремится к буквализму, он неизменно поясняет смысл «сердца» более философским термином, таким как душа (*anima*), разум (*mens*) или воля (*voluntas*)²⁷. Его же про-

странные психологические изыскания, как в ранних работах, так и в поздней «О Троице», выдержаны практически исключительно в этих категориях, сердце в них вообще не упоминается.

Внимательное прочтение словарных статей «*cor*» в *Thesaurus Linguae Latinae* и *Mittellateinisches Wörterbuch* показывает, что такое определение свойственно не только Августину, но представляло собой более или менее общее представление латинских читателей Библии. По-видимому, позднейшие теологи особо охотно идентифицировали сердце с волей. Ансельм, Бернар Клервоский и Фома Аквинский обращаются к подобной идентификации между делом, не приводя никаких доводов в ее пользу, то есть, вероятно, считают ее общим местом²⁸. Подобно Августину, они хотя и с легкостью говорят о сердце, но не оставляют для него места в психологии, которую разрабатывают.

Тем не менее идентификация сердца с душой, разумом или волей не объясняет, откуда взялась господствующая ассоциация с чувством, которую мы наблюдаем сегодня. Отчасти это означает, что слово продолжали использовать для обозначения физического органа – различные философские построения, конечно, не смогли полностью вытеснить это употребление. Представление Платона и Галена о сердце –местилище страстей – тоже сыграло свою роль. Однако в действительности поворотной точкой стал, по-видимому, XII в., когда Западная Европа была захвачена интенсивностью и живостью чувств, как секулярной (например, в куртуазной любви), так и религиозной. Особенно значимым в религии в этой связи был «аффективный мистицизм», проповедуемый Бернаром Клервоским. Как отмечает Эндрю Лаут, мистицизм Бернара отличается от мистицизма Августина тем, что в нем знание резко противопоставляется любви, которая классифицируется как *affectio*, т. е. чувство²⁹. Поскольку любовь – чувство, а любовь к Богу имеет огромное значение, на первый план выходит погоня за чувством ради чувства. Что это означает для сердца, видно в проповедях Бернара на Песнь Песней. Обращаясь к традиционному мотиву, Бернар изображает рану в теле Христовом как проход, ведущий в глубины Его сердца, однако он в большей степени, чем более ранние авторы, рассматривает то, что открывается таким образом, в отчетливо сентиментальном ключе:

«Железо пронзило Его душу, и сердце Его приблизилось к нам, и Он уже не может не знать, как сочувствовать моим бедствиям. Тайны Его сердца открыты мне в Его рассеченном теле... Почему сердцу не открыться в ранах? Ибо что сияет из Твоих ран, как не правда, что “Господь сладок, и многомилостив, и милосерден”?»³⁰

Новый вид эмоциональной близости, открывшийся с приходом к сердцу Христову, иллюстрируется историей мученика. «Мученик стоит бесстрашный и торжествует, хотя тело его изранено. Когда железо пронзает его тело, он смотрит не только с силой, но с радостью, как кровь хлещет из плоти его. Где же душа мученика? Она в безопасности, она на камне, она в сердце Христовом, Чьи раны открылись, чтобы принять ее»³¹.

В последовавшие за этим десятилетия почитание сердца Христова принимало все более яркие формы. Многим женщинам-святым, начиная с монахини-цистерцианки Лютгарды Эвьерской (1182–1246), являлись видения, в которых Христос буквально вынимал из них сердце и вкладывал взамен Свое³². У других были другие видения, сопоставимые по интенсивности, например Гертруда из Хельфта (1256–1302) видела «струю меда, исходящую из сердца Христа и вливающуюся в ее собственное сердце»³³. Я не буду подробно обсуждать эти видения, но, по всей видимости, такие рассказы и растущее почитание Святого Сердца, частью которого они являются, значительно укрепили в обыденном сознании связь между сердцем и чувством. Когда в XVII веке было сделано открытие, что сердце – насос, возникли предпосылки для разделения сердца на объективное и научное – всего лишь физический орган – и сердце в распространенном представлении – вместилище чувства, эмоций и интуиции.

Обратимся теперь к христианскому Востоку. Вне сомнения, основные два источника восточных представлений о разуме и сердце – два мыслителя конца четвертого века: Псевдо-Макарий и Евагрий Понтийский.

Псевдо-Макарий – анонимный сирийский монах, проповеди которого были распространены в древности под именем прп. Макария Египетского, одного из отцов-пустынников³⁴. Поскольку их и по сей день называют «духовными беседами» Макария, и я для краткости буду называть его Макарием. У Макария присутствует непо-

средственное библейское ощущение сердца как центра человеческого существа и места, куда нисходит благодать Божия. Прибегая к аллюзии на 2-е Послание Коринфянам, он пишет:

«На скрижалях сердца благодать Божия пишет законы Духа и небесные тайны; потому что сердце владычественно и царственно в целом телесном сочленении. И когда благодать овладеет пажитями сердца, тогда царствует она над всеми членами и помыслами: ибо там ум и все помыслы, и чаяние души. Почему благодать и проникает во все члены тела»³⁵.

Здесь Макарий следует аристотелевско-стоическим представлениям о сердце – вместилище души и мыслительном органе. Он приходит к выводу, что, поскольку сердце – орган управления всем телом, оно доносит получаемую им благодать до всего тела. Это, конечно, справедливо, только если благодать вообще присутствует в нем, так как Макарий прекрасно осознает, что сердце способно как на добро, так и на зло. Руководствуется ли сердце благодатью, зависит как от наших собственных усилий, так и свободного дара Господа. Макарий в качестве иллюстрации уподобляет сердце саду: как садовник должен усердно трудиться и одновременно надеяться, что небо пошлет дождь, так и мы должны «возделывать землю сердца своего и трудиться», понимая, что без благодати наши труды будут тщетны³⁶. Далее он снова прибегает к метафоре сада, но на сей раз особо подчеркивает, что нужно бдеть и не допускать дурные мысли. Сердце, говорит он, подобно саду, обнесенному стеной, снаружи которого протекает быстрая река. Если река подточит основание стены, стена будет разрушена, и сад затопит. «Так бывает и с сердцем человеческим. Есть в нем прекрасные помыслы, но непрестанно приближаются к сердцу и потоки греха, готовые его низринуть и увлечь на свою сторону. И если ум, хотя несколько, легкомыслен и предается нечистым помыслам, то вот уже духи лести нашли себе там пажить, ворвались и испровергли все красоты, в ничто обратили добрые помыслы, и душу привели в запустение»³⁷. Здесь разум естественным образом помещается в сердце, но он может быть увлечен и расточен дурными мыслями, разрушив таким образом естественное единство сердца. Это взгляд, который мы вскоре еще увидим.

Евагрий следует Библии не настолько буквально, как Макарий. Хотя он был другом св. Василия Великого и св. Григория Назианзина (Богослова), самое значительное влияние на его фи-

лософскую мысль оказал Ориген. Как и Ориген, он представляет телесное состояние отпадением от нашего первоначального единства с Богом, и, соответственно, позитивная роль тела в молитве минимальна. Молитва есть «беседа ума (*nous*) с Богом»³⁸. Чтобы достичь ее, нужно стремиться к бесстрастию (*apatheia*) через традиционные монашеские и аскетические практики, в отношении которых Евагрий дает много практических указаний. И тем не менее «достигший бесстрастия не обязательно сразу [сподобляется] истинной молитвы. Ибо он может еще заниматься простыми мыслями и развлекаться рассмотрением их, а поэтому быть весьма далеким от Бога»³⁹. Поэтому нужно искать помощи Господа, «дарующего молитву молящемуся»⁴⁰. Евагрий поясняет:

«Тогда как прочие производят в душе помыслы, мысли и представления, пользуясь изменениями тела, Господь делает противоположное: Он входит в сам ум и влагает в него ведение о тех вещах, какие Ему угодны; посредством же ума Он унимает и невоздержанность тела»⁴¹.

Таким образом, хотя иногда Евагрий представляет чистую молитву как движение за пределом всех мыслей (*noēmata*), в действительности он, по-видимому, имеет в виду состояние, когда разум владеет только мыслями, внушенными непосредственно Богом. *Нус*, когда он напрямую беседует с Богом, становится «местом Божиим» и «троном Божиим». Его не занимает никакая конкретная форма или образ, но он обладает непосредственным осознанием (*aisthēsis*) Бога, а также страстным желанием (*erōs*) Его⁴².

Очевидно, что роль, которую Евагрий приписывает *нусу*, выходит далеко за пределы Нового Завета. Она имеет философское происхождение и уходит корнями в платоновское «Государство», где в знаменитом отрывке о двух неравных отрезках *нус* является способностью воспринимать формы, и к мифу о кормчем в «Федре», где *нус* – кормчий души, везущий ее к воспринимаемой реальности⁴³. На ум также приходит Аристотель, где *нусу* приписывается особая роль в восприятии первопринципов, а также замечание в «Никомаховой этике», что *нус* человека – это его подлинное «я», и в «Метафизике» идентификация *нуса* с Богом⁴⁴. Для обоих авторов *нус* – одновременно истинная сущность человека и стихия внутри него, которая обладает наибольшей природной близостью к Богу. Этого взгляда придерживались многие греческие отцы Церкви,

в том числе греческие апологеты, Климент Александрийский, Ориген, Афанасий Александрийский и Григорий Назианзин (Богослов)⁴⁵. Конечно, христианин не должен забывать и учение апостола Павла о падшем *нусе* и необходимости преобразования через «обновление ума». Поэтому эти авторы часто добавляют, что только *нус*, очищенный и возвращенный в свое естественное состояние, может воспринять Бога. Евагрий находится сугубо в русле этой традиции, когда проповедует, что молитва – действие *нуса*, но чистая молитва требует, чтобы *нус* был чист и вдохновлялся Святым Духом.

Макарий и Евагрий оставили после себя богатую традицию. Вскоре их идеи были синтезированы в универсальную концепцию, обнимающую как сердце, так и ум. (Я буду использовать слово «ум» для перевода греческого *нус*, как его понимает Евагрий). Главный автор этого синтеза – Диадок Фотикский, епископ, сочинения которого написаны примерно в середине пятого века. Согласно Диадокху, грехопадение разделило перцептивную способность, первоначально данную Адаму, на две, одна из которых стремится к чувственным и телесным наслаждениям, а другая следует руководству ума. Проблема в том, что ум тоже испорчен, так что теперь он регулярно порождает не только благие, но и дурные мысли⁴⁶. Таким образом, необходимы ответные действия, которые можно разделить на три группы. Прежде всего, чтобы свести перцептивную способность в единое целое, надо учиться «постоянно удаляться от благ мира сего», так чтобы она полностью подчинялась уму⁴⁷. Для этого нужно дисциплинировать чувства постом и другими формами самоотречения, стремиться преодолевать страдания терпеливо и с радостью, учиться не судить других, не платить злом за зло и, если возможно, продать имущество и раздать все бедным⁴⁸. Однако эти труды пропадут втуне, если ум так и останется разделенным. Поэтому нужна и благодать Божия, ибо только Святой Дух может очистить ум от дурных склонностей⁴⁹. Благодать, необходимая для этого, в каком-то смысле уже дана при крещении. Однако она остается «сокрыта в глубинах ума, скрывая свое присутствие даже от самого ума»⁵⁰. Она сокрыта таким образом, поскольку Господь «ждет, чтобы узнать склонности душевные»⁵¹. Ибо Господь желает вознаградить нашу свободную волю, Он ждет усилий со стороны человека, прежде чем открыть

Свое присутствие: «Когда человек начинает... любить Господа со всей искренностью, тогда таинственным образом посредством умственного восприятия благодать сообщает некую часть своих богатств его душе»⁵².

Это приводит нас к третьему аспекту учения Диадوخа. Хотя благодать ниспосылается при крещении и действует через любовь Божию, Бог не принуждает нас, если мы не содействуем Ему по доброй воле. Таким образом, человек должен постоянно и ревностно искать благодати и делать все, что в его силах, чтобы действовать в согласии с ней. Для Диадوخа это означает в первую очередь охранять ум, постоянно призывая «славное и святое имя Господа Иисуса»⁵³. Потребность ума – действие, которое ведет к «расточению», будь то через обман чувств, или излишнюю болтливость, или даже – как бы парадоксально это ни выглядело – через апатию и отчаяние⁵⁴. Вот что пишет Диадох:

«Когда мы закрываем все выходы мыслью о Боге, ум требует, чтобы мы дали ему какое-то задание, которое удовлетворит его потребность в деятельности. Для полного исполнения его задачи, мы не должны давать ему ничего, кроме молитвы “Господу Иисусу”. Ибо сказано: “никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым” (1 Кор 12:3). Пусть ум постоянно сосредотачивается на этих словах в своей внутренней обители с такой силой, чтобы его не отвлекали никакие мысленные образы... Ибо когда ум пристально сосредоточен на этом имени, мы ясно осознаем, что имя это сжигает всю скверну, что покрывает поверхность нашей души, ибо сказано: “Ибо Господь, Бог твой, есть огонь поядающий”» (Втор 4:24)⁵⁵.

Человек, ум которого таким образом восстанавливает прежнее единство, постоянно призывая имя Христово, приходит к тому, чтобы «постоянно жить в собственном сердце»⁵⁶. Сердце оказывается вместилищем ума, а ум – глубинным центром сердца. Диадох поясняет их отношения при помощи аналогии:

«Когда зимой человек на заре стоит на улице лицом к востоку, спереди его тело согревается солнцем, а спина еще мерзнет, так как на нее еще не попадает солнце. Так и сердце тех, кто только начинает чувствовать энергию Духа, только отчасти согревается благодатью Божией. Таким образом, хотя ум их уже порождает мысли духовные, внешние части сердца еще не полностью осознали свет Божией благодати, сияющей им... Но когда мы начинаем всем

сердцем исполнять заповеди Божии, все наши органы восприятия чувствуют свет благодати; благодать охватит наши мысли огнем, смягчая сердца наши миром неизбывной любви»⁵⁷.

Хотя Диадокх напрямую не говорит о «сведении ума в сердце», очевидно, что эта идея уже присутствует в его учении. Таким образом ум возвращается в место своего первоначального обитания в сердце, а то, что я ранее называл *способностью* к духовной восприимчивости, снова сосредоточивается в *оргane* духовной восприимчивости, которому Господь ниспосылает дар благодати.

Макарий, Евагрий и Диадокх стояли у истоков традиции исихазма. Здесь уже присутствуют основные элементы позднейшей традиции: сердце – главенствующий орган тела, представление о том, что ум естественным образом сосредоточивается в сердце, но расточается в чувствах и страстях, особое внимание к преодолению этого расточения, внимательное наблюдение за собственными мыслями и постоянное призывание имени Господа Иисуса и не в последнюю очередь признание постоянным взаимодействия человеческих усилий и Божественной благодати. Правда, особая форма Иисусовой молитвы, которую я упоминал ранее: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного», – окончательно утверждается только в XIV в.⁵⁸. Однако конкретный способ призывания имени Иисуса – это детали, и даже сегодня возможны достаточно значительные вариации⁵⁹.

Тема нашей конференции – «Наука и человеческая природа», поэтому позвольте мне в заключение сказать несколько слов о том, в каком отношении находятся взгляды исихастов на ум и сердце к современной физиологии. Мы, естественно, скептически воспринимаем представление, что сердце – главный орган тела, а ум сосредоточен в нем, так как мы сегодня знаем или думаем, что знаем, что сердце – это просто насос, а ум находится в мозгу. Однако в действительности ничего подобного мы не знаем. Конечно, мы знаем, что сердце – насос, но чтобы знать, что оно *всего лишь* насос, мы должны исключить все остальные возможные функции. Трудно представить себе, как это можно было бы сделать, так как обсуждаемая здесь функция имеет духовную природу, т. е. служит как орган духовной восприимчивости. Если мы верим, что Библия вдохновлена свыше, то очевидно, что сам тот факт, что в Библии сердце изображено таким образом, будет иметь для нас огромное

значение. Более того, даже не обращаясь к столь высоким авторитетам, мы должны признать, что бесконечное число верующих на протяжении веков обнаружили, что их личный опыт согласуется с таким пониманием сердца. Безусловно, само понятие духовного опыта может быть отброшено как ненаучное. Однако если мы исходим из того, что наука открыта для фактов, какую бы форму они ни принимали, не очень понятно, как придерживаться такой точки зрения; в противном случае важнейшая роль, которая отводится сердцу в христианстве, – не говоря уж о других религиях – будет серьезным аргументом *prima facie*.

Что же касается ума и мозга, следует помнить, что ум, о котором говорят исихасты, – это прежде всего способность не сознательного понимания, а духовного восприятия. По крайней мере, позднейшие исихасты прекрасно знали, что центр сознания – в мозгу. Для них это как раз и составляет часть проблемы, так как это проявление расточения нашего *подлинного* ума по различным органам чувств. Ответом на это является, как пишет прп. Григорий Синаит, сведение ума из мозга в сердце через молитву⁶⁰. Можно ли этого достичь, а если да, то как изменится наше сознание? Ответить на эти вопросы можно только опытом – собственным или с чужих слов. Я не вижу, на каких основаниях мы можем *a priori* исключить возможность такого опыта и, следовательно, на каких основаниях полагать, что отношения между разумом и сердцем, как их представляет наука, – это наше последнее знание.

Примечание

- ¹ Паскаль. Мысли. № 423 Данный перевод выполнен по фр. оригиналу; в дальнейшем цитаты приводятся по изданию: Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю.А.Гинзбург. М., 1995.
- ² Локк. Опыт о человеческом разумении / Пер. А.Н.Савина. IV.18.2.
- ³ Паскаль. Мысли. № 110.
- ⁴ Там же, №№ 424 и 382.
- ⁵ См.: Франсуа де Ларошфуко. Максимы и моральные размышления / Пер. Э.Л.Линецкой. М., 1993. Приводится максима № 102.
- ⁶ См.: Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. II.2.20 (Русское издание: Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 5–344). Строго говоря, Палама здесь обсуждает *apatheia*, а не чистую молитву, но они настолько тесно взаимосвязаны в его учении, что практически взаимозаменяемы.

- ⁷ Этим, а также многими последующими утверждениями я обязан книге Х.У.Уолфа (см.: *Wolff H.W. Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia, 1974. P. 40–58); а также «**Теологическому словарю Нового Завета**» (см.: «*Kardias*» // *Theological Dictionary of the New Testament* / Ed. G.Kittel. Grand Rapids, MI, 1967. Vol. 3. P. 605–13).
- ⁸ Втор 4:11, Пс 46:2, Иезек 28:8, Иона 2:3; ср. *Wolff*. 1974. P. 43.
- ⁹ В оригинале цитаты из Библии приводятся по King James Version, в переводе – по Синодальному изданию. Расхождения с Синодальным переводом отмечены как LXX.
- ¹⁰ Другой поразительный пример: когда Даниил истолковывает Навуходоносору смысл сна, он говорит, что Господь открыл ему (Даниилу), «чтобы ты узнал помышления сердца твоего» (Дан 2:30); иными словами, задача Даниила как пророка – открыть Навуходоносору его собственное сердце.
- ¹¹ В английском тексте: «be of understanding heart», т. е. обладайте понимающим сердцем. Ср. также пример в следующем примечании, где в английском тоже «understanding heart». – Прим. пер.
- ¹² Это относится и к молитве царя Соломона к Господу: «Даруй же рабу Твоему сердце разумное [букв.: внимающее], чтобы судить народ Твой и различать, что добро и что зло» (3 Цар 3:9). Герхард фон Рад предлагает интересное толкование этого места: «Что он [Соломон], эталон мудреца, желает для себя – это не разум авторитета, который царит над мертвой материей, но разум понимания, чувство правды, которая исходит из мира и обращается к человеку. Он полностью воспринимает эту правду, но это не пассивность, а интенсивная активность, объектом которой является отклик, рассудительное слово... Соломон в третьей главе Третьей Книги Царств мог бы – если посмотреть на это объективно – сказать, что он подчинится Яхве, чтобы мир не был нем для него, но был им понят» (*von Rad G. Wisdom in Israel*. L., 1972. P. 296–97.)
- ¹³ Это обещание повторяется почти целиком в Иезек 36:26-27.
- ¹⁴ См.: «*Nous*» // *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. 4. P. 951–60.
- ¹⁵ Это буквальное значение *adokimos*, переведенного в К.Ж.В. ‘reprobate’ «негодный», в Синодальном переводе – «превратный».
- ¹⁶ См. подобное утверждение, что Мария «сохраняла все слова сии в сердце Своем», после того как Иисус нашелся в Храме спрашивающим раввинов (Лк 2:51).
- ¹⁷ Более подробно см. *Guillamont A. Les sens des noms du Coeur dans l’antiquité // Le Coeur*. Paris, 1950. P. 41–81, особенно P. 51–61.
- ¹⁸ Обращения Аристотеля к сердцу рассыпаны по его трудам. Ссылки см.: *The Cambridge Companion to Aristotle* / Ed. J.Barnes. Cambridge, 1995. P. 137, 163, 187–188. Тексты, где душа помещается в сердце, противоречат трактату «О душе», где душа не имеет конкретного локуса, так как это форма тела.
- ¹⁹ См.: *Long A.A., Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, 1987. Vol. 1, разделы 53D, G и U; дальнейшие ссылки: TDNT. Vol. 3. P. 608–609.
- ²⁰ См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, X.66; *Лукреций*. О природе вещей, III.136-142; *Гиппократ*. Hippocratic Writings / Ed. G.E.R.Lloyd. N.Y., 1978. P. 51.

- ²¹ *Ориген*. О началах, I.1.9; Против Цельса, VI.69; ср. *Guillaumont*. 1950. P. 68–69.
- ²² Григорий Нисский. Гомилии на Песнь Песней, VII (PG 44 937 D), VIII (948A–949C), цит. по: *Guillaumont*, 1950. P. 71–72. Отметим также шестое слово «О блаженствах» Григория Нисского, где быть «чистым сердцем» означает «изъять порок из самого произволения» (Григорий Нисский. О блаженствах. Слово 6)
- ²³ *Августин*. Исповедь. I.1.
- ²⁴ *Ibid.* VIII.8, X.3; см. также: *Guillaumont*. 1950. P. 72–74, и *Madec G.* «Сог» // *Augustinus-Lexicon* / Ed. C.Mayer. Basel, 1986. Vol. 2. Col. 1–6.
- ²⁵ *Августин*. Исповедь. VI.5.
- ²⁶ *Ibid.* IX.10.
- ²⁷ См.: *Августин*. De Trinitate, X.7(9); Sermo 265C и *Contra Iulianum opus imperfectum*, II.220. Августин не пытается привести эти различные предположения в соответствие, вероятно, он полагает, что какие-то библейские тексты относятся к одному из трех этих понятий, другие к другим.
- ²⁸ *Ансельм Кентерберийский*. De veritate 12, De concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio, III.2; *Бернар Клервоский*. Sermones in Canticum canticorum 42.4.7; *Фома Аквинский*. Summa Theologiae Ia Iae, Q. 24, art. 3; Ia Iae, Q. 44, art. 5; ср. Ia Iae, Q. 7, art. 2, obj. 1.
- ²⁹ «Для Августина... любовь души к Господу и знание души о Господе едины: душа хочет лучше и лучше знать Господа, потому что она любит Его, и она любит Его, потому что знает, что в Нем высшая Правда и Красота. Любовь и знание Бога объединяются в знание о Боге, а именно мудрость, *sapientia*. *Sapientia*, в отличие от *scientia*, т. е. обычного знания, занята вечной реальностью и размышлением о ней... Однако у Бернара существует резкое различие между знанием и любовью, потому что любовь – это не желание обладания и наслаждение обладанием, как у Августина, а чувство. *Amor est affectio naturalis, una de quattor* “Любовь – чувство, одно из четырех” (остальные: страх, радость и печаль)... Когда он противопоставляет *sapientia* и *scientia*, он противопоставляет не высшую и низшую интеллектуальную деятельность, а *чувство*, которое наслаждается добром и считает его сладким, и интеллектуальную деятельность». *Louth A.* Bernard and Affective Mysticism // *The Influence of Saint Bernard* / Ed. *B.Ward*. Oxford, 1976. P. 2–10, n. 3.
- ³⁰ *Бернар Клервоский*. Sermones in Canticum canticorum, 61 // PL. 184. Col. 1070 (англ. пер.: *The Sacred Heart in the Life of the Church* / Transl. by M.Williams. N.Y., 1957. P. 34.
- ³¹ *Ibid* // *The Sacred Heart*. P. 35.
- ³² *Ibid.* P. 47–50, 59, 115–16; *Cabassut A.* Changement des Coeurs // *Dictionnaire de Spiritualité*. P., 1953. Vol. 2. Col. 1046–1051.
- ³³ *Life and Revelations of Saint Gertrude*. L., 1870. P. 414, цит. в: *The Sacred Heart*. P. 51.
- ³⁴ Краткое изложение того, что о нем известно, см.: **The Introduction to Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter** // Ed. and trans. G.Maloney. N.Y., 1992.
- ³⁵ *Макарий Египетский*. Духовные беседы, 15.20. Греческий текст см.: *Dörries H., Klostermann E., Kroeger M.* Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios. Berlin, 1964.

- 36 Духовные беседы, 26.10.
- 37 Там же. 43.6.
- 38 *Евагрий*. О молитве, 3; англ. пер.: The Philokalia / Ed. G.E.H.Palmer, P.Sherrard, K.Ware. Vol. 1. L., 1979. P. 57. Греческий текст см.: PG 79. Col. 1165–1199 (нумерация глав несколько отличается).
- 39 Ibid. 56 (Philokalia. P. 62).
- 40 1 Цар 2:9 (LXX), цит. в: О молитве, 59.
- 41 *Евагрий*. О молитве, 64.
- 42 См. тексты, которые цитирует и обсуждает К.Стюарт: *Stewart C. Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus // Journal of Early Christian Studies*. 9. 2001. P. 173–204, особенно P. 189–201.
- 43 *Платон*. Государство, VI 511d; Федр 247 с.
- 44 *Аристотель*. Вторая аналитика, II.19 100b5–17; Никомахова Этика VI.6 1141a3–8; IX.8 1168b28–1169a18; X.7 1177b26–1178a7; Метафизика XII.7 1072b14–30.
- 45 См., например: *Иустин Мученик*. Диалог с Трифоном-иудеем, 4.1; *Ориген*. Против Цельса, VI.69; О началах, II.8.3, II.11.7 (допуская, что *mens* здесь означает *pous*); *Афанасий Александрийский*. Против язычников, 2.3–4, 30.3; *Григорий Богослов*. Слово 28.17; Письмо 51, дальнейшие ссылки: *Nous // Ed. G.W.H.Lampe. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. I.C.1a, 5a-c*.
- 46 См.: *Диадок Фотикийский*. О духовном знании, 24–25, 29, 88 // *Philokalia. Vol. 1* (греческий текст см.: *Diadoque de Photicé. Oeuvres Spirituelles // SChr. Vol. 5 bis. Paris, 1955*).
- 47 Ibid. 29 (Philokalia. P. 261).
- 48 Ibid. 42–43, 54, 63–66.
- 49 См.: Ibid. 28.
- 50 Ibid. 77 (Philokalia. P. 279).
- 51 Ibid. 85 (Philokalia. P. 285).
- 52 Ibid. 77 (Philokalia. P. 279).
- 53 Ibid. 31 (Philokalia. P. 261).
- 54 См.: Ibid. 55–58, 68, 70, 96.
- 55 Ibid. 59 (Philokalia. P. 270).
- 56 Ibid. 58 (Philokalia. P. 270), слегка изменено.
- 57 Ibid. 88 (Philokalia. P. 287).
- 58 См.: *Kallistos Ware. The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai // Eastern Churches Review*. 4. 1972. P. 3–22, особенно P. 11–12.
- 59 О современной практике Иисусовой молитвы см.: *Kallistos Ware. The Power of the Name: The Jesus Prayer in Orthodox Spirituality // Merton and Hesychasm: The Prayer of the Heart / Ed. B.Dieker, J.Montaldo. Louisville, 2003. P. 41–74*.
- 60 См.: *Ware*. 1972. P. 14.

Священник Владимир Шмалий

Основные направления русской богословской антропологии XX в.

Перед тем как начать чтение доклада, я полагал бы полезным прежде всего кратко прокомментировать его название. Под христианской богословской антропологией в докладе понимается теоретическое осмысление и описание человека, его природы, состояния, призвания и судьбы, как они видятся в христианском учении и опыте.

Богословская антропология в моем понимании есть частный и специальный случай антропологии религиозной: она является теоретической рефлексией и доктринальной экспликацией последней, понимаемой как видение человека в контексте целостного религиозного опыта.

В своем качестве *теоретической рефлексии* богословская антропология наиболее тесно взаимодействует с антропологией философской, хотя и вполне сохраняет своеобразие и специфичность, обусловленные религиозным опытом, на основе которого она возникает и строится.

Философская антропология зачастую рассматривается как *одна из* антропологических дисциплин, наряду с «физической» (естественнонаучной) и «культурной» (социокультурной) антропологией. Помимо предметной специфичности, философская антропология обладает и некоторым методологическим приоритетом по отношению к упомянутым дисциплинам, обеспечивая общетеоретическое пространство для междисциплинарного взаимодействия и диалога – «диалога антропологии».

Кстати, именно так я воспринимаю и настоящую конференцию – как открытый междисциплинарный теоретический диалог в философском пространстве.

Возвращаясь к теме доклада, я должен сделать еще одно уточнение: я планирую говорить не о христианской богословской антропологии в целом, а о православной, и притом русской, и притом XX в.

Это сужение предмета моего рассмотрения не случайно: русская православная богословская антропология XX в. замечательна тем, что она явила яркий пример «диалога антропологии» – опыт творческого, хотя и непростого взаимодействия в антропологической сфере богословия с философией, наукой и культурой.

Впрочем, отмеченные выше спецификации рассматриваемого в настоящем выступлении примера христианской антропологической мысли, а именно: православная, XX века, русская – напоминают нам о не самом приятном факте: христианские представления о человеке и, в частности, их богословские описания в различных христианских традициях, культурах и эпохах разнятся.

Эти различия обусловлены разнообразием социальных, культурных, исторических обстоятельств, в которых инкультурировалось Евангелие, формировалась и развивалась христианская традиция, а также разрабатывались формы теоретического осмысления христианского провозвестия.

Вместе с тем можно выделить и элементы общехристианского видения человека.

Исходная посылка библейской антропологии – человек сотворен Богом.

Но и весь мир сотворен Богом. Человек – часть природы, смертное, зависящее от природы существо. Как и животные, человек создан «из земли» (Быт 2:7,19; 6:17; Еккл 3:18–21). Он «прах и пепел» (Быт 18:27), «червь и моль» (Иов 25:6). Он преходящ, подобно траве (Пс 102:14–16; 143:4; 1 Пет 1:24). Человек – существо нуждающееся, он нуждается во внешнем мире, зависит от него. Человек зависит от Бога (Иов 34:14,15).

Но, будучи частью сотворенного мира, человек занимает исключительное положение в нем. Он является венцом творения (Быт 1:26; Пс 8:6–9; ср. Сир 17:1–13), создан по образу и подобию Божию (Быт 1:27; 1 Кор 11:7). Как образ Божий, человек был предназначен властвовать на земле (Быт 1:26; Пс 8:6-9; ср. Сир

17:1–13), представляя среди остальных созданий власть Божию над миром, свидетельствуя о ней и осуществляя ее в качестве «наместника» с истинной праведностью (Еф 4:24). В этом своем качестве человек обладает отчасти той славой и честью (Пс 8:6), которые принадлежат одному лишь Богу (Ис 42:8).

Но даже не это особое положение в мире является особенностью человека, а то, что он способен к сознательному общению с Богом. Это общение выражается в восприятии слова Божьего, обращенного к человеку, и в послушании человека Богу (Быт 2:16, 17; Иез 20:11; Мк 12:30; Ин 4:34). Послушание же может быть только следствием свободного волеизъявления. Это означает свободу выбора – повиноваться Богу или противиться Ему (Быт 3:1-6).

Именно в сфере человеческой свободы возникает грех как отказ от послушания Богу, отказ от общения с Ним, разрыв с Богом – источником и основой человеческого бытия.

Грех приводит, таким образом, к повреждению всех сторон человеческого существования, включая отношения с Богом, с самим собой, с другими людьми, с миром.

Человек и все человеческое находится теперь в противостоянии Богу и потому подлежит Его суду. Путь к обновлению подобия Божьего в человеке лежит через покаяние и спасение во Христе (Рим 8:29; 2 Кор 3:18; Еф 4:24; Кол 3:10).

Именно Христос – Бог, ставший человеком, – является принципиальной основой христианской антропологии, ибо в Нем открывается смысл и призвание человеческого существования. Этот образ человечества, явленного Христом, закреплен в образе ап. Павла: «Новый человек», «Новый Адам», «Последний Адам» (1 Кор 15:45). Адам был создан по образу Божию, но только Христос есть истинный «образ Бога» (2 Кор 4:4). Человек обретает смысл своего бытия и своего существования только в Иисусе Христе, Сыне Божиим, Который во-человечился, «дабы нам получить усыновление» (Гал 4:4 ел).

Уже в первые века исторического существования христианства стали возникать различия христианских практик и основывавшихся на них теорий. Позднее оформились местные традиции, возникли т.н. «богословские школы», чьи различия обуславливались многообразием культур, в которых распространилось христианство (семитских, греческой, латинской, германской, кельтской, армянской, славянских).

В средние века, усиленное государственной разделенностью христиан, многообразие христианских традиций закрепились в самодостаточных и замкнутых культурных формах, что стало одним из факторов трагического разделения прежде единого христианства.

Древняя Русь, воспринявшая христианство в его восточной форме, постепенно усвоила и богатство духовного опыта Византии. Это усвоение, как показывает опыт ранней русской святости и иконописания – «умозрения в красках», было живым и творческим.

После падения Византии, перед лицом угрозы Унии и духовных брожений, вызванных Реформацией, православные вынуждены были искать себе союзников на западе. Против католической агрессии использовалась энергия протестантов, а против протестантов – опыт католической обличительной полемики. После Петра Великого в русской церковной школе утвердилась западная культура и западное богословие.

Доминировавшая в XVII в. ориентация на Рим сменилась в следующем веке влиянием раннепротестантской схоластики. Со второй половины восемнадцатого столетия добавилось веяние пие-тического морализма, мистицизма и немецкой теософии. Середина XIX в. характеризуется новым влиянием католической схоластики в русском школьном богословии.

О.Александр Шмеман писал: «Как ни парадоксально, эта “вестернизация” русской богословской мысли впервые после разрыва с византийской традицией вызвала новые поиски своей православной идентичности и привела к подлинному возрождению православного богословия. Интеллектуальная дисциплина и метод, приобретенные в школе, творческое участие в великих духовных достижениях западной культуры, новое чувство истории – все это постепенно освободило православных богословов от простой зависимости от Запада и помогло им в их попытках восстановить собственно православную богословскую перспективу... К концу девятнадцатого столетия русское академическое богословие стояло на своих собственных ногах, как в качественном отношении... так и в смысле внутренней независимости... Имперский период в истории русской церкви явил замечательное возрождение монашества, которое, начиная с киевского периода, всегда фокусировало и вдохновляло большинство живых и духовных сил России. Таким

образом, в конце этого долгого развития в России в последних десятилетиях этого века возник “религиозный Ренессанс”... Русское богословие входило в многообещающий творческий период»¹.

Этот творческий подъем во многом был обусловлен тремя важнейшими обстоятельствами:

во-первых, внутренней логикой развития русского академического богословия – возвращением к древней византийской духовной и богословской традиции в сочетании с творческим освоением научного инструментария западного богословия;

во-вторых, успехами в развитии русской философской мысли, в частности, проявившимися в возникновении оригинальной русской религиозной философии;

в-третьих, «богоискательством», религиозным возрождением в среде русской либеральной интеллигенции, принесшей в Церковь свои чаяния, недоумения и вопрошания.

Значимость религиозного возрождения для православной богословской антропологии заключается в ее «провокативном» характере, побудившем богословие обратиться к актуальным темам современности, занимавшим умы просвещенного российского общества.

Так, в петербургских религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., собиравших представителей Церкви и светской культуры, на которых председательствовал ректор Санкт-Петербургской духовной академии епископ Сергей (Страгородский), впоследствии Патриарх, официальную Церковь резко критиковали за «безразличие к реальному человеку», упрекалась в отсутствии в церковном богословии четко выраженной антропологической проблематики.

Что же касается русской религиозной философии, то она изначально была «антропологически ориентирована».

Русская религиозная философия в собственном смысле начинает формироваться в трудах старших славянофилов. Основным мотивом было стремление выразить в философском плане духовный опыт России.

Значительна в этом отношении роль *Ивана Киреевского* (1806–1856): именно им была поставлена задача – на основе западной философии, отталкиваясь от нее, построить русскую философию, важнейшая роль в основаниях которой должна принадлежать наследию восточных Отцов Церкви.

Судьба Киреевского символична: в ней на личном уровне отразился конфликт западничества, к которому тяготел Киреевский в молодости, и славянофильства – осознанной программы его жизни в зрелые годы.

Расхождение западников и славянофилов сводилось к разномыслию в понимании судеб России и культуры. Здесь также усматривали противопоставление «общинно-коллективистского» начала и «индивидуалистического».

Исходная интуиция славянофильства – констатация и одновременно категорическое неприятие раздробленности, и внутренней противопоставленности и отчужденности мира, человеческого общества, самого человека и его сознания.

Соответственно, один из ключевых мотивов русской религиозной философии – преодоление фрагментированности мира, общества, человека, а в теоретическом плане – критика редукционистских теорий и порожденных ими иллюзий, когда целое сводится к частному, к фрагменту.

Именно поэтому важнейшими антропологическими ориентирами русской религиозной философии становятся, с одной стороны, тема «всеединства», «Богочеловечества», «соборности», а с другой – уникальности, абсолютной ценности и нередуцируемости человеческой личности.

А.С.Хомякову (1804–1860) принадлежит заслуга осмысления понятия соборности – не внешней количественной пространственно-временной кафоличности, но кафоличности качественной.

Человек призван к единству, но не к согласию как таковому, но согласию в Церкви, то есть во Христе и в Духе, и такое согласие обеспечивает и свидетельствует истину. Христианин не потому «становится кафолическим», что включается во множественность верующих, но потому, что приобщается единству благодати.

Соборность для Хомякова не совпадает с общественностью или корпоративностью. Соборность в его понимании вообще не есть человеческая, но Божественная характеристика Церкви. «Не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной». Нравственное единство есть только человеческое условие и залог этого соборного преображения Духом.

В оценке свободы личности и в понимании форм единства людей в их совместной жизни в обществе между антропологическими концепциями «западника» *А.И.Герцена* (1812–1870) и славянофилов пролегает пропасть. Признавая единство людей первичным и определяющим по отношению к их личностному бытию, славянофилы утверждали, что человек глубоко причастен Абсолюту и имеет высшее божественное предназначение в мире через эту причастность. Герцен, наоборот, признает стремление к общественности только одной из «стихий» *внешней* человеческой жизни наряду с другой – разумным эгоизмом. Вся история человечества, по его мнению, есть взаимодействие и борьба двух этих сил, стремление достичь их равновесия; однако и в этой борьбе человек должен считать непреходящей ценностью только свою внутреннюю, личную независимость и свободу.

Главная тема *Ф.М.Достоевского* (1821–1881) – антиномия человеческой свободы. Ограничения свободы возможны лишь через свободу – через самоотречение.

Своболие человека оборачивается его саморазрушением: свобода оказывается насилием и тиранией для других, она ввергает в рабство страстям или идеям.

Свобода праведна только через любовь, но и любовь возможна только в свободе – через любовь к свободе ближнего. Великий Инквизитор есть прежде всего жертва несвободной любви к ближнему, не уважающей и не чтущей чужой свободы, свободы каждого единого из малых сих.

Свобода вполне осуществима только через любовь и братство, в этом тайна соборности, тайна Церкви, как братства и любви во Христе. Только в Церкви и во Христе люди становятся братьями воистину, и только во Христе снимается опасность всякого насилия, насилия и одержимости, только в Нем перестает человек быть опасен для ближнего своего.

Ключевой фигурой в истории русской философии явился *В.С.Соловьев* (1853–1900). Его творческая деятельность стала основой того интеллектуального расцвета, который произошел в начале XX в. и придал русской философии статус самобытной национальной школы.

В самом общем виде смысл идеала, провозглашаемого «истинной философией» Соловьева, очевиден: преображенное состояние мира и человека – *это божественное состояние всеединства*, в котором несовершенство мира устранено за счет преодоления его основы – *обособления отдельных элементов бытия* (вещей, явлений, живых существ).

В своем фундаментальном труде «Наука о человеке» *В.С.Несмелов* (1863–1937) предлагает принципиальную смену антропологического ракурса: богословская антропология традиционно идет от Бога к человеку, Несмелов же предлагает в теоретическом описании христианского опыта о человеке начинать описание с самого человека, с глубин его опыта, поскольку последнее основание истины нельзя отыскать вне человека.

«Несмелов имеет много общего с Л.Фейербахом... одинаковое понимание сущности всякой религии и прежде всего религии христианской. Сущность эту Несмелов, как и Фейербах, видит в загадке о человеке... Основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства. Люди приходят к религии через двойственность своей природы, через заложенное в них богоподобие наряду с звероподобием или природоподобием. Человек не может примириться с тем, что он несовершенен и что совершенная, абсолютная жизнь не есть его удел. Не может с этим примириться человек не в силу своих субъективных желаний, а в силу своей объективной природы»².

Важнейшая идея *Н.А.Бердяева* (1874–1948) – утверждение примата свободы над бытием. Главной целью его философских построений оказывается утверждение абсолютной, непререкаемой ценности конкретной, неповторимой личности, поэтому его позицию с полным правом можно *назвать радикальным персонализмом*. Именно радикализм в исповедании персоналистских принципов выделяет философию Бердяева на фоне всех современных ему версий экзистенциализма и философской антропологии. Личность у Бердяева не только абсолютно ценна и независима в метафизическом смысле, она еще и метафизически первична.

С.Л.Франк (1877–1950) довел до логического завершения ту работу, которая продолжалась в русской философии более полувека и смысл которой ясно сформулировал Соловьев, – борьбу с «отвлеченными началами».

Используя философские идеи Шлейермахера, Бергсона и Штерна, Франк приходит к тому, чтобы принять в качестве абсолютного начала *личность*, которая в своем непосредственном, *конкретном* бытии охватывает все реальное – от сферы бесконечного (Бога) до хаотического многообразия эмпирического мира.

Подобно Хомякову, Франк утверждает, что соборное единство людей есть основа бытия каждой личности. Подобно Соловьеву, Франк подводит онтологическое основание под понятие соборного единства, утверждая, что в своей метафизической сущности оно есть *абсолютное всеединство*, главным определением которого является неразрывное единство и даже тождество целого и части, «мы» и «я». В некоторых моментах мысли Франка особенно заметно влияние на него (прямое или косвенное) идей фундаментальной онтологии Хайдеггера.

Понятие личности рассматривается Франком как главное и высшее определение внутреннего бытия. Безусловно, такое понимание личности непосредственно продолжает и развивает традицию, начало которой обозначил Достоевский и в которой главным в определении человеческой личности оказываются не привычные качества обособленности и самостоятельности человека, а, наоборот, укорененность в ином, неразрывное антиномистическое тождество с подлинным, безусловным бытием; личность здесь есть своего рода «имманентное трансцендирование» к бытию.

Франк писал: «Единственное, но вполне адекватное “доказательство бытия Бога” есть бытие самой человеческой личности, осознанное во всей ее глубине и значительности, именно во всем ее значении как существа, трансцендирующего само себя. Если человек сознает себя личностью, т.е. существом, инородным всему внешнему, объективному бытию и превосходящим его своей глубиной, исконностью, значительностью, если он чувствует себя изгнанником, не имеющим подлинного приюта в этом мире, – то это и значит, что у него есть родина в иной сфере бытия, что он есть как бы представитель в этом мире иного, вполне реального начала бытия. Идея Богочеловечности – неразрывной связи и сродства между Богом и человеком... впервые в человеческой истории взрастила самосознание человека как личности. Она научила человека сознавать в самом себе некое высшее, абсолютно-ценное начало, в силу которого он противостоит миру как инстанция особого порядка и при-

зван к творческому самоопределению и совершенствованию жизни. Она впервые воспитала в человеке то, что можно в широком общем смысле назвать гуманистическим сознанием. То, что образует существо моей личности именно как личности, то, что я сознаю как “я” в отличие от моих произвольных, безосновно во мне возникающих и протекающих душевных состояний, я непосредственно испытываю как нечто не-тварное – не как что-то, “сделанное” Богом, а как что-то, проистекающее от Него и в Нем укорененное. Конечно, мое бытие как-то мне “даровано”; оно не есть первичная, абсолютно-изначальная реальность. Оно есть именно моя связь с Богом, и его основание есть Бог. Но именно поэтому, в силу этой интимной связи, оно производным образом причастно вечности самого Бога. Только на этом непосредственном сознании вечности, неколебимой прочности моего “я” как чего-то в своей основе или в своем глубочайшем корне сущего в Боге основана неискоренимая вера в мою неуничтожимость, в бессмертие. Это совсем не значит обожествлять человека, отождествлять его с Богом. ...эта вечность и нетварность относится только к самому моменту личности во мне...»³.

Одним из главных достижений философии конца XIX – начала XX в. было преодоление концепции, в рамках которой главным оказывается противопоставление человека и окружающего его мира, которое мыслится в духе пространственного отношения части и целого. Эта неявная аналогия определяет практически все элементы традиционной концепции: не только представление о характере отношений между человеком и миром, но и представления об отношениях между людьми и о соотношении отдельных «внутренних» элементов самой человеческой личности.

Заслуга в ее преодолении принадлежит Анри Бергсону, а наиболее ясное и полное изложение новая концепция человека нашла в творчестве *Л.П.Карсавина* (188–1952). Заимствуя основные идеи бергсоновской концепции, Карсавин освобождает их от элементов биологизма и механицизма и строит на их основе целостную и последовательную метафизику личности. Главное нововведение, которое делает Карсавин, связано с внедрением в систему идей Бергсона принципа всеединства.

Карсавин признает во всеединстве множественность, разъединенность не менее важной характеристикой, чем единство; наиболее глубокое описание всеединства должно быть связано с устра-

нением самого противопоставления единства и множества. Это достигается за счет радикального «замыкания» всеединства: самый незначительный, мельчайший элемент всеединства необходимо признать абсолютно тождественным всеединству как целому. В совершенном состоянии невозможно провести традиционное различие между «высшими» и «низшими» личностями; каждая абсолютно значима и абсолютно уникальна, будучи тождественной тварному Всеединству.

В русле развития идей всеединства развивается и религиозно-философская антропология *С.Н.Булгакова* (1871–1944).

Богословская система о. Сергия Булгакова представляет собой специфически строяемый христианский платонизм с центральными концепциями «Софии» и «Богочеловечества».

Важнейшей богословской интенцией о. Сергия явилось намерение преодолеть бесплодную борьбу теоцентризма и антропоцентризма, противостояние бесчеловечного Бога и безбожного человека. Метафизическая антроподияца Булгакова ставит задачей выявить величие человека, его близость, глубокую родственность Богу, укорененность «человечности» и драмы человеческой истории в жизни Троидного Бога – Софии, Превечном Человечестве.

Развивая мысль об образе Божиим в человеке как моменте общности человека и Бога, о. Сергей Булгаков, исходя из того, что образ Божий, с одной стороны, трансцендентен человеческой природе, поскольку это образ нетварного Бога, с другой же стороны, образ имманентен человеку, разрешает данную антиномию веры таким образом, что он «трансцендирует» самого человека, укореняя его в Боге. При этом неизбежным становится «имманентизирование» Бога творению, размытие грани между тварным и нетварным. Как следствие, Булгаков отстаивает идею о половом характере образа Божия, т. е. настаивает на особом, божественном, сверхприродном статусе пола, укореняет пол в Боге – прообразе человека.

Идея Богочеловечества развивается у Булгакова в двух направлениях – в кенотической христологии и пантеистической софиологии.

Надо сказать, что тема исключительной близости человека Богу, значимости, ценности человека очень близка для православной антропологической мысли XX в.

Так, замечательный проповедник, свидетель Православия в Великобритании *митрополит Антоний (Блюм)* (1914–2003) писал: «В течение веков мы в Церкви пытались максимально возвеличить Бога за счет умаления человека. Это можно увидеть даже в произведениях искусства, когда Господь Иисус Христос изображается большим, а Его творения – очень маленькими у Его ног. В этом было стремление показать, насколько велик Бог, но оно привело к ложному, ошибочному, почти кощунственному представлению, что человек – мал, или к отрицанию Того Бога, Который относится к людям так, будто они не имеют никакой ценности. Обе эти реакции неверны. Первая исходит от людей, которые считают себя детьми Божиими, Божиим избранным народом, который есть Церковь. Они ухитрились умалить себя в меру собственного представления о людях, и их общины стали настолько же малы и ограничены, как и те, кто их составляет. Вторую реакцию мы находим вне Церкви – среди агностиков, рационалистов и атеистов. Мы ответственны за оба эти подхода и должны будем дать за это отчет как в истории, так и на последнем Суде. И все же это не соответствует тому, как Бог видит человека»⁴.

Приведу еще одно весьма характерное устное свидетельство митрополита Антония: «Мы попали на Запад в результате революции... условия Первой мировой войны, революции, нашего беженства создали много мучительного... Рядом с нами был маленький приход под Парижем, бедный, как все тогда было... Бедный храм, жалкое пение, малая община, беднота и... присутствие Бога. Я не могу иначе выразить, это не было мистическое какое-то, величественное переживание. А совершенно ясное, прозрачное, спокойное чувство, что Бог здесь среди нас и мы с Ним. И тогда я обнаружил то ...что до революции Бог для многих был в первую очередь Вседержитель, величественный Властитель мира, жил Он в соборах и в церквях и очень был не похож на нас. А тут вдруг оказалось, что Бог – такой же беженец, как мы. Его из России выгнали вместе с нами... И храмы оказались не величественными местами, где живет Властитель мира, а небольшими церквушками, которые устроены беженцами, которые все потеряли и которые своему Богу, Который такой же беженец, как мы, предоставляют приют. Это чувство, которое у меня до сих пор осталось, что, с одной стороны, Бог остается Богом в самом великом смысле сло-

ва, но Он при этом – такой же, как мы. Он – изгнанник на земле, и верующие предоставляют Ему место, где Он хозяин. И Он, будучи хозяином в этом месте, делится с нами Вечностью, Святостью, Истиной, Жизнью...»⁵.

Антропологический и этический кризис, отразившийся в I мировой войне и принесенными ею ужасами, привел к необходимости переосмысления христианством форм и методов своего свидетельства и служения в изменившемся мире.

Для России антропологический кризис – это еще и революция, Гражданская война, крушение тысячелетних государственных устоев, торжество безбожного кровавого режима, массовый исход в эмиграцию.

Характерный пример этого периода – философы, перешедшие, как они сами это обозначали, от «марксизма к идеализму»; во главе этого движения были С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев.

Объединение лучших сил русской религиозной философии и академического богословия, начавшееся в России в начале XIX в., продолжилось уже в изгнании, приведя к формированию замечательного явления – богословской мысли русской эмиграции, оказавшей определяющее влияние на развитие православного богословия XX в.

Богословская мысль русской эмиграции не была однородной. Можно ясно различать две главные тенденции или направления, связь и борьба которых составляют главную тему современного русского богословия. Было бы неточно назвать одну тенденцию «консервативной», а другую «либеральной», хотя оба термина иногда используются обеими сторонами. Представители обеих тенденций действительно объединены в их критике «западного пленения» русского богословия, в желании снова укоренить богословие в традиционных источниках: Отцы, литургия, живой духовный опыт Церкви. Но в пределах этого единства острое расхождение выражено в двух основных позициях. Для одной группы критическому анализу подлежит все богословское прошлое, включая патристический период, хотя на ином, чем в западном богословии, уровне. Православное богословие должно держаться его патристической основы, но также идти «далее» Отцов, чтобы ответить на новую ситуацию, созданную столетиями философского развития. И в этом новом синтезе, или реконструкции, западная философская традиция, источник и мать

русской «религиозной философии» девятнадцатого и двадцатого столетий, скорее, чем греческая, должна снабдить богословие его концептуальной структурой. Таким образом, сделана попытка «преобразования» богословия в новом «ключе», и это преобразование рассматривается как специфическая задача и призвание русского богословия. Этому направлению противостоит другое, в котором главный акцент стоит на «возвращении к Отцам». Трагедия православного богословского развития рассматривается здесь в прямом смысле, как отход богословской мысли от самого духа и метода Отцов, и никакая реконструкция или новый синтез не мыслятся вне творческого восстановления этого духа.

Наиболее типичный и «завершенный» представитель первого направления был *прот. Сергей Булгаков*, профессор догматики в Свято-Сергиевском институте (ум. 1944). Другие представители этого направления (хотя не обязательно софиологии) работали главным образом в иных богословских областях. Нужно упомянуть имена прот. Василия Зеньковского, Б.Вышеславцева и Н.Бердяева, разделявших это общее богословское направление, даже если они резко не соглашались по конкретным проблемам.

Наиболее видный богослов второго направления, бесспорно, прот. Георгий Флоровский, многолетний профессор патрологии в Свято-Сергиевском институте (1925–1948), позже декан Свято-Владимирской семинарии (1948–1955), профессор Богословской школы Гарварда (1955–1964), а затем Принстонского университета. Он имел решающее влияние на более молодое поколение православных богословов, как русских, так и нерусских, и также играл ведущую роль в формировании православной позиции в экуменическом движении... Того же самого патристического вдохновения – работы Владимира Лосского, преподававшего в Свято-Дионисиевском институте в Париже и в Сорбонне; его книга по мистическому богословию Восточной Церкви стала классикой на Западе⁶.

Исследователи называют сегодня первое направление «русской школой», а за вторым закрепилось наименование «неопатристической школы».

На сегодняшний день «русская школа» фактически является достоянием истории. В то же время «неопатристическая школа» занимает сегодня доминирующие позиции в православном богословии.

И русская, и «неопатристическая школа» являлись своего рода «богословскими проектами». Некоторое преимущество «русской школы» можно усмотреть в том, что ее представители вполне отчетливо осознавали методические основания и философское происхождение своих построений, чего нельзя в полной мере сказать о представителях «неопатристики».

Главное обвинение со стороны представителей «неопатристики» в адрес «русской школы» было связано как раз с некорректным заимствованием философии.

Представители неопатристики считают необходимым строго воздерживаться от философских влияний, пребывая исключительно на Святоотеческой основе.

Спор вокруг одной из центральных концепций неопатристической школы – персонализма – ясно показывает, что это не так, поскольку персонализм неопатристической школы серьезно укоренен в философских интуициях и идеях русской религиозной философии.

Если важнейшими антропологическими идеями русской религиозно-философской мысли были концепции всеединства, Богочеловечества, темы онтологического примата свободы и персоналистической метафизики, то ключевой темой богословской антропологии, развивавшей в русле неопатристического проекта стал комплекс таких идей, как литургическая трансформация общественного бытия человека по образу Троицы, аскетическое преображение его внутреннего устройства, коммуникативный характер его существования, человек как динамическая реальность, открытая к преображению себя, обожение человека, понимаемое как благодатное преображение в синергии Бога и человека, «сущность» человека, живущего во Христе, понимаемая как сакральная, духовно-нравственная и эсхатологическая реальность живущего в нем Христа.

В то же время многие антропологические темы, поднимавшиеся в русской религиозной философии, оказались вполне актуальными и для богословской мысли.

Так, ключевая тема всеединства как единства и целостности мира, человека и Бога присутствует и в богословской мысли.

В русской религиозной концепции всеединства и, в частности, в ее булгаковской формулировке в виде софиологии Богочеловечество мыслится как идеальное присутствие человека и

мира в Боге, а творение фактически оказывается саморазвертыванием, самораскрытием Божества. То есть попытка преодолеть трагически переживавшееся онтологическое отчуждение человека и Бога разрешается за счет ресурсов и фундаментальных интуиций, предоставленных общеплатонической, пантеистической по своей принципиальной сути традицией.

Как указывает С.С.Хоружий, на поздней стадии развития русской религиозно-философской мысли, на этапе продумывания проблем имяславия – оноματοдоксии, русская религиозно-философская мысль трудами прот. Сергия Булгакова, о. Павла Флоренского, А.Ф.Лосева вступает в период «христианского неоплатонизма»⁷.

Для русской богословской мысли тема преодоления разрыва между миром и Богом решается на основе иной традиции и с привлечением иных авторитетов.

Ключевыми фигурами оказываются преп. Максим Исповедник, свт. Григорий Палама, а также авторы аскетического круга (их труды по преимуществу собраны в «Добротолубии») и мистики – преп. Симеон Новый Богослов и его круг.

Особая роль в изучении наследия указанных Отцов и введении его в научный оборот принадлежит прот. Георгию Флоровскому (1893–1979), богослову, историку, мыслителю, экуменическому деятелю – основателю неопатристического проекта русского богословия.

Важнейшей отправной точкой и антропологическим фундаментом для русского богословия, следующего в русле святоотеческой традиции, является, как это, очевидно, и должно быть, Христос.

В таинстве Христа, воплотившегося Логоса, как он богословски описывается у преп. Максима Исповедника, сохраняется, преображается и очищается столь дорогая русской религиозно-философской мысли интуиция всеединства.

В предшествующих курсах школьного богословия Христос появляется не сразу, а лишь, так сказать, *ad hoc*, как *Deus ex machina*, в связи с грехом и в контексте искупления от греха.

Главам о Христе предшествуют главы и о Боге, и о мире, и о человеке. Воплощение рассматривается как одно из деяний всемогущего, бесконечно справедливого и милосердного к Своему созданию Бога.

Иное мы видим у преп. Максима Исповедника⁸. Воплощение Логоса есть средоточие мирового бытия, фундаментальное основание космоса, имеющее «до-мирное» значение. Мир есть откровение Божие, откровение Слова. Воплощение же Слова есть основание и цель Откровения, его основная тема и смысл. И от начала Бог Слово определяется к вочеловечению, чтобы в Богочеловеческом соединении совершилось освящение и обожение всей твари, всеобщего единения.

Мир не есть внутреннее самораскрытие Бога. Мир сотворен волею личного Бога, мир тварен, а значит несамодостаточен, ограничен и конечен.

Но это отрицательное определение компенсируется положительным видением – мир держится творческими идеями-изволениями, «словами», «логосами» Слова. В них Бог касается мира, и мир соприкасается с Божеством. В творческих идеях (логосах) Логоса объединяется все бытие.

Тайна миротворения и мироздания открывается в человеке. Человек есть живой образ Слова в творении, в нем таинственно сосредоточены все Божественные силы и энергии, открывающиеся в мире. По самому своему устройению он призван к обожению и к тому, чтобы именно в нем совершилось обожение всей твари, ради которого она измыслена и сотворена.

Антропология преп. Максима расширяется в космологию и получает онтологическое значение.

Полное же и действительное осуществление идеи человека и установление непосредственной связи тварного и божественного бытия дано в идее Христа. Последняя и является самой главной, самой общей, центральной для преп. Максима. Во Христе дано все Божеское (Логос и логосы) и все идеальное человеческое; и человеческое – во всех стадиях бытия: и первобытное, и настоящее, и будущее (по воскресении). В Нем дан высший образец духовной жизни, явлены высшие проявления мистического опыта, даровано познание Св. Троицы, осуществлен идеал обожения. Если космология сводится к идее Логоса, а потом к идее человека, то антропология преп. Максима основывается на христологии.

В рамках такого видения Бог не просто отражается в мире, а мир не просто укоренен в Боге в качестве неких статических идей.

Отношение Бога к миру описывается динамично, в категориях не только смысловых и идеальных, но преимущественно волевых и личностных.

Принцип общения Бога и мира описывается не в горизонте эссенциальной метафизики, а с помощью концепта энергии – принципиально переосмысленной аристотелевской категории, обеспечивающей описание духовного опыта совершенной бытийной инаковости, абсолютной онтологической трансцендентности Бога миру и одновременно совершенного присутствия Бога в мире.

Такое видение человека динамично: человек и сконцентрированный в нем мир оказывается открытой реальностью, не ограниченной своей тварной природой, реальностью, призванной к синергии с Богом, соединению с Богом, «обожению», но соединению опять-таки не природному, а деятельностному, энергийному.

Такое оптимистичное видение призвания человека омрачается фактом грехопадения и его последствий.

Грехопадение было волевым актом, а потому и повреждением воли человека, приведшим к разобщению человеческой и Божией воли, и распадением целостности самой человеческой воли и бытия.

Христос рассматривается в этой перспективе как преимущественно Врач, исцеление Которого должно было проникнуть до самого источника греховности и стать врачеванием и восстановлением воли человеческой в ее полноте, собранности, цельности и согласии с Божией волей.

Все человеческое во Христе пронизано Божеством, обожено, преображено. Человеческое не растворяется в Божественном, но подлинно становится само собою, исполняется человеческой меры.

Человек получает возможность восстановления во Христе, и не просто восстановления, но восхождения в полноту образа Христова, в полноту обоженного человечества. Но это предполагает огромную аскетическую работу.

Аскетика понимается не как «мортификация», бессмысленная для самого человека, и не как угодная Богу жертва самоуничтожения во имя надежды получения награды в загробной жизни.

Суть аскезы позитивна: она в созидании Нового человека.

Аскеза предполагает свободу по отношению к ограничениям собственной природы, способность преодолевать в себе ветхость. Восточные Отцы постоянно повторяют: «Бог стал человеком, что-

бы человек мог стать Богом». Аскеза становится свободным, волевым, творческим, осуществляемым при содействии благодати Божией синергийным процессом жизни со Христом и во Христе. Неразрывно связана с аскетикой и христианская этика – сегодня чаще говорят о христианском аскетическом этосе – этосе как жизни, следующей заповедям Христа.

Наследие преп. Максима стало для православной богословской антропологии XX в. **мощным источником творческого вдохновения**. Сегодня это один из самых изучаемых и цитируемых Святых Отцов.

Не меньшее значение для развития современной православной богословской антропологии, как, впрочем, и богословия в целом, оказал и святитель Григорий Палама.

В изучение наследия святителя Григория Паламы внесли свой вклад практически все ведущие представители русской богословской школы XX в., в частности, прот. Георгий Флоровский, архимандрит Киприан (Керн), Владимир Лосский, архиепископ Василий (Кривошеин), протоиерей Иоанн Мейендорф.

Богословская мысль святителя Григория, как и наследие всех восточных Отцов, всецело основывается на духовном опыте. Можно сказать, что в случае св. Григория, творившего в XIV в., мы имеем своего рода квинтэссенцию аскетического, мистического опыта, накопленного Церковью, а сам он является верным свидетелем и защитником Православного Духовного Предания. Его важнейшей задачей было защитить реальность духовного опыта, практиковавшегося в исихазме, который, по мнению архиеп. Василия (Кривошеина), явился конечным синтезом «различных тенденций православной созерцательной жизни».

Термин исихаст (греч. ἡσυχαστής, «безмолвник») употреблялся для обозначения «пустынников», или отшельников, с самого начала истории монашества. Зарождается исихазм в IV–V вв. в эпоху становления монашеской традиции в Египте и Палестине. V–IX вв. – этап кристаллизации исихазма как дисциплины, четкого метода духовной практики. Стержнем традиции становится школа молитвенного делания, стоящая на двоякой основе: собственно творение молитвы и внимание, контроль сознания, обеспечивающий непрерывность молитвы. Это двоякое делание разворачивается как духовный процесс, имеющий направленный, восходящий

характер и членящийся на ряд ступеней, из коих главные суть: покаяние – борьба со страстями, исихия, сведение ума в сердце, бесстрашие, чистая молитва, созерцание нетварного Света, преображение и обожение.

Итак, важнейшим вкладом св. Григория Паламы в православную антропологию является богословское обоснование достоверности многовекового духовно-аскетического опыта православного христианства, опыта благодатного соединения с Богом, приходящего к преобразению человеческого естества, к «обожению» (θεώσις).

«Если рассуждать в онтологических категориях, термин θεώσις приводит в замешательство. Конечно, человек не может просто “стать” Богом. Но Отцы размышляли в терминах персонализма и говорили о тайне личного единения. Обожение означает личную встречу. Это общение человека с Богом, при котором Божественное присутствие... пронизывает всю полноту человеческого существования. Но остается вопрос: как совместимость даже такое единство с трансцендентностью Бога? ..Еще свт. Василий Великий утверждал: “Мы говорим, что знаем Бога нашего из Его энергий (деятельности), но не дерзаем приближаться к Его сущности – ибо энергии нисходят к нам, а сущность остается непостижимой” (Epist. 234, ad Amphiloichium). По словам преп. Иоанна Дамаскина, эти Божии действия или энергии и есть истинное откровение Самого Бога (Expositio fidei I 14). Это таинственное Божественное Присутствие, независимое от трансцендентной Божественной сущности, превосходит всякое понимание. Но от этого оно не менее достоверно. Свт. Григорий Палама в этом вопросе придерживается древней традиции. Недостижимый Бог таинственно открывается человеку в Своих энергиях. Все учение свт. Григория предполагает действие Личного Бога. Не покидая неприступного света, в котором Он обитает вечно, Бог устремляется к человеку и объемлет его Своей Благодатью и действием»⁹.

Изучение наследия св. Григория Паламы и исихастского наследия и – шире – освоение духовно-аскетического наследия Православия, продумывание связанных с ними антропологических выводов позволило выявить ряд важных вопросов.

Так, одной из особенностей «традиционной» школьной христианской антропологии является заимствованный из небиблейских источников метафизический дуализм человеческой природы,

дуализм души и тела. Причем не просто дуализм, а противопоставление души и тела. Усиленный рационализмом нового времени, этот ложно-спиритуалистический взгляд привел к появлению «проблемы человеческого тела» в христианстве, к призывам построения «богословия тела».

В западной богословской мысли XX в. решение этой проблемы идет преимущественно в библейском ключе: говорится о том, что Библия являет нам человека в его целостности, когда душа и тело рассматриваются не как части, а как аспекты проявления единой реальности человеческого существования.

Вполне соглашаясь с этой позицией, русская богословская мысль дополняет это библейское видение видением целостности человеческого естества, являемым в духовно-аскетической традиции православия.

В этой традиции человек рассматривается по преимуществу не как природа, а как некая сложная, целостная совокупность духовно-телесных энергий. Хотя и как природа также, но вопрос о природе является скорее отвлеченным, тем более, что со времени Каппадокийцев стало ясно, что природа человека, как созданная Богом, в глубинах своих непознаваема. Для подвижника, для аскета более существенным был вопрос не метафизики собственного бытия, а вопрос о правильном устройении энергий своего человеческого существования, вопрос об ортопраксии.

«Борьба со страстями есть искусство управления множеством всех энергий человека, молитвенное делание означает собирание этих энергий в единое устремление к Богу, а синергия и Обожение представляют собою не что иное, как соединение энергий человека и Божественной энергии, благодати»¹⁰.

Обращалось особое внимание на то, какое значение придавали подвижники роли тела как в аскетических трудах, так и в участии во всецелом обожении.

В частности, важным фактором здесь является присутствующая в исихастской традиции на протяжении всего времени ее существования, – в том числе и в России (преп. Серафим Саровский) практика созерцания нетварного Божественного Света.

Владимир Лосский так пишет об этом: «Здесь нет ни редукции чувственного к умозрительному, ни материализации духовного, но приобщение всего человека к нетварному... общение, предпола-

гающее соединение человеческой личности с Богом, соединение, превосходящее всякое познание... Такая антропология приводит к положительному аскетизму, к аскетизму не отрицающему, а преодолевающему: “Если тело, – говорит Палама, – призвано вместе с душой участвовать в неизреченных благах будущего века, оно, несомненно, должно быть причастно им в меру возможного уже и теперь... ибо и у тела есть опытное постижение вещей божественных, когда душевные силы не умерщвлены, но преображены и освящены” (Агиоритский томос). “Получивший в благой удел божественное действие... сам есть как бы Свет и со Светом находится и вместе со Светом сознательно видит то, что без таковой благодати скрыто для всех, возвысившись не только над телесными чувствами, но и над всем, что нам ведомо... ибо Бога видят очищенные сердцем, Который, будучи Светом, вселяется и открывает Себя любящим Его и возлюбленным Им” (Слово св. Григория Паламы на Введение во храм Пресвятой Богородицы)»¹¹.

«Чтобы видеть Божественный свет телесными очами... нужно быть причастником этого света, нужно быть измененным им в большей или меньшей мере. Итак, мистический опыт предполагает изменение нашей природы под действием благодати... Тело не должно препятствовать мистическому опыту. Манихейское презрение к телесной природе чуждо православному подвижничеству: “Мы не прилагаем наименование ‘человек’ душе или телу в отдельности, но обоим вместе, ибо весь человек был создан по образу Божию”, – говорит святой Григорий Палама... Наша конечная цель – не только созерцание Бога умом; если бы это было так, то не нужно было бы воскресение из мертвых»¹².

Говоря о богословии энергий у св. Григория Паламы, о. Георгий Флоровский отмечал: «Греческая имперсоналистская метафизика здесь обречена на поражение. Если у христианской метафизики есть какие-то корни, то она коренится в метафизике личности»¹³.

То есть отказ православного святоотеческого богословия от эссенциалистского описания реальности с необходимостью предполагал появление концепции личности.

Эта концепция занимает существенное место в трудах русских богословов XX в. Здесь мы также можем увидеть связь русской богословской антропологии с тематикой и проблематикой русской религиозной философии, о чем уже было сказано выше.

Практически все представители русской неопатристики в той или иной мере внесли свой вклад в развитие этой темы, но все же особая роль в разработке русского богословского персонализма принадлежит В.Н.Лосскому.

Он утверждает, что, хотя в явном виде антропология святыми отцами и не формулировалась, она «закодирована» в святоотеческом богословии, и, соответственно, основополагающими для антропологии являются триадология и христология.

Основные моменты триадологии и христологии, связанные с учением о личности, описываются Лосским следующим образом. Важнейшим этапом в концептуализации учения о личности по Лосскому стала богословская мысль свв. отцов Каппадокийцев.

По Лосскому, ключевой богословской концепцией, обеспечивающей связь двух уровней в учении о личности – триадологии и христологии, с одной стороны, и антропологии – с другой, является учение о сообразности человека Богу.

В рассуждении об образе Божиим в человеке он следует учению св. Григория Нисского. Ход рассуждений таков: Бог трансцендентен по отношению к творению. Соответственно, трансцендентен Бог и по отношению к тварной человеческой природе. Трансцендентность образа Божия человеческой природе подразумевает, что образ Божий не может являться частью природы или элементом природного состава.

Святой Григорий Нисский видит свойственное человеку, как созданному по образу Божию, прежде всего в том, что человек освобожден от необходимости и не подчинен владычеству природы, но может свободно самоопределяться по своему усмотрению.

Существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами. Это первозданное и восстановленное в Церкви единство природы представляется апостолу Павлу столь абсолютным, что он именуется его «Телом Христовым».

Таким образом, люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях. Человек, определяемый своей природой, наименее «личен». Он утверждает себя как индивид, как собственник своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое «я», и это и есть смешение личности и природы.

Итак, именно сотворенность человека по образу Божию выявляет, по Лосскому, фундаментальное для человека бытийное измерение – личность. Лосский пишет: «Когда мы хотим определить, “охарактеризовать” какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства, “черты характера”, которые встречаются и у прочих индивидов и никогда не могут быть совершенно “личными”, так как они принадлежат общей природе. И мы, в конце концов, понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его “им самим”, – неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и “бесподобной”»¹⁴.

То, что соответствует в нас образу Божию, не есть часть нашей природы, а наша личность, которая заключает в себе природу. В качестве личности, а не индивида ипостась не дробит природы, порождая этим какое-то количество частных природ. Пресвятая Троица – не три Бога, но один Бог. После первородного греха человеческая природа разделяется, раздробляется, расторгается на множество индивидов. Человек представляется в двух аспектах: как индивидуальная природа он становится частью целого, одним из составных элементов вселенной, но как личность он отнюдь не часть; он сам все в себе содержит. Природа есть содержание личности, личность есть существование природы. Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществлять – она оскудевает. Но, отказываясь от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям. Различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом.

Как существо личностное, человек может принять или отвергнуть волю Божию. Он остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда становится по природе своей Ему не подобным: это означает, что образ Божий неразрушим в человеке. Человек также остается существом личностным, когда

он исполняет волю Божию, когда делается совершенно подобным Ему. Выбирает ли человек добро или зло, становится Богу подобным или неподобным, он свободно обладает своей природой, потому что он – личность, сотворенная по образу Божию. Однако поскольку личность неотделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее «неподобие» ограничивает личность, затемняет образ Божий.

В.Н.Лосский утверждает: «Сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”, потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об “иной природе”, но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он “воипостасирует” и над которой непрестанно восходит, ее “восхищает”»¹⁵.

У Лосского повторяются все наиболее существенные мотивы, характерные для персонализма русской религиозной философии. Вместе с тем он никоим образом не воспроизводит неизбежных для нее пантеистических мотивов. Впрочем, это в немалой степени связано с отличием «правил игры» богословского дискурса от правил дискурса философского. Кроме того, весьма характерно и то, что сам Лосский усматривал в своем описании личности сходство с идеями Хайдеггера¹⁶.

Немаловажными в деле развития русской богословской антропологии были труды *прот. Александра Шмемана* (1921–1983).

Им был ярко отмечен литургический, т.е. католически-сакраментальный характер бытия человека, как существа, находящегося в общении с Богом, людьми и миром.

О. Александр пишет о Евхаристии: «Литургия есть “таинство собрания”. Христос пришел, “чтобы рассеянных чад Божиих собрать воедино” (Ин 11:52), и Евхаристия с самого начала была явлением и осуществлением единства Нового народа Божия, собранного Христом и во Христе... Вот тайна Церкви, тайна Тела Христова: “Где два или три собраны во Имя Мое,

там Я посреди их”. И чудо церковного собрания в том, что оно не “сумма” грешных и недостойных людей, составляющих его, а Тело Христово. Пребыть во Христе – это значит быть и жить в Церкви, которая есть Жизнь Христова, сообщенная и дарованная людям, и которая потому живет любовью Христовой, пребывает в Его любви: “Посему узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою” (Ин. 13:35). Изначальный, основополагающий опыт Евхаристии как таинства единства, и это значит – таинства Церкви, которую св. Игнатий Антиохийский определяет как “единство веры и любви”. “Нас всех, от единого Хлеба и Чаши причащающихся, соединит друг ко другу во единого Духа причастие”¹⁷.

Новые перспективы разработки антропологической проблематики на основе творческих импульсов исихазма были открыты в трудах математика, философа, богослова *С.С.Хоружего* (род. 1941). Разрабатываемое им направление он назвал «синергийной антропологией», которая характеризуется им как неклассическая антропология, опытная и энергийная, целиком отказывающаяся от понятий и аппарата классической модели человека Аристотеля-Декарта-Канта, включая все три фундаментальных концепта этой модели: субъект, сущность, субстанция. Хоружий полагает, что механизмы работы сознания в духовной практике исихазма весьма близко соответствуют описаниям интенционального сознания в феноменологии Гуссерля, и исихастское сознание в модусе трезвения есть близкий аналог феноменологического сознания в модусе интенциональности. Хоружий обращает внимание на то, что в обожении человека совершенно соединяются энергии человеческие и Божественные, т. е. имеющие максимально различную природу, а поэтому их соединение требует особых предпосылок, ключевая из которых – синергия, строй взаимной сообразованности, согласованности. Хоружий обращает внимание на то, что, достигая в синергии согласованности с Божественными энергиями, энергии человека оказываются не закрытыми, не замкнутыми для них. В антропологическом аспекте синергия означает размыкание и разомкнутость человека в его энергиях («энергийного человека») навстречу онтологически Иному. В классической антропологии конституция человека определяется его сущностью, которая играет и роль порождающего принципа антропологического дискурса.

Хоружий утверждает, что антропологическое размыкание выступает как альтернатива сущности человека в рамках неклассической энергийной антропологии.

* * *

В заключение данного обзора следует отметить, что, находясь в русле доминирующей в православном богословии сегодня неопатристической линии, то есть будучи укоренена и фундирована столь значимой для православного этоса традицией мысли Святых Отцов, русская богословская антропология XX в. оказалась вполне открыта творческому диалогу с современной философией и богословскими системами различных направлений.

Наследие Святых Отцов, таким образом, оказывается не сокровищем, лежащим под спудом, а вполне актуальной и востребованной системой мысли. В свою очередь современные философские искания оправдываются перед лицом верующего православного сознания.

С точки зрения содержания данное направление вносит свой вклад в христианское понимание человека, утверждая универсальную значимость абсолютной ценности человеческого существования.

Примечания

- ¹ Schmemmann A. Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey // St. Vladimir's Theological Quarterly. 16. 1972.
- ² Бердяев Н. Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Русская мысль. 1909. № 9.
- ³ Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997. С. 313–355.
- ⁴ Антоний (Блум), митр. Об истинном достоинстве человека // Антоний, митрополит Сурожский. Труды. М., 2002. С. 271.
- ⁵ «Бог – изгнанник на земле». Интервью Д. Сапрыкина с митр. Антонием (Блумом) // Сибирская православная газета. Тюмень. 2001. № 9(49).
- ⁶ Schmemmann A. Russian Theology: 1920–1972. An Introductory Survey.
- ⁷ Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма. Докл. на конф. «С.Н.Булгаков: религиозный и философский путь». Москва, март 2001 г. Адрес публикации: http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/%2B055_Horuzhy_Imyaslavie.doc.

- ⁸ См.: *Флоровский Георгий, прот.* Преп. Максим Исповедник // Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1990. С. 195–227; *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003.
- ⁹ *Флоровский Георгий, прот.* Св. Григорий Палама и традиция отцов // Догмат и история. М., 1998. С. 386–393.
- ¹⁰ *Хоружий С.С.* Исихазм как пространство философии. Доклад на конференции «Русская философия сегодня». Мюльхайм, март 1995 г // Вопр. философии. 1995. № 9.
- ¹¹ *Лосский В.Н.* Боговидение // Богословие и боговидение. М., 2000. С. 266.
- ¹² *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 168.
- ¹³ *Флоровский Георгий, прот.* Св. Григорий Палама и традиция отцов // Догмат и история. М., 1998. С. 392.
- ¹⁴ *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 93.
- ¹⁵ *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. М., 1995. С. 114.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ *Шмеман Александр, прот.* Евхаристия. Таинство Царства. Париж, 1988. С. 27.

Индийская атмавада и психофизический дуализм

1. Аргументы популяризаторов постструктурализма против метафизики как реликта навсегда скомпрометировавшего себя философского традиционализма являются, по иронии, преимущественно вполне традиционалистскими – аргументами к авторитету. Классическая метафизика изжила себя прежде всего на том основании, что ее отвергли «столпы» всей современной философии: вначале Ницше, продемонстрировавший, что «метафизический бог» умер, затем Хайдеггер, подтвердивший данный вердикт тем, что она привела к забвению бытия, к власти техники над человеком и к нигилизму, а после него Деррида и Лиотар, объявившие ее, соответственно, выражением традиционного «онто-тео-телео-фалло-фоно-логоцентризма», который должен врачеваться методом деконструкции, и тоталитаристской претензии на обладание общезначимой истиной, которая, как и общезначимая рациональность, является лишь оправданием определенного способа общественного устройства, т. е. власти. Однако классическая метафизика отвергается иногда и на том основании, что соответствует не принципу всеобщего плюрализма, востребованному в постновое время, а окончательно устаревшему европоцентризму, неспособному в настоящее время уже противостоять вызову неевропейских традиций, которые объективно представили очевидную альтернативу устаревшему западному рационализму¹.

Как и любой последовательный нигилизм (не в хайдеггеровском понимании, но в общепринятом), постмодернистское отрицание общезначимой рациональности является самопроверяющим. Ведь если любая претензия на общезначимую истину уже содержит в себе тоталитаризм, то и положение о несуществовании последней, которое является претензией того же самого рода, никак не может быть исключением из правила и должно выражать лишь, говоря тем же ницшевским языком, чью-то волю к власти. И если рассмотрение общезначимой рациональности позволяет понять то, что произошло (говоря лиотаровским языком) в Освенциме², то и попытка устранения метафизики, осуществляемая средствами той же рациональности, должна нести такую же ответственность. Что же касается удобного для популяризаторов постмодернизма убеждения в том, что метафизический «логоцентризм» является достоянием одной только устаревшей эллинско-средневековой европейской традиции (здесь с ними солидарны и близкие к ним представители процесс-теологии³), то оно нуждается уже не в логической, но в исторической верификации. С этой целью полезнее всего обратиться к самой богатой восточной философской традиции – индийской, на развитие которой до зрелого Нового времени европейская не оказала ни малейшего влияния и которая, таким образом, является чисто автохтонной⁴.

2. То направление индийской философии, которое было ответственно за многостороннюю разработку психофизического дуализма, обозначается преимущественно санскритским сложным словом *атма-вада* (палийский вариант – *атта-вада*)⁵. Это обозначение можно перевести как «учение об Атмане» или «учение о существовании Атмана», т. е. перманентного, безначального и непреходящего духовного начала, необходимо соотношенного с любой индивидуальной психофизической организацией, но онтологически внеположенного не только ее внешнему телу, но и внутреннему – локусу чувственных, желательных и ментальных способностей. Данное название противопоставляет соответствующее учение альтернативным ему – *анатма-ваде* («учение об отсутствии Атмана»), или буддийскому отрицанию Атмана как перманентной сущности, замещаемой здесь фракциями мгновенных и децентрированных состояний существования-сознания (дхармы), и *дехатма-ваде* («учение о том, что Атман – тело»), или ма-

териалистическому элиминативизму, сведению Атмана к телу, его способностям, функциям и длительности. Хотя для философов, отстаивавших атмаваду (атмавадины), более актуальной была полемика с их более влиятельными и изощренными соперниками – буддистами, для изучения интеркультурного психофизического дуализма больший интерес представляет их противостояние материалистам, изначально отстаивавшим последовательный психофизический монизм. Основные вехи этого противостояния индийских дуалистов монистам – до конца раннего средневековья – мы и проследим, а основные результаты его затем оценим⁶.

Начнем с истоков. О том, что натуралистические настроения начали волновать наставников брахманистского общества еще до рождения в Индии философии, свидетельствует трогательный миф древней «Чхандогья-упанишады» (возможно, ок. VIII–VII вв. до н.э.) о двух учениках отца всех существ Праджапати, которыми были царь богов Индра и демон Вирочана. Сюжет состоит в том, что они, как представители своих кланов, возымевших желание познать Атмана, проучились у Праджапати 32 года, после чего он решил их испытать. Приказав им наряжаться, разукрасить себя и посмотреть в воду, он им объявил, что их отражение в воде и есть Атман, после чего демон ушел с успокоенным сердцем, а царь богов вернулся, размыслив о том, что тот Атман, который должен соответствовать как благополучным, так и неблагополучным состояниям тела и гибнуть вместе за ним, удовлетворить его не может; и далее Индра, одобренный Праджапати, проходит у него еще несколько курсов обучения (VIII.7–12). Существенно важна та краткая характеристика тех, кто, подобно Вирочане, почитает Атмана за тело: они не подают милостыни, являются неверующими (aṣṭaddadhāna) и не совершают жертвоприношений (VIII.8.5). Таким образом, еще на заре индийской мысли было безошибочно осознано, что представление о сводимости души к телу несовместимо с религиозной верой и обязанностями.

В эпоху первых философов (или, скажем точнее, начальных опытов рациональной критики мировоззренческих суждений и систематизации мировоззренческих понятий), которая совпадает со шраманской интеллектуальной революцией V в. до н.э.⁷, это здоровое представление брахманистов полностью подтвердилось. Лидер материалистов Аджита Кесакамбала, согласно буддийской

«Саманнапхала-сутте», твердо настаивал на том, что, поскольку человек состоит только из четырех природных стихий (земля, вода, огонь, ветер) и по смерти разлагается на эти составляющие, единственным реальным жертвоприношением может быть только кремация и что только глупцы разглагольствуют о пользе щедрости (Дигха-никая I.55). Его воззрения воспроизводятся еще в нескольких буддийских и джайнском источнике⁸, и есть основания считать, что близкие ему взгляды были весьма популярны среди высших слоев населения той эпохи⁹. В «Брахмаджала-сутте» (Дигха-никая I. 34–36) излагаются, помимо этого, воззрения тех, кто в семи позициях настаивает на «разрушении, гибели и небытии» любого живого существа, и эта доктрина обозначается здесь как учхеда-вада («учение о разрушении») – позднее так и будет называться учение материалистов как таковое. Однако те же тексты свидетельствуют о том, что другой знаменитый шраманский философ Пакудха Каччаяна придерживался противоположного учения (Дигха-никая I. 56), выявив семь начал (kāya), «никем не сделанных, не произведенных непосредственно, не произведенных опосредованно, “неплодных”, прочных, как вершины гор, неколебимых как колонны» и не сводимых друг к другу, сочетания которых создают живые существа. Он также относил к ним те четыре природные стихии, которые признавал и Аджита, но не ограничивался ими, добавляя начала радости, страдания и духовное начало (jīva)¹⁰. Хотя практические выводы, которые Пакудха сделал из своего исчисления начал, также не отличались высоким этическим содержанием¹¹, очевидно, что его онтология была значительно богаче, чем у Аджиты, а джайнская версия его списка начал, из которого, в сравнении с буддийской, вычитались радость и страдание, к которому добавлялось пространство, но прочно оставалось начало духовное (Сутра-кританга I.1.1.5), позволяет считать Пакудху первым последовательным дуалистом в индийской философии. Пакудха был оппонентом Аджиты, и по мнению некоторых индологов, отражение их конкретного противостояния сохранилось в палийской литературе, при этом позиция Аджиты должна была быть сформулирована как «что тело, то и душа» (taṃ jīvaṃ taṃ saṅgaṃ), а Пакудхи – как «тело – одно, душа – другое» (aññaṃ jīvaṃ aññaṃ saṅgaṃ)¹². Но независимо от того, сами ли названные философы так обозначали свои доктрины или, что более

правдоподобно, эти формулировки были выписаны шраманским философским сообществом как таковым, главное было в том, что проблема онтологического соотношения тела и души составила один из основных предметов полемики на постоянных сессиях шраманского философского дискуссионного клуба¹³. Скорее всего, к тому же шраманскому периоду относится и этическая критика психофизического монизма со стороны Джини Махавиры и его учеников¹⁴.

Вопрос о существовании Атмана как духовного начала, онтологически отличного от тела и его функциональной структуры, остается одним из основных предметов дискуссий периода ранних философских школ (IV в. до н.э. – II/III вв. н.э.)¹⁵. Об этом свидетельствуют некоторые соответствующие данному периоду мировоззренческие диалоги великого эпоса «Махабхарата». Так, в диалоге мифических мудрецов-риши Бхарадваджи и Бхригу первый, выступающий здесь как обобщенный образ материалиста, представляет аргументы в пользу того, что допущение Атмана как отдельной сущности вполне излишне. Ведь если действия ветра и огня в пятичастном теле ясно наблюдаемы, то об Атмане этого сказать нельзя, равно как и того, чтобы он был наблюдаем во время смерти живого существа; если для поддержания тела и необходимо, и достаточно софункционирование всех пяти стихий, то Атман для этого не требуется; жреческие надежды тщетны, так как человек, приносящий ради достижения высшего мира корову, сам погибает вместе с ней, и «если у срезанного дерева корень больше не дает побеги, даже если семена его прорастают, то куда пойдет умерший?». А Бхригу, «спикер дуалистов», возражает на это, что душа так же не уничтожается после разрушения тела, как и потухший по видимости огонь сохраняется в тонком состоянии; неверно, что начала пяти стихий достаточны для отправления даже телесных функций человека; мнимое же возвращение Атмана в них после распада тела есть на деле лишь отделение его от них (XII. 179–180). Таким образом, основной аргумент материалиста состоял в том, что душа и ее действия суть ненаблюдаемые, а потому и несуществующие, а дуалиста – в более резонном предположении, что не все сущее с необходимостью непосредственно наблюдаемо, но доводы первого производят впечатление несколько лучше подобранных, чем второго¹⁶. Еще более тщательно доводы

материалистов выписаны в той эпической главе, где повествуется о достижениях великого учителя философской традиции санкхья Панчашикхи и где ясно указывается на то, что признание и, соответственно, непризнание существования Атмана и посмертного существования было важнейшим водоразделом в индийской философии рассматриваемого периода¹⁷. Материалисты здесь перечисляют все основные известные им феномены действия причинностных факторов в рамках природных феноменов¹⁸, как бы желая, в подаче составителей «Махабхараты», показать, что все виды причинных связей работают только в мире материальных вещей и нигде больше. Приводились ими и вполне подготовленные, «школьные» аналогии, например, что если бы в мире существовали непреходящие начала (вроде Атмана), то существовал бы и бессмертный царь. Они обеспечивали свою позицию уже и через общие гносеологические презумпции: для допущения непреходящих начал следует обращаться к определенным источникам знания, но, кроме чувственного восприятия, надежных нет, а оно свидетельствует против их допущения. Но и контрдоводы реального дуалиста Панчашикхи были сформулированы точнее, чем у мифического Бхригу: разъединение души с телесными компонентами после смерти живого существа не означает еще ее собственное разрушение; действительное призывание бестелесных богов опровергает положение, по которому все причинно-следственные отношения материальны; прекращение действий после смерти живого существа свидетельствует как раз против того, что тело является их источником при жизни (XII.211).

Дуалисты санкхьи продолжают оппонировать психофизическому монизму и на классической стадии истории индийской философии¹⁹. Автор их канонического трактата «Санкхья-карика» Ишваракришна (IV–V вв.) **приводит пять аргументов в пользу существования пуруши, который соответствует Атману:** 1) все составное предназначено для другого; 2) должно быть противоположное трем гунам²⁰; 3) должно осуществляться управление бессознательным; 4) должен существовать «вкуситель» опыта, отличный от него самого; 5) об этом существовании свидетельствует сама духовно-подвижническая деятельность, направленная на достижение «изоляции» (стих 17). Основной обнаруживаемый и здесь, как в «Санкхья-карике» в целом, философский формат – постулирова-

ние из эмпирических данных сверхчувственных начал²¹. Полемика с материалистами содержится тут имплицитно: все составное, которое есть прежде всего телесное, по определению предназначено для онтологически иноприродного начала; оно по определению же не может быть сознательным и потому, поскольку функционирует целесообразно, нуждается в управлении со стороны этого начала; оно, наконец, не может быть субъектом восприятия самого себя, и, поскольку все-таки воспринимается, также предполагает иноприродное начало. Однако самый обстоятельный комментарий к тексту Ишваракришны «Юктидипика» (ок. VI–VII вв.) **восстанавливает** более осязательное полемическое поле, хотя значительно большее внимание он уделяет буддийской анатмаваде. На типично материалистическое возражение абстрактного оппонента, приуроченное к той же карике 17, что нет надежных источников знания о невоспринимаемых объектах (таких, как духовное начало), комментатор возражает, что таковым является вывод по аналогии, который позволяет считать, что составное тело, подобное кровати, так же, как и она, должно быть предназначено для кого-то иного. А на дальнейшее возражение, что с таким же успехом можно предположить предназначенность одного составного для другого (кроватьи для Дэвадатты), следует ответ, что несоставность духовного субъекта следует из той самой его невоспринимаемости, на которой настаивает оппонент²².

Если санкхьяики постулировали существование Атмана а ргіогі как субъекта определенных предикатов, требуемых для конституирования опыта, то наяики выводили его скорее через абстрактное «остаточное умозаключение» – исключение других возможностей объяснения этого опыта²³. Поэтому, согласно «Ньяя-сутрам» (ок. III–IV вв.), желание, неприязнь, усилие, удовольствие, страдание и познание являются основаниями для выведения (*линга*) Атмана (I.1.10) подобно тому, как наличие одновременности восприятий является основанием для выведения ума-манаса (I.1.16). В отличие от санкхьяиков и сутракарин ньяи и его комментатор Ватсьяна ведут эксплицированную полемику с психофизическим монизмом. Ватсьяна считал убедительным доводом против материалистов и тот, что, исходя из их «онтологии», никто даже при убийстве человека не совершает ни малейшего преступления, так как материальные элементы «невменяемы» (III.1.4)²⁴. Далее, обобщенный мате-

риалист подвергает сомнению только что изложенный исходный тезис наяика, допуская, что желание, неприязнь и т. д. могут быть и у земли, и прочих стихий человеческого тела, так как у них наличествуют признаки возможности этих проявлений в виде действия и бездействия. Наяики резонно возражают, что таковые признаки имеют и неодушевленные предметы, вроде топора, которым, однако, никто ментальных функций не приписывает. Попытка материалиста выйти из положения через предположение, что телу всегда присущи желание и т. д., а действие и бездействие топора не обязательно указывают на них, оценивается Ватсьяной как несостоятельная (подразумевается – как противоречащая большой посылке его умозаключения: «Все, что действует и бездействует, должно быть наделено желанием» и т. д.). Помимо этого, предположение материалиста о сознательности стихий должно иметь следствием абсурдное допущение нескольких субъектов познания в одном теле, ибо в нем действует не одна стихия, и является неправдоподобным еще и потому, что действие и бездействие материальных вещей обуславливаются свойствами, по отношению к ним иноподобными. Первое среди них, имеющее общий субстрат с усилием, есть, согласно Ватсьяне, санскара – баланс нематериальных дхармы и адхармы (III.2.35–37).

Самое, однако, продуманное опровержение психофизического монизма предпринял основатель адвайта-веданты Шанкара в «Брахмасутра-бхашье» (VII–VIII вв.). Его аргументы были следующими: 1) в отличие от реальных свойств тела мышление или память принципиально невоспринимаемы; 2) признание сознания свойством тела должно вести к абсурду, при котором огонь сам бы себя жег, а акробат кувыркался бы на собственном плече (адвайтист тем самым подчеркивает необъективируемость духовного начала, которое не может относиться к одному «субстрату» с объективируемыми телесными свойствами²⁵); 3) в отличие от постоянно меняющихся телесных свойств субъект познания является «континуальным» и идентичным себе, что следует из суждения: «Это – я, который видел то-то»; 4) из того, что сознание есть, когда есть тело, столь же мало следует, что оно является свойством тела, как из того, что визуальное восприятие осуществляется при дневном свете, что оно как таковое и обусловлено этим светом (III.3.54)²⁶. Другие аргументы адвайта-ведантиста можно

считать уточнением приведенных. В «Прашнопанишад-бхашье» перечисляются основные характеристики духовного начала как не имеющие ничего общего с телесными – такие, как сознательность, неизменность, «чистота» и простота (отсутствие частей), и подчеркивается, что в большей мере телесные характеристики зависят от сознания, чем оно от них, как, например, тот же цвет от способности зрения (VI.2). Систематически поработал с материалами и его ученик Сурешвара, написавший комментарий к комментарию Шанкары на «Брихадараньяка-упанишаду» под названием «Брихадараньякопанишадбхашья-варттика». Обобщенный материалист (дехатмавадин) выступает здесь с заявлением о том, что текст соответствующей упанишады «Поистине, этот Атман – Брахман» (IV.4.5)²⁷, противоречащий восприятию, должно понимать метафорически. Сознание рождается из комбинации четырех стихий, а самая обыденная самоидентификация: «Я – человек» – демонстрирует, что каждый отождествляет себя с телом. Сурешвара удивляется, почему бы тогда не считать, что и мертвое тело может быть сознательным, приводит в пример йогинов, вспоминающих свои прошлые рождения (это доказывает, что человек и не мыслит себя как тело, и не сводим к нему), а также ставит вопрос о том, почему тело, отождествляемое с Атманом, когда-то бывает сознательным, а когда-то бессознательным, в то время как Атман есть вечное сознание. К тому же, если сознание есть свойство тела, то и самосознание человека может осуществляться и в его теле, и в чужом (III. 116 – 203)²⁸.

3. Настало время подводить итоги. Некоторые позиции индийских дуалистов заставляют вспомнить о Платоне и Плотине (самодвижность духовного начала в противоположность пассивности материальных), другие – о Вольфе, Реймарусе, Мендельсоне и других философах Нового времени (простота, или бесчастность, духовного начала и его перманентность в противоположность составности и изменчивости телесных компонентов). Основным, однако, по «силе тяжести» аргументом индийского психофизического дуализма против физикализма был все-таки другой. Я связываю его с трансцендентальным отправным пунктом, в соответствии с которым 1) субъект опыта и все, соответствующее его объектам, включая телесный локус самого субъекта, не могут располагаться на одном уровне реальности, но на существенно различных и 2) этот

онтологический разрыв между ними и обеспечивает необходимое условие для любого опыта. Иные аргументы индийских дуалистов звучат сегодня наивно, например, что мертвое тело должно рассматриваться их оппонентами также как сознательное, поскольку комбинация материальных элементов в нем также присутствует, или этический довод наяиков о том, что физикализм ведет к аморальности (для последовательных материалистов этические соображения не должны быть особенно убедительными). Однако аргументы от онтологического различия между составными вещами и несоставными и чистой объектностью и субъектностью, приведенные вначале санкхьяиками, а затем усиленные адвайтистами, имеют, на мой взгляд, достаточную кумулятивную силу, чтобы быть без всяких оговорок востребованными и в сегодняшней дискуссии по психофизической проблеме. Нет сомнения, что очень наглядный аргумент, приводимый Шанкарой, касательно невозможности для огня жечь себя, а для акробата кувыраться на собственном плече в применении к данной проблеме относится к «золотому запасу» интеркультурного психофизического дуализма. То же самое можно сказать и о том положении Шанкары, в соответствии с которым из положения, что начало X с характеристиками A, B, C коррелирует с началом Y с характеристиками $\bar{A}, \bar{B}, \bar{C}$, не только не следует, что $X = Y$, но следует их онтологическое различие.

Далее, возвращаясь к началу этого сообщения, можно констатировать, что рассмотрение предложенных версий индийского психофизического дуализма делает несомненным, что постмодернистское зачисление метафизики в разряд чисто европейского философского наследия, в реликт платонизма и томистской схоластики относится лишь к безграмотным идеологическим мифам, нацеленным как раз на установление власти над неискушенными умами (см. 1). Более того, эти версии соответствуют многообразию типов метафизической ментальности. В дуализме древнего философа Пакудхи Каччаяны была реализована установка на экзаменацию мировых начал с точки зрения возможности и, соответственно, невозможности быть атомарными, т. е. предельными, ни к чему не сводимыми и вечными, и эти критерии были чисто метафизическими. В дуализме классической санкхьи – установка на дедукцию первопринципов из последовательной иерархии умозрительно возможных предикатов вещей. В дуализме ньяи – установка на

логическое выведение различия субстанций из различия действий и атрибутов. И во всех этих редакциях психофизического идеализма имеет место и родовой признак классической метафизики – исследование сверхчувственных начал (в данном случае духовного субъекта) чувственно воспринимаемой эмпирической реальности.

Более того, нет оснований считать также, что индийские учения о душе не согласуются и с классическим теизмом – представлением о том самом «метафизическом Боге», которого якобы раз и навсегда отправил на покой Ницше (см. 1)²⁹. Разумеется, нельзя говорить и о полном совпадении: существенное различие в том, что в Индии отсутствовало учение о сотворении души, которая считалась онтологически автономной, а потому и природно безначальной. Однако вряд ли кому-то приходила мысль о вызове теизму и со стороны психологии Платона, которая также не была креационистской. В этой связи нельзя не вспомнить о четком различении в «Сумме против язычников» Фомы Аквинского (глава III) двух истин о Боге: тех, которые превосходят всякую возможность человеческого разума (что Он тройствен и един), и тех, которые ему доступны (что Он существует и един) и которые доказывали философы, ведомые естественным светом разума (*ducti naturalis lumine rationis*). Так и в данном случае доктрины иноприродности духа телу, его простоте, субъектности и т. д. восполняются учением о его сотворенности, а не являются вызовом ему. Точное же понимание, обнаруженное уже на заре индийской мысли, того, что сведение Атмана к телу несовместимо с религией (см. 2), полностью соответствует теистическому мировоззрению.

Но ресурсы индийского психофизического дуализма вполне могут быть востребованы и теистической апологетикой, хотя бы потому, что они очень убедительно демонстрируют, по контрасту, рациональную бедность современного наукообразного психофизического натурализма в качестве уже действительного вызова теизму, хотя и малорационального. В самом деле, трактовка ментального как бихевиористского аналога компьютерной системы, которая является лишь вариацией на тему Ламетри «человек – машина», при игнорировании иноприродного ей «инженера» и «программиста» очень значительно уступает уровню мышления индийских дуалистов – философов, в течение веков противостоявших натуралистическому редукционизму в своем ареале³⁰.

Примечания

- 1 Типичная атака на метафизику как наследие европоцентричного мировоззрения содержится в работе одного из «столпов» итальянского постмодернизма, чья концепция «ослабления бытия» является бессознательной пародией на онтологию Хайдеггера: *Ваттимо Дж.* После христианства. М., 2007.
- 2 Ссылаюсь на программный пункт размышлений Ж.-Ф.Лиотара в связи с его «категорией» *différend*: «Спасти честь мышления после Освенцима».
- 3 См., в частности, статью: *Уолтерсторф Н.* Бог бесконечен во времени // *Философия религии: альманах 2006–2007.* Отв. ред. *В.К.Шохин.* М., 2007. С. 212–225 (включая мой комментарий). Отказ от «античной метафизики» был частичным оправданием процесс-теологов для их «деконструкции» таких общепризнанных Божественных атрибутов, действительно предузнанных в платоновской философии, как простота, неизменность, бесстрашие, необходимость, вневременность, без которых, как представляется, невозможна сама идея Бога, если, конечно, мы хотим вдумываться в те понятия, которые употребляем.
- 4 Скорее уже можно говорить о некоторых частных рефлексиях индийской философии в европейской, которые стали возможны после контактов во время индийского похода Александра Македонского (326–324 гг. до н.э.). Только с определенного времени в античной философии (прежде всего в скептицизме, основатели которого участвовали в походе) становятся относительно популярными такие исконные достояния индийской мысли, как правильная тетраграмма, а также примеры силлогизма (выведение огня из дыма) или ложного восприятия (веревка принимается за свернувшуюся змею).
- 5 Палийский термин даже в большей мере, чем санскритский, был в употреблении в древнеиндийской литературе. Достаточно обратить внимание на пассажи в Палийском каноне: Дигха-никая II.58; Маджджхима-никая I.66; Самьютта-никая II.3, 245–246, III.103, 165, 203 и т.д. Термин был особенно востребован как критическое обозначение брахманистских мыслителей, подверженных «привязанности к учению об Атмане» (*attavādūpadāna*), – Дигха-никая II.58, III.230 и т.д. Здесь и далее римские цифры означают тома, арабские – страницы изданий названных собраний текстов в серии *Pali Text Society*.
- 6 Под ранним средневековьем в применении к истории индийской философии здесь понимается эпоха создания нормативных комментариев к базовым текстам (прозаические сутры и стихотворные карики) основных ее школ и к самим этим комментариям. Последней из них в историко-стадиальном отношении оказывается веданта.
- 7 Наша датировка начала индийской философии отличается в сторону значительного «упозднения» от общепринятой, в соответствии с которой ее генезис восходит уже к первым мировоззренческим текстам Ведийского корпуса, т. е. по крайней мере к рубежу II–I тыс. до н.э. Принципиальное отличие заключается в том, что в соответствии с этой стандартной хронологизацией индийской философии признаками философствования оказываются уже определен-

ные мировоззренческие суждения и понятия, а не обращенная на них исследовательская деятельность. Последняя по времени наша значительная работа, в которой обосновывается представленная здесь историко-философская позиция в контексте культурологической критики стандартной хронологизации: *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период (середина I тыс. до н.э.). СПб., 2007. С. 6–27. Датировка шраманского периода определяется датировкой жизни Будды как его «итоговой фигуры». Здесь принимается «упозднение» с 560–480 гг. до н.э. до 480–400, в соответствии с достижениями геттингенской буддологической школы Х.Бехерга. См.: Там же. С. 27–30.

8 См. «Сандака-сутта» и «Апаннака-сутта» Маджджхима-никаи I.515, 401–402 (ср. 287); ср. «Сутракританга» Джайнского канона (II.1.15).

9 Так, солидная по объему «Паяси-суттанта» из Дигханикаи повествует о том, что вскоре после кончины Будды один из его учеников, Кумара Кассапа, вступил в дискуссию с неким вельможей по имени Паяси, упорно до своего обращения в буддизм отрицавшим существование нематериальных объектов. Паяси (возможно, в его имени содержится намек даже на знаменитого Прасенаджита, царя могущественной страны Кошала) без обиняков заявляет своему оппоненту, что он просил своих умиравших родственников рассказать, как им будет на том свете, но они к нему не вернулись и ни о чем не поведали. Паяси был добросовестным эмпириком и поведал Кумаре о своих опытах по обнаружению души и ее переходу после гибели тела в новое состояние. Опыты только подтвердили его первоначальные презумпции. Один раз он посадил живого человека (осужденного на казнь разбойника) в большой кувшин, плотно закрыл отверстие кувшина, обвязал его мокрой кожей, все зацементировал и, поставив кувшин на очаг, зажег огонь; рассчитав время прекращения жизни человека в кувшине, он открыл отверстие сосуда с надеждой увидеть, как душа оставит тело, но души этой увидеть не смог. Другой эксперимент был еще «рациональнее». Мудрый Паяси рассчитал, что после смерти человек должен стать легче за счет ухода души, но, удостоверившись в том, что труп, наоборот, в сравнении с живым телом потяжелел, философ-материалист значительно укрепился в своей исходной позиции. Наконец, он решает весь опыт провести лично от начала до конца. Он велит убить человека, обреченного на казнь, содрать с него кожу и «снять» плоть, сухожилия, кости, костный мозг, желая увидеть, как же все-таки душа оставит тело, но ее снова нет как нет. Другие аргументы Паяси состояли в том, что никто не видел обитателей неба и что если бы посмертная жизнь для праведников была лучшей, то они должны были бы спешить уйти в тот мир добровольно. См.: Дигха-никая II.316–358.

10 Наиболее этимологически близкий перевод данного термина, обеспечиваемый многими надежными индоевропейскими параллелями и действительно принятый, – это «душа». Однако в контексте всего фрагмента Пакудхи он не проходит потому, что это начало совершенно внеположено всякому познанию, эмоциональности и деятельности.

11 Пакудха именно на основании деления индивида без остатка на семь субстанций утверждал, что «никто не убивает и не заставляет убивать [другого], не слушает [наставления] и не наставляет [сам], не познает [ничего] и [никого]

- не учит. И если даже кто-нибудь раскроит [кому-нибудь] острым мечом череп, он не лишит его жизни, ибо меч пройдет лишь через границы [этих] начал» (*Шохин В.К.* Указ. соч. С. 328).
- 12 См.: *Varua B.* A History of Pre-Buddhistic Inian Philosophy. Delhi etc., 1970 (1st ed. 1921). P. 294.
- 13 Хотя они были весьма разнообразны, палийские сутты выделяют несколько «обязательных», которые не мог обойти философ, желающий быть признанным в специально обустроенных «помещениях для полемики». Судя по тому, что пробрахманистские профессиональные диалектики паривраджаки (например, Поттхапада, Ваччаготта и те общины «пилигримов», с которыми они странствовали) «экзаменовали» Будду и всех прочих, с кем они вступали в словесные состязания, по соответствующим проблемам, можно предполагать, что именно они на своих «сессиях» разработали круг основных дискуссионных вопросов. К ним относились, помимо того, идентичны ли душа и тело (*taṃ jīvaṃ taṃ saṅgaṃ*) или отличны друг от друга (*aññaṃ jīvaṃ aññaṃ saṅgaṃ*), следующие: вечны ли (точнее, безначальны) Атман и мир; ограничен ли мир в пространстве; есть ли плод добрых и злых дел; существуют ли нерожденные существа (небожители); продолжает ли «совершенный» (каким его, разумеется, понимают различные философские группы) свое существование после смерти? См.: Дигха-никая I. 188–191, Маджджхима-никая I.484 и т.д.
- 14 Согласно древней «Сутрактанге», материалисты не могут различать дела добрые и злые, достойные и недостойные, хорошо или плохо сделанные, а также можно ли достичь совершенства или попасть в ад, будучи в состоянии только предаваться удовольствиям (II.1.17). Параллель этой этической аргументации в критике материалистов со стороны Будды (ср. Маджджхима-никая I.402) позволяет предположить, что и основатель джайнизма – его старший современник – скорее всего прибегал к ней и сам, не только его последователи.
- 15 Данный период я располагаю между шраманским (см. выше) и классическим, который открывается эпохой составления первых базовых текстов – сутр и карик (см. выше), датируемых примерно II в. Ему посвящена специальная монография: *Шохин В.К.* Школы индийской философии. Период формирования IV в. до н.э. – II в. н.э. М., 2004.
- 16 Так, Бхарадваджа сразу оперативно отреагировал на приводимый Бхригу пример с потухшим огнем, отметив, что он доказывает как раз возможность полного уничтожения того, что существовало (Махабхарата XII.180.3–4). Пример этот нельзя признать удачным и по той причине, что духовное начало не имеет ничего общего с природной стихией, из чего, собственно, и исходил в этом диалоге дуалист.
- 17 О легендарном царе Джанаке, покровителе мыслителей, говорится, что перед приходом к нему Панчашикхи «при его дворе проживали сто учителей-”отрицателей”, [также] рассматривавших различные предметы. Но он, [твердо] стоявший в предании, не мог удовлетвориться их решениями [вопросов] посмертного существования, посмертного рождения и особенно [существования] Атмана» (Махабхарата XII.211.4–5). Здесь описывается ситуация противостояния двух основных направлений философии – брахманистского (*астми-*

- ки) и антибрахманистского (*настики*), при котором Панчашикха выступит как представитель первого, одерживающий победу над «превосходящими силами противников» в рамках канонизированного индийской культурой института публичного диспута.
- 18 Это – семя и дерево, действие магнита, поглощающий солнечные лучи «солнечный камень», всасывание воды почвой и т.д.
- 19 Нижнюю границу классического периода можно условно определить в пределах VIII–IX вв. – завершения основоположного комментирования базовых текстов основных школ.
- 20 Гуны, согласно санхье, – три составляющие активной первоматерии мира Праkriti, наиболее глубинные измерения сущего, определяющие существование всего, кроме пуруш, проявления которых на более психологическом уровне воспринимаются как радость, страдание и безразличие, а на более онтологическом – как начала разумности, активности и косности (см. Санхья-карика 12, 13).
- 21 Ср. обоснование существования Непроявленного как первопричины из рациональной необходимости постулирования его атрибутов как противоположных атрибутам проявленных вещей – стихи 15–16.
- 22 Yuktīpīkā The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā Critically edited by A. Wezler and Sh. Motegi. Vol. I. Stuttgart, 1998. P. 167–169.
- 23 В ньяе примером умозаключения по остатку (śeṣavat) служило выведение того, что звук является атрибутом потому, что не может быть субстанцией или движением («Ньяя-сутры», «Ньяя-бхашья» Ватсьяны I.1.5).
- 24 См.: Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-филол. исслед. / Пер. с санскрита, коммент. В.К.Шохина. М., 2001. С. 306–309, 261–262.
- 25 Данные аналогии были заимствованы адвайтистами (наряду с многим другим) из наследия буддийской мадхьямики; они содержатся уже в текстах, приписываемых основателю последней Нагарджуне (II–III вв.).
- 26 Brahmasūtraçāṃkarabhāṣyam ratnaprabhā-bhāmatī-nyāyanirṇaya- tīrkātrayasa-metam / Ed. by M.S.Bakre, R.S.Dhupakar. Bombay, 1934. P. 1153–1157.
- 27 Ср. в том же тексте: «Я есмь Брахман» (I.4.10).
- 28 См.: Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils. Ed. by Karl H. Potter. Delhi, 1981. P. 495–496.
- 29 Версии самого индийского теизма ишвараведы («учение о существовании Боге») в его двухтысячелетнем противостоянии индийскому антитеизму ниришвараведы («учение о несуществовании Бога») составляют отдельную и очень значительную тему. Отсылаю к своей недавней и наиболее обстоятельной публикации на эту тему: *Шохин В.К.* Философский теизм классической йоги // Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia. К 80-летию П.А.Гринцера / Ред.-сост. Н.Р.Лидова. М., 2008. С. 409–449.
- 30 В самом деле, этот конечный вывод из математически оснащенных построений Дж. Фодора, Й. Кима и одного из ведущих теоретиков искусственного интеллекта Д.Деннета не превышает планку рассуждения, при котором кто-то попытался бы кого-то убедить, что фортепьянные клавиши сами по себе в результате пройденной ими эволюции могут производить музыкальные пьесы без участия пианиста, композитора и даже тех людей, которые изобрели и сделали из дерева соответствующий музыкальный инструмент.

ЭКСПЕРИМЕНТ

Х. Лау

Волевые акты и функция сознания

Введение

Многие волевые акты требуют, как представляется, сознательного усилия. Мы осознанно совершаем моторные движения. По своей воле отменяем запланированные действия. Намеренно избегаем определенных действий и сознательно меняем планы наших действий для того, чтобы преследовать разные цели. Теоретики называют это иногда функциями сознания, как если бы в ходе эволюции мы были одарены сознанием для того, чтобы совершать эти действия. В соответствии с этой точкой зрения, будь мы лишены сознания, мы смогли бы выполнять только гораздо более простые действия, не сложнее, чем условные рефлексы.

В данной статье я намерен проанализировать существующие научные данные с целью выяснить, подкрепляются ли эти утверждения эмпирически. Недавние исследования по когнитивной нейронауке свидетельствуют в пользу того, что многие из указанных сложных процессов могут в действительности совершаться без участия сознания. Во всяком случае, многие из них могут непосредственно направляться бессознательной информацией. Тем самым встает вопрос о том, что есть истинная функция сознания, если она не заключается в способности к произвольному действию. В заключение я обсужу вопрос о том, что логически требуется для эксперимента, демонстрирующего истинную функцию сознания.

Инициация произвольных моторных действий

Те моторные действия, которые не являются прямым или непосредственным ответом на внешние стимулы, можно назвать произвольно иницируемые. Их также иногда называют «спонтанными» или «Я-побуждаемыми» (self-paced/self-generated). Например, можно нарочно согнуть запястье, сидя в темной комнате, по собственному произволению и в любой момент времени, а не в качестве реакции на что-либо. Некоторые философы утверждают, что в таких случаях совершенно очевидно, что действие причинено сознательным намерением (Searle 1983). Если в отношении быстрых реакций на внешние стимулы можно доказывать, что они вызваны бессознательным рефлексом (например, когда бегун начинает забег, услышав стартовый свисток), то у произвольных действий, как представляется, нет другой непосредственной причины, помимо сознательного намерения.

Тем не менее было показано, что в мозге происходит предварительная деятельность, которая начинается за целых 1–2 секунды до того, как совершается произвольное действие. Это одно из самых обескураживающих открытий в когнитивной нейронауке было сделано Корнхубером и Дееке в 1960-х гг. (Kornhuber and Deecke, 1965). Они разместили на черепе электроды для измерения электроэнцефалограммы (ЭЭГ) в то время, как испытуемые совершали произвольные движения в выбранный ими момент. Из данных ЭЭГ, привязанных по времени к моментам моторных движений, наблюдаемым по мускульным сокращениям через электромиографию, ЭМГ, была выведена средняя величина, отражающая потенциал вызванной реакции (ERP), известный как *Bereitschaftspotential* (BP) или потенциал готовности (RP). Он вырастает медленно, достигая пика в момент совершения действия, и начинается за 1–2 секунды до него. Потенциал готовности наиболее выражен на электродах у верхушечной точки (контрольная зона в системе координат ЭЭГ), прямо над медиальными премоторными зонами (включая дополнительную моторную зону (SMA), предсупплементарную моторную зону, *pre-SMA*, и моторные зоны поясной извилины под ними). По общему мнению, главный источник потенциала готовности расположен в медиальных премоторных зонах (Ball et al., 1999; Erdler et al., 2000; Weillek et al., 2001; Cunnington et al., 2003).

Выявление потенциала готовности ставит под вопрос то утверждение, что произвольные движения вызываются предшествующими сознательными намерениями. Интуитивно кажется, что сознательные намерения вызывают моторные действия почти немедленно, меньше, чем в 1–2 секунды, тогда как на основании экспериментальных данных можно предположить, что мозг начинает готовиться к действию задолго до того, как мы сознательно его вызываем.

Бенджамин Либет и его коллеги эмпирически исследовали время сознательного намерения в отношении к потенциалу готовности и к действию (Libet et al., 1983). Для того, чтобы измерить начало сознательного намерения, он изобрел оригинальную, но спорную схему эксперимента («часовая модель Либета»). В этих исследованиях испытуемые наблюдали точку, вращающуюся по циферблату часов со скоростью 2.56 сек. за круг, и при этом они произвольно сгибали запястья. После завершения действия испытуемые должны были сообщить о местоположении точки в тот момент, когда они «впервые почувствовали стремление» произвести действие, т.е. в момент появления намерения. Испытуемый мог сказать, например, что он впервые почувствовал намерение в момент, соответствующий 3 или 4 часам на циферблате. Таким образом испытуемые могли определять время и сообщать о возникновении намерения, а экспериментатор мог наблюдать, когда совершалось действие, и, следовательно, определять временной промежуток между появлением намерения и действием. Либет и его сотрудники показали, что испытуемые сообщают о начале намерения в среднем примерно за 250 мсек до моторного движения.

Многим исследователям представляется трудно объяснимым тот факт, что начальный момент потенциала готовности случается настолько раньше, чем начальный момент намерения, и некоторые из них попытались найти простое объяснение для этого временного разрыва. Либет и его сотрудники предприняли более глубокое исследование потенциала готовности, отбросив те «нечистые» случаи, в которых, со слов испытуемых, могло присутствовать предварительное планирование действия задолго до самого действия. Рассмотрев только те случаи, в которых действие, по всей вероятности, было по-настоящему спонтанным, Либет и его коллеги пришли к выводу, что начальный момент потенциала

готовности всего на 500 мсек предшествует совершению действия (Libet et al., 1983). Однако очевидно, что это по-прежнему раньше, чем момент появления намерения. Кроме того, после забраковывания столь многих экспериментальных проб может оказаться, что анализ просто не смог выявить более раннее начало намерения.

С точки зрения других авторов, момент возникновения потенциала готовности может быть артефактом, обусловленным выведением среднего числа, необходимого для произведения ERP (Miller and Trevena, 2002). Тем не менее Ромо и Шульц (Romo and Schultz, 1987) осуществляли наблюдение нейронов в медиальных премоторных зонах, в то время как обезьяны осуществляли произвольные движения, и обнаружили, что нейроны вступали в действие на целых 2,6 сек раньше, чем начиналось движение.

Существует точка зрения, в соответствии с которой потенциал готовности может не отражать специфические и каузальные аспекты возникновения моторных движений. Однако, как отмечалось ранее, скорее всего потенциал готовности происходит в значительной степени из медиальных премоторных зон. Поражение этих зон может уничтожить способность производить спонтанные действия (Thaler et al., 1995). Эти зоны также содержат нейроны, которые сигнализируют отдельные планы действий (Shima and Tanji, 1998; Tanji and Shima, 1996). Кроме того, когда люди используют часовую модель Либета для определения времени своих собственных намерений, наблюдается относящаяся к вниманию модуляция активности в медиальных pre-SMA (Lau et al., 2004), как если бы люди считывали информацию с зоны, которая, по всей вероятности, является источником потенциала готовности.

Метод часов Либета встретил много критики. Он предполагает определение времени в разных модальностях и может быть подвержен разным влияниям (Libet, 1985; Gomes, 1998; Joordens et al., 2002; Klein, 2002; Trevena and Miller, 2002). Однако маловероятно, что все эти косвенные влияния таковы, что их установление могло бы помочь сократить разрыв между моментами возникновения потенциала готовности и намерения. Некоторые исследователи предположили, что различные косвенные влияния могут вести процесс в разных направлениях и тем самым отменяют друг друга (Klein 2002). Кроме того, в экспериментах

Либета и его сотрудников имелись контрольные условия, отвечающие за точность часов. Либет и его коллеги просили испытуемого использовать часы для определения времени либо начала выполнения моторного действия, либо начала ощущения тактильных стимулов. Поскольку реальные начальные моменты этих событий можно объективно замерить, исследователи могли отследить субъективные погрешности в сообщениях о начальных моментах по методу часов. Они обнаружили, что погрешность ограничена примерно 50 мсек, т.е. является гораздо меньшей, чем разрыв между начальными моментами потенциала готовности и намерения.

Основные результаты Либета и его коллег были воспроизведены в нескольких лабораториях (e.g. Lau et al., 2004; Haggard and Eimer, 1998). В целом был получен тот же результат: намерение возникает примерно за 250 мсек (или чуть меньше) до совершения действия, что, похоже, подтверждает нашу интуитивную догадку о том, что сознательные намерения почти немедленно предшествуют моторным действиям. В самом деле, учитывая, что потенциал готовности может возникать на целых 1–2 секунды раньше, чем совершение действия, трудно представить, как начальный момент намерения мог бы совпадать с потенциалом готовности или предшествовать ему, если не считать, что речь идет о некотором «предшествующем намерении» (Searle, 1983) – общим планом, который складывается в начале экспериментальной сессии, когда испытуемый соглашается совершать определенные действия в последующие полчаса или около того. Ниже мы обсудим это когнитивное «намерение» более высокого уровня. Но то намерение, о котором говорим сейчас, есть непосредственное «желание» совершить моторное движение (Libet et al., 1982).

Собранные вместе, экспериментальные данные показывают, что сознательное намерение, т.е. непосредственное ощущение запуска моторного действия, скорее всего не является первым «неподвижным двигателем», запускающим произвольные моторные движения. По всей видимости, ему предшествует неосознанная мозговая активность, ведущая к совершению действия. Чему в таком случае служит сознательное намерение?

Вето сознания?

Интерпретация Либетом результатов временного определения намерения следующая: несмотря на то, что намерение возникает не настолько рано, чтобы быть первопричиной действия, тот факт, что оно предшествует совершению действия, означает, что оно все же может быть звеном в каузальной цепочке. Возможно, что решение сделать движение возникает неосознанно, но осознание намерения позволяет нам «наложить вето», т.е. отменить действие.

Это представляется возможным. Либет и его коллеги (Libet et al., 1983) так же, как и другие исследователи (Brass and Haggard, 2007), проводили эксперименты, в которых испытуемые готовятся к действиям, а затем отменяют их в самый последний момент, непосредственно перед совершением действия. Наличие у нас способности отменять действие, похоже, не подлежит сомнению. Однако остается вопрос, является ли для этого необходимым осознанное намерение. Может ли выбору в пользу «вето» предшествовать неосознанная активность – так же, как намерению действовать предшествует потенциал готовности? Или, быть может, в некоторых случаях действия отменяются бессознательно, так что мы об этом даже не подозреваем?

Недавние эксперименты показывают, что сознательное намерение не фасилитирует отмену действия. Как упоминалось ранее, когда люди использовали часы Либета для определения времени начала своих намерений, в **pre-SMA наблюдалась модуляция активности внимания** (Lau et al., 2004). Эти данные были впоследствии глубже проанализированы (Lau et al., 2006), и было показано, что те испытуемые, у которых была выявлена большая модуляция внимания, сообщали о начальном моменте намерения раньше, чем другие. Одна из возможных интерпретаций этого феномена: внимание косвенно обуславливает более раннее суждение о начальном моменте намерения. Другой эксперимент показал, что то же самое оказывается верным в том случае, когда люди использовали часы Либета для определения времени начала моторного движения. Чем выше был уровень модулированной в отношении внимания мозговой активности по данным функциональной магнитно-резонансной томографии (МРТ), тем раньше испытуемые определяли по времени начало действия, несмотря на то что

в среднем они сообщали о начале действия раньше его наступления, а следовательно, вектор в негативном направлении (т. е. в сторону «раньше») производил скорее ошибочные, чем точные результаты. В общем виде принцип включения внимания до начала действия (*attentional prior entry*; Shore et al., 2001) означает, что внимание к событию ускоряет его восприятие и сдвигает в негативную сторону начало события, о котором сообщается. Если это истинно в отношении экспериментов Либета, то может означать, что внимание преувеличило 250 мсек до начала интенции, т. е. если бы от испытуемых не требовалось обращать внимание на их намерения для того, чтобы выполнять задания по определению моментов времени, истинное начало сознательного намерения могло бы быть гораздо позднее, чем 250 мсек до совершения действия. Это ставит под вопрос наличие у нас достаточного времени для «наложения вето».

По данным другого исследования, некоторые пациенты с поражением теменной области коры головного мозга сообщали о моменте возникновения намерения за 50 мсек до совершения действия (Sirigu et al., 2004). Если осознание намерения позволяет человеку отменять действия, можно было бы ожидать, что у этих пациентов остается гораздо меньше времени на то, чтобы сознательно оценить произвольные намерения и отменить нежелательные. Это было бы совершенно губительно для повседневной жизни, однако у таких пациентов ничего подобного не наблюдалось.

Наконец, в другом исследовании (Lau et al., 2007) в премоторные медиальные зоны (а именно, в *pre-SMA*) посылались отдельные импульсы транскраниальной магнитной стимуляцией (ТМС). Испытуемые должны были совершать спонтанные движения и засекают время начала возникновения намерения и время совершения действия на часах Либета. Как это ни странно, несмотря на то, что ТМС применялась *после* совершения моторного действия, она оказывала эффект на сообщения о начальных моментах намерения и действия. Вне зависимости от того, применялась ли ТМС сразу после моторного движения или на 200 мсек позднее, стимуляция увеличивала временную дистанцию между засекаемыми моментами начала намерения и движения, как если бы люди сообщали об увеличении периода сознательного намерения. По одной из интерпретаций, ТМС стимулировала «шумную» активность в зоне, и

механизм мониторинга намерения не отличал ее от эндогенно порождаемой мозговой активности, которая репрезентирует намерение. Однако главным остается тот факт, что засекаемые начальные моменты поддаются манипуляции даже после завершения действия. Это, по-видимому, означает, что наше осознание намерения может быть сконструировано после событий или, по крайней мере, что оно не полностью детерминировано до завершения действия. Если сознательные намерения не формируются до действия, они определенно не могут играть никакой роли в фасилитации отмены действия, не говоря о том, чтобы служить ему причиной.

Эта интерпретация может показаться дикой, но она согласуется с другими гипотезами. Так, например, Уегнер (2002) предположил, что, возможно, осознанная воля является иллюзией. Ощущение действующего субъекта часто образуется *post hoc*, в зависимости от множества контекстуальных факторов. В поддержку своей версии Уегнер ссылается на эксперименты. Один из примеров – исследование «фасилитированной коммуникации» (Wegner et al., 2003). У испытуемых, играющих роли «фасилитаторов», просили положить пальцы на две клавиатурные клавиши, в то время как другие, играющие роли «коммуникаторов», клали свои пальцы поверх пальцев фасилитаторов. Испытуемым были выданы наушники, через которые они слушали вопросы разной степени сложности. Другим участникам были также выданы наушники, и фасилитаторов заставили думать, что другие участники эксперимента слушают те же самые вопросы, что и они, в то время как коммуникаторы в действительности ничего не прослушивали. Испытуемые должны были отслеживать едва уловимые, неосознанные движения пальцев коммуникаторов вслед за каждым вопросом. Когда такие движения отслеживались, испытуемый должен был нажать на соответствующую клавишу для того, чтобы ответить на вопрос за другого участника эксперимента. Выяснилось, что испытуемые совсем не случайно отвечали на легкие вопросы. Однако, если бы они выполняли задание, строго следуя инструкциям, они должны были бы отвечать в случайном порядке. Следовательно, испытуемые сами определяли, на какую клавишу нажать. Несмотря на это, они приписывали существенную роль в выборе клавиши коммуникаторам. Степень корректности в ответе на простые вопросы не коррелировала с тем, в какой степени они приписывали ответ-

ственность соучастникам эксперимента, на основании чего можно сделать предположение, что произведение действия и приписывание действия субъекту – независимые друг от друга процессы.

Таким образом, предположение исследователей о том, что наше осознание намерения может играть какую-то роль в отмене или корректировке действия, ставится под сомнение новыми эмпирическими данными.

Исключение и запрещение действия

Еще одна ситуация, которая, как представляется, требует сознательного намерения – необходимость избежать определенного действия или ответной реакции. Это связано с вышеописанной отменой действия, но на сей раз действие, на которое налагается запрет, не причиняется с необходимостью самим субъектом и может иметь внешнюю спецификацию. Один из примеров – задача на завершение слова от корня или буквы, когда нужно избежать определенного слова. Экспериментатор может попросить испытуемых составить любое слово, начинающееся от буквы Д, избегая слова «дирижабль». Они могут составить слова «дом», «дача», «дорогой» и т. д., но если они произнесут слово «дирижабль», это будет считаться ошибкой. Это называется задачей на исключение (Jacoby et al., 1992).

Примечательный аспект задачи на исключение заключается в том, что люди хорошо с ней справляются, только если они ясно воспринимают и запоминают то, что должно быть исключено (как «дирижабль» в приведенном примере). Если исключаемый объект представлен очень коротко и замаскирован, так что он оказывается воспринят лишь в слабой степени, люди могут не исключить его (Debneg and Jacoby, 1994; Merikle et al., 1995). В действительности, в этом случае они с большей вероятностью произнесут то слово, которого они должны избежать, чем если бы им не давалось вообще никакого слова. Выдвигалась гипотеза о том, что этот феномен неудачного исключения является показателем бессознательного мозгового процесса (Jacoby et al., 1992). Слабое восприятие объекта, по всей вероятности, производило образ слова, но, поскольку сигнал был недостаточно силен для того, чтобы достичь уровня осознанного мышления, мы не можем запретить соответствующий ответ.

В дополнение к интуитивной достоверности представление о том, что для исключения требуется сознание, подкрепляется исследованием слепого пациента (Persaud and Cowey, 2007). У пациента ГЮ поражена левая первичная зрительная кора (V1), и он говорит, что не видит большую часть правого визуального поля. Тем не менее в ситуации навязанного выбора он способен различать простые стимулы в своем «слепом» поле с высокой степенью достоверности (Weiskrantz, 1986; Weiskrantz, 1999). В одном исследовании от него требовалось выполнить задачу по исключению, а именно, указать локализацию (вверху, внизу) там, где объект не присутствует. В то время как он мог легко это сделать в поле нормального зрения, он не справился с заданием, когда стимулы были адресованы его слепому полю. Следует особо отметить, что в слепом поле он выполнял задание существенно хуже, чем если бы указывал локализацию случайно, как если бы неосознанный сигнал жестко и напрямую вызывал ответ, игнорируя контроль над исключением. Это, как представляется, говорит в пользу того, что для исключения необходимо сознание.

Общая идея о том, что наложение запрета требует сознания, подкрепляется и другими исследованиями, в том числе теми, в которых не используется схема исключения. В одном из них тестировалась способность испытуемых игнорировать отвлекающие внимание движущиеся точки во время выполнения основного задания, не имеющего ничего общего с отвлекающими факторами (Tsushima et al., 2006). **Как выяснилось, когда движение отвлекающей точки находилось за порогом восприятия, люди могли игнорировать точки и успешно налагать запрет на отвлекающий предмет.** Парадоксальным образом, когда движение было ниже порога восприятия, люди не могли игнорировать точки и отвлекались от задания. Результаты нейрофизиологического обследования, судя по всему, показывают, что в тех случаях, когда движение стимулов было сильно выраженным, оно активировало префронтальную кору и заставляло ее подавить сигнал о движении. Однако когда движение стимулов находилось ниже порога восприятия, сигнал оказывался неспособен запустить запрещающие функции префронтальной коры, и потому сигнал о движении не подавлялся и отвлекал внимание.

Тем не менее тезис о том, что гибкий контроль и наложение запрета на перцептивный сигнал требуют сознания, не лишен своих критиков (Snodgrass 2002; Haase and Fisk, 2001; Visser and Merikle, 1999). Одна проблема становится очевидной, когда мы рассматриваем вышеприведенный пример с движущимся отвлекающим объектом. Осознаваемый сигнал здесь, похоже, есть то же самое, что сильный сигнал, вызванный большей силой движения стимулов. Очевидно, что сигналы должны быть достаточно сильны для того, чтобы достичь префронтальной коры и вызвать ассоциирующие исполнительные функции. Оказываются ли неосознанные стимулы неисключенными по той причине, что мы их не осознаем, или потому только, что сигнал недостаточно сильный? Или эти объяснения являются одним и тем же? Мы вернемся к этому вопросу в конце этой главы.

Другие исследователи привели данные, которые подкрепляют гипотезу неосознанного запрещения действия. Например, в одном исследовании (Snodgrass and Shevrin, 2006) людей просили опознавать визуально представленные слова. В определенных условиях некоторые из испытуемых справлялись с опознанием *хуже*, чем если бы они отвечали случайным образом. Эти слова показывались им на такое короткое мгновение, что можно было бы ожидать выполнения задания по опознанию на уровне 50 на 50. Мы обычно принимаем уровень случайного попадания как объективный порог осознанного восприятия. Выполнение задания на уровне ниже 50 на 50 может служить свидетельством того, что испытуемые не воспринимали слова сознательно. И тем не менее, если бы у них не было никакой информации об этих словах, результат задания должен был бы получаться именно случайным, но не хуже, чем 50 на 50. По всей видимости, испытуемые активно подавляли представленные им слова.

Это необычные случаи, трудные для интерпретации. Мы принимаем уровень случайности как объективный порог осознанного восприятия по той причине, что, когда люди действуют случайным образом, это показывает, что у них нет явной информации об объекте восприятия. Однако, если люди выполняют задания хуже, чем при случайном выборе объекта, это означает, что они каким-то образом получили информацию в отношении объекта отслеживания, что нарушает саму нашу логику, в соответствии с которой мы на-

зываем восприятие бессознательным. Но, во всяком случае, стимулы вводились как действительно слабые, и примечательно, что некоторые испытуемые, похоже, автоматически подавляют слова. Должны ли мы воспринимать эти достаточно необычные случаи как свидетельство в пользу того, что исключение или запрещение требуют осознания? По всей видимости, логично, если мы утверждаем, что определенная функция требует осознания, то должны уметь предсказывать отсутствие случая, в котором эта функция может быть выполнена бессознательно. Насколько серьезно мы должны принимать такую логику и отвергать необходимость сознания для функций в результате одного-единственного эксперимента? Мы вернемся к этому вопросу ниже.

Сложный когнитивный контроль

До сих пор мы обсуждали относительно простые волевые акты – такие, как запуск моторного движения или избегание определенного действия. Иногда мы по своей воле готовимся к набору правил или планов действий для достижения более абстрактной цели, присутствующей в уме. Например, телефонный звонок может запустить определенное действие, скажем, заставить кого-то снять трубку. Но когда мы приходим в гости, мы можем намеренно изменять соотношение между стимулом (телефонный звонок) и действием, т. е. для нас уместным оказывается спокойно сидеть или спросить хозяина, не нужно ли снять трубку, а не снимать ее сразу самим. Это произвольное изменение соотношения стимул-ответная реакция является примером сложного когнитивного контроля.

Выдвигалась гипотеза, что сложный когнитивный контроль может требовать сознания (Dehaene and Naccache, 2001). Гипотеза заключается в том, что неосознанные стимулы могут запускать определенные подготовленные действия, как это было продемонстрировано в исследованиях подпорогового стимулирования (Kouider and Dehaene, 2007), но само приготовление или выстраивание соотношения стимул-ответ может требовать сознания.

Однако недавние исследования показывают, что это не обязательно истинно, а именно: по всей видимости, бессознательная информация также оказывает влияние на сложный когнитивный кон-

троль или даже его запускает (Mattler, 2003; Lau and Passingham, 2007). В одном из исследований испытуемые должны были подготовиться к тому, чтобы вынести суждение по фонологии или семантике на основе ориентации показанного им изображения. В каждом шаге эксперимента, если они видели квадрат, они должны были быть готовы рассудить, имеет ли ожидаемое слово один слог (например, «стол») или нет (например, «молоко»). Если им показывали бриллиант, нужно было подготовиться к тому, чтобы сказать, относится ли такое слово к конкретному объекту (например, «стул») или к абстрактной идее (например, «любовь»). Иными словами, они должны были осуществить нисходящий контроль на основании рисунка-указания (квадрат или бриллиант). Но еще до того, как им показывали рисунок-указание, выставлялся еще один незаметный стимулирующий объект, который также мог быть бриллиантом или квадратом. Как выяснилось, этот незаметный объект мог нарушать выполнение задания и подсказывать испытуемым альтернативное (т. е. неверное) решение. Можно было бы поспорить и сказать, что дело здесь лишь в том, что незаметный объект отвлекал испытуемых на перцептивном уровне, но в действительности не запускал когнитивный контроль. Однако эксперимент проводился с использованием МРТ сканера, и запись мозговой активности показывает, что в том случае, когда испытуемые перцептивно стимулировались на то, чтобы выполнить не то задание, они использовали также не те нейронные ресурсы (Lau and Passingham, 2007), а именно: более сенситивные к фонологическому или семантическому анализу зоны демонстрировали большую активность в тот момент, когда явный рисунок-указание заставлял испытуемых выполнять фонологические или семантические задания соответственно. Незаметные стимуляторы тоже, по-видимому, могут запускать мозговую активность в чувствительных к заданию зонах. Это означает, как представляется, что они могут оказывать влияние на сложный когнитивный контроль или управлять им.

В другом исследовании анализируется, как неосознанная информация влияет на цели высокого порядка. Работа сфокусирована на анализе того, как потенциальное вознаграждение влияет на уровень нашей мотивации (Pessiglione et al., 2007). Испытуемые сжимали кольцо для того, чтобы выиграть определенную сумму денег – чем сильнее сжимали, тем больше выигрывали. При этом

размер выигрыша для каждой попытки объявлялся вначале с помощью фотографии монеты. Монета могла быть британским фунтом стерлингов или одним пенсом и означала размер максимального вознаграждения для одной попытки. Неудивительно, что люди сжимали кольцо сильнее, когда размер выигрыша был выше, но, что примечательно, такое же поведение наблюдалось даже тогда, когда фото монеты было замаскировано так, что испытуемые, по их словам, не могли его видеть. Это означает, что неосознанная информация может также влиять на уровень нашей мотивации.

Если одной неосознанной информации достаточно для управления всеми этими сложными контрольными функциями, то зачем нам вообще в таком случае что-либо сознавать?

Как найти истинную функцию сознания?

Нижеследующий обзор не претендует на то, чтобы исчерпать все исследования возможных функций сознания. Мы отобрали несколько примеров из нескольких областей, непосредственно связанных с волевой функцией, для того чтобы в этой связи обсудить возможную роль сознания. Конечно же, совсем не исключено, что другие психологические функции также требуют сознания.

И все же невозможно не заметить, что у всех этих исследований есть некие внутренние ограничения. Если мы утверждаем, что та или иная функция требует сознания, то тем самым утверждаем, что она в принципе не может выполняться бессознательно. Но одного-единственного эксперимента будет достаточно для фальсификации этого утверждения. Это объясняет, почему в данной работе мы как бы несколько «ангажированно» сосредоточились на исследованиях, которые показывают силу бессознательного, а не на демонстрирующих, что высшие психические функции определенно требуют сознания. В принципе фальсификация тезиса о том, что та или иная функция требует сознания, незатруднительна. Совсем иначе обстоит дело с доказательством того, что некоторые функции требуют-таки сознания.

Можно, конечно, было бы попытаться показать, что люди обычно выполняют некоторое задание, если они осознают соответствующую информацию. А затем можно попытаться исключить осознан-

ное восприятие этой информации и показать, что задание уже не может быть выполнено. Но откуда мы знаем, что, исключая осознанное восприятие, мы не исключаем слишком многое? Обычно мы подавляем сознательное восприятие, маскируя визуальный объект, показывая его на очень короткое время, отвлекая испытуемого, применяя транскраниальную магнитную стимуляцию, используя фармакологические средства и т. д. Но все это в принципе может нарушать не только осознаваемые сигналы, но и бессознательные. Возможно, в тех случаях, когда восприятие оказывается бессознательным, сигнал просто недостаточно силен для того, чтобы воздействовать на определенную функцию? В таком случае в будущих исследованиях мы в принципе могли бы найти оптимальную процедуру или так построить эксперимент, чтобы сделать информацию бессознательно воспринимаемой, но при этом слишком сильно не снижать мощность сигнала. И вот тогда, если испытуемые смогут выполнить соответствующее задание, это фальсифицирует наш тезис.

Это означает, что, когда мы ищем функции, требующие сознания, нам нужно прибегать к разным стратегиям. Один из потенциально полезных подходов – попытаться продемонстрировать нечто близкое «двойной диссоциации». Когда осознанное восприятие подавляется, мы часто обнаруживаем, что сложная функция (например, сложный когнитивный контроль) больше не может выполняться, тогда как некоторая более простая функция (например, стимулирование на подготовленный двигательный ответ) по-прежнему может быть активирована неосознанной информацией. Но мы увидим, что это может быть не таким удивительным и не таким информативным, как могло бы показаться. Демонстрация противоположного результата была бы гораздо более убедительной: если после подавления осознаваемой информации испытуемые все еще смогли бы выполнять довольно сложные функции, но не смогли бы выполнить простую функцию, это означало бы, что последняя действительно требует сознания. Тогда была бы невозможна ситуация, когда подавление осознанного восприятия убирает слишком много от мощности сигнала, ибо в противном случае испытуемые не смогли бы выполнить относительно сложную функцию.

Альтернативный подход заключался бы в том, чтобы напрямую уравнивать силу сигнала в условиях осознанного и бессознательного восприятия. Это может показаться чрезвычайно труд-

ным, потому что сознаваемые сигналы вообще являются сильными. Однако, как упоминалось выше, слепые испытуемые могут выполнять задание по навязанному различению визуальных стимулов выше уровня чистой случайности даже в тех случаях, когда, по их словам, они лишены осознанного восприятия объекта. Выполнение задания в условиях навязанного выбора часто принимается как объективный критерий силы сигнала; теоретическая мера опознания d' математически выражена как отношение сигнала к шуму. В случае со слепым испытуемым ГЮ, у которого только половина визуального поля лишена восприятия, мы можем вообразить, что адресуем слабые стимулы нормальному визуальному полю для того, чтобы выполнение задания в условиях навязанного выбора пришло в соответствие с выполнением этого же задания в слепом поле (Weiskrantz et al., 1995). **Этим способом мы можем выяснить, действительно ли некоторые функции не могут работать на основе информации, полученной в слепом поле, а это могло бы пролить свет на то, в каких случаях требуется сознание.**

Можно было бы сказать, что слепые пациенты – редкий случай, и обработка их мозгом визуальной информации не может быть экстраполирована на непораженный мозг. Тем не менее существуют другие экспериментальные модели, в которых у обычных испытуемых можно было бы уравнивать силы сигнала в заданиях с навязанным выбором и при этом произвести разные уровни осознанного восприятия. Например, в одном из исследований (Lau and Passingham, 2006) **использовалась обратная маскировка** для создания сходных условий, при которых была уравнена точность различения в рамках навязанного выбора, однако различались субъективные отчеты испытуемых о том, как они воспринимали объекты. Можно вообразить, что эти стимулы презентуются испытуемым, и мы выясняем, включается ли та или иная функция с разной или одинаковой степенью эффективности. Если испытуемые лучше выполняют задание в условиях, когда более частым является осознанное восприятие стимулов, можно предполагать, что скорее всего эта функция с необходимостью зависит от сознания.

Заключение

Волевые акты сопровождаются ощущением сознательного усилия или намерения. Ощущение сознательного усилия не подлежит сомнению, но далеко не так ясно то, действительно ли процессы, стоящие за сознательным опытом, напрямую влияют на выполнение действий, так что они не могли бы выполняться с той же эффективностью благодаря бессознательным процессам. Общая картина такова, по всей видимости, что множество сложных функций может выполняться бессознательно или управляться неосознанной информацией.

Означает ли это, что у сознания нет своей особой функции? Ответ пока еще не ясен. Вероятно, некоторые психические функции нуждаются в сознании, т.е. никогда не могут совершаться неосознанно, но в экспериментах пока не удалось распознать их со всей убедительностью.

Экспериментаторам придется разрешить следующую проблему. Если мы предполагаем, что осознанное восприятие всегда сопровождается более сильными и долгими сигналами, чем неосознанное, и что они лучше распространяются в мозге, то тогда, конечно, сознание будет наделено функциями этих сильных сигналов. Тем не менее в исследованиях слепых (Weiskrantz et al., 1995) и обычных людей (Lau and Passingham, 2006) было показано, что сила сигнала, показываемая уровнем выполнения задания по навязанному выбору, не всегда такая же, каким является осознанное восприятие. Поэтому в будущих исследованиях необходимо сосредоточиться на определении того, какие функции не могут выполняться бессознательно даже при том, что велика сила сигнала. Это сможет помочь прояснить вопрос об истинной функции сознания.

Библиография

Ball T., Schreiber A., Feige B., Wagner M., Lücking C.H., Kristeva-Feige R. (1999). The role of higher-order motor areas in voluntary movement as revealed by high-resolution EEG and fMRI // *NeuroImage*. 10(6). P. 682–694.

Brass M., Haggard P. (2007). To do or not to do: the neural signature of self-control // *The J. of neuroscience: the official journal of the Society for Neuroscience*. 27(34). P. 9141–9145.

Cunnington R., Windischberger C., Deecke L., Moser E. (2003). The preparation and readiness for voluntary movement: a high-field event-related fMRI study of the Bereitschafts-BOLD response // *NeuroImage*. 20(1). P. 404–412.

Debner J.A., Jacoby L.L. (1994). Unconscious perception: attention, awareness, and control // *J. of experimental psychology: Learning, memory, and cognition*. 20(2). P. 304–317.

Dehaene S., Naccache L. (2001). Towards a cognitive neuroscience of consciousness: basic evidence and a workspace framework // *Cognition*. 79(1–2). P. 1–37.

Erdler M., Beisteiner R., Mayer D., Kaindl T., Edward V., Windischberger C. et al. (2000). Supplementary Motor Area Activation Preceding Voluntary Movement Is Detectable with a Whole-Scalp Magnetoencephalography System // *NeuroImage*. 11(6). P. 697–707. doi: 10.1006/nimg.2000.0579.

Gomes G. (2002). The interpretation of Libet's results on the timing of conscious events: a commentary // *Consciousness and cognition*. 11(2). P. 221–30; discussion 308–13, 314–25.

Haase S.J., Fisk G. (2001). Confidence in word detection predicts word identification: implications for an unconscious perception paradigm // *The American j. of psychology*. 114(3). P. 439–468.

Haggard P., Eimer M. (1999). On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements. *Experimentelle Hirnforschung. Expérimentation cérébrale*. 126(1). P. 128–133.

Jacoby L.L., Lindsay D.S., Toth J.P. (1992). Unconscious influences revealed. Attention, awareness, and control // *The American psychologist*. 47(6). P. 802–809.

Joordens S., van Duijn M., Spalek T.M. (2002). When timing the mind one should also mind the timing: biases in the measurement of voluntary actions // *Consciousness and cognition*. 11(2). P. 231–240; discussion 308–13.

Klein S. (2002). Libet's research on the timing of conscious intention to act: a commentary // *Consciousness and cognition*. 11(2). P. 273–279; discussion 304–25.

Kornhuber H., Deecke L. (1965). Hirnpotentialänderungen bei Willkurbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale // *Pflügers Archive*. 284. S. 1–17.

Kouider S., Dehaene S. (2007). Levels of processing during non-conscious perception: a critical review of visual masking // *Philosophical transactions of the Royal Society of London. Ser. B: Biological sciences*. 362(1481). P. 857–875.

Lau H.C., Passingham R.E. (2006). Relative blindsight in normal observers and the neural correlate of visual consciousness // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 103(49). P. 18763–18768.

Lau H.C., Passingham R.E. (2007). Unconscious activation of the cognitive control system in the human prefrontal cortex // *The J. of neuroscience: the official journal of the Society for Neuroscience*. 27(21). P. 5805–5811.

Lau H.C., Rogers R.D., Haggard P., Passingham R.E. (2004). Attention to intention // *Science (N. Y.)*. 303(5661). P. 1208–1210.

Lau H.C., Roger R.D., & Passingha, R.E. (2006). On measuring the perceived onsets of spontaneous actions // *The J. of neuroscience: the official journal of the Society for Neuroscience*. 26(27). P. 7265–7271.

- Lau H.C., Rogers R.D., Passingham R.E.* (2007). Manipulating the experienced onset of intention after action execution // *J. of cognitive neuroscience*. 19(1). P. 81–90.
- Libet B.* (1985). Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action // *Behavioral and Brain Sciences*. 8. P. 529–566.
- Libet B., Gleason C.A., Wright E.W., Pearl D.K.* (1983). Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential) The unconscious initiation of a freely voluntary act // *Brain: a j. of neurology*. 106 (Pt 3). P. 623–642.
- Libet B., Wright E.W., Gleason C.A.* (1982). Readiness-potentials preceding unrestricted 'spontaneous' vs. pre-planned voluntary acts // *Electroencephalography and clinical neurophysiology*. 54(3). P. 322–335.
- Libet B., Wright E.W., Gleason C.A.* (1983). Preparation- or intention-to-act, in relation to pre-event potentials recorded at the vertex // *Electroencephalography and clinical neurophysiology*. 56(4). P. 367–372.
- Mattler U.* (2003). Priming of mental operations by masked stimuli // *Perception & psychophysics*. 65(2). P. 167–187.
- Merikle P.M., Joordens S., Stolz J.A.* (1995). Measuring the relative magnitude of unconscious influences // *Consciousness and cognition*, 4(4). P. 422–439.
- Miller J., Trevena J.A.* (2002). Cortical Movement Preparation and Conscious Decisions: Averaging Artifacts and Timing Biases // *Consciousness and Cognition*. 11(2). P. 308–313. doi: 10.1006/ccog.2002.0567.
- Pessiglione M., Schmid, L., Draganski, B., Kalisc, R., La, H., Dola, R.J., et al.* (2007). How the brain translates money into force: a neuroimaging study of subliminal motivation // *Science (N. Y.)*. 316(5826). P. 904–906.
- Romo R., Schultz W.* (1987). Neuronal activity preceding self-initiated or externally timed arm movements in area 6 of monkey cortex. *Experimental brain research. Experimentelle Hirnforschung // Expérimentation cérébrale*. 67(3). P. 656–662.
- Searle J.R.* (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge Univ. Press.
- Shima K., Tanji J.* (1998a). Both supplementary and presupplementary motor areas are crucial for the temporal organization of multiple movements // *J. of neurophysiology*. 80(6). P. 3247–3260.
- Shima K., Tanji J.* (1998b). Both supplementary and presupplementary motor areas are crucial for the temporal organization of multiple movements // *J. of neurophysiology*. 80(6). P. 3247–3260.
- Shore D.I., Spence C., Klein R.M.* (2001). Visual prior entry. *Psychological science: a journal of the American Psychological Society // APS*. 12(3). P. 205–212.
- Sirigu A., Daprati E., Ciancia S., Giraux P., Nighoghossian N., Posada A., et al.* (2004). Altered awareness of voluntary action after damage to the parietal cortex // *Nature neuroscience*. 7(1). P. 80–84.
- Snodgrass M.* (2002). Disambiguating conscious and unconscious influences: do exclusion paradigms demonstrate unconscious perception? // *The American j. of psychology*. 115(4). P. 545–579.
- Tanji J., Shima K.* (1996a). Supplementary motor cortex in organization of movement // *European neurology*. 36 Suppl 1. P. 13–19.

Tanji J., Shima K. (1996b). Supplementary motor cortex in organization of movement // *European neurology*. 36 Suppl 1. P. 13–19.

Thaler D., Chen Y.C., Nixon P.D., Stern C.E., Passingham R.E. (1995). The functions of the medial premotor cortex. I. Simple learned movements. *Experimental brain research. Experimentelle Hirnforschung // Expérimentation cérébrale*. 102(3). P. 445–460.

Trevena J.A., Miller J. (2002a). Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move // *Consciousness and cognition*. 11(2). P. 162–190; **discussion** 314–25.

Trevena, J.A., & Miller, J. (2002b). Cortical Movement Preparation before and after a Conscious Decision to Move // *Consciousness and Cognition*. 11(2). P. 162–190. doi: 10.1006/ccog.2002.0548.

Tsushima Y., Sasaki Y., Watanabe T. (2006). Greater disruption due to failure of inhibitory control on an ambiguous distractor // *Science (N. Y.)*. 314(5806). P. 1786–1788.

Visser T.A., Merikle P.M. (1999). Conscious and unconscious processes: the effects of motivation // *Consciousness and cognition*. 8(1). P. 94–113.

Wegner D.M. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. MIT Press.

Wegner D.M., Fuller V.A., Sparrow B. (2003). Clever hands: uncontrolled intelligence in facilitated communication // *J. of personality and social psychology*. 85(1). P. 5–19.

Weilke F., Spiegel S., Boecker H., von Einsiedel H.G., Conrad B., Schwaiger M., et al. (2001). Time-resolved fMRI of activation patterns in M1 and SMA during complex voluntary movement // *J. of neurophysiology*. 85(5). P. 1858–1863.

Weiskrantz L., Barbur J.L., Sahraie A. (1995). Parameters affecting conscious versus unconscious visual discrimination with damage to the visual cortex (V1) // *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 92(13). P. 6122–6126.

Weiskrantz L. (1986). *Blindsight: A Case Study and Implications*. Oxford Univ. Press.

Weiskrantz L. (1997). *Consciousness Lost and Found: A Neuropsychological Exploration*. Oxford Univ. Press, USA.

Модусы знания: аутизм, художественный вымысел и восприятие в перспективе второго лица

Введение

Резкий, вызывающий серьезную озабоченность и растерянность специалистов рост числа случаев возникновения аутизма привел к соответствующему увеличению числа исследований как самого аутизма, так и нормального детского развития. В данной статье я намерена рассмотреть некоторые итоги этих исследований, причем не только в свете того, что они сообщают нам о когнитивных способностях человека, но и в свете тех ожиданий, которые возлагаются на способность науки раскрывать перед нами устройство реального мира.

Аутизм и знание о других личностях

Одни соавторы-исследователи аутизма суммируют понятие о нём следующим образом: «Главными диагностическими признаками аутизма являются: социальное отчуждение, отсутствие зрительного контакта, бедный речевой репертуар, невозможность установить эмоциональную связь»¹. Что бы ни связывало воедино различные клинические признаки всех степеней аутизма, наиболее характерной и яркой его чертой как психического нарушения служит глубокая дисфункция того, что психологи называют социальным знанием (social cognition), а философы – «ментальным считыванием» ('mindreading'), то есть знанием других личностей и их ментальных состояний. Неспособность аутистов к социальному знанию и «мен-

тальному считыванию» заставила исследователей острее осознать, на что – без всяких усилий – способны нормально развивающиеся дети. Так, например, многочисленные исследования² показывают, что ребенок еще на ранней до-языковой стадии развития узнает в лицо того, кто изначально заботится о нем, и может даже, так сказать, «читать мысли» этого человека, хотя и в весьма ограниченной степени³. В итоге стало совершенно ясно, что способность к социальному знанию у ребенка на доязыковой стадии имеет фундаментальное значение для овладения языком и развития нормальных когнитивных способностей во многих других областях жизненного опыта. Трудности в овладении языком, которые обнаруживают дети-аутисты, судя по всему, обусловлены именно тем фактом, что у них глубоко нарушена способность к познанию других людей, к распознаванию, или «считыванию», их ментальных состояний.

Знание, недоступное для ребенка-аутиста, нельзя, однако, путать со знанием-*что*, то есть знанием, что нечто или некто имеют место быть. Не умеющее еще говорить дитя не способно знать, что вот это конкретное лицо является его мамой; но оно способно узнавать свою маму и в той или иной степени знать о ее ментальных состояниях. И наоборот, ребенок-аутист способен знать, что вон тот конкретный макроскопический объект – это человек и что этот человек имеет какие-то ментальные состояния. Вот только ребенок-аутист способен знать о подобных вещах не посредством того знания, которое дается способностью «ментального считывания». К примеру, такой ребенок может знать, что человек, чье лицо он видит в данный момент, грустен. Но в силу своего аутизма он обладает этим знанием-*что* отнюдь не благодаря тому, что ему известно грустное настроение другого человека. Ребенок-аутист может знать, что человек, на которого он теперь смотрит, пребывает в грустном настроении, потому что, например, ему об этом скажет его опекун, который за ним ухаживает и пользуется у него доверием. А это явно не та ситуация, когда нормальный ребенок знает о настроении другого человека, видя его грустное или расстроенное лицо⁴. У ребенка-аутиста нарушена именно способность непосредственного знания о других личностях и их ментальных состояниях.

Что представляет собой это нарушение? Один из исследователей аутизма, Петер Гобсон, описывая тот род знания, которым обладают нормально развивающиеся дети и неспособностью к кото-

рому страдают дети-аутисты, прибегает к цитате из Витгенштейна: «Мы *видим* эмоции – в противоположность чему? – Мы не *строим вывода*, что человек испытывает радость, гнев или скуку....следя за подвижностью черт его лица»⁵. Иначе говоря, по Гобсону, наше знание о ментальных состояниях других людей – это не знание-*что*, это скорее непосредственное осознание, нечто, так сказать, вроде живого восприятия.

Таким образом, нормальные и здоровые люди обладают способностью к такому знанию других людей и их ментальных состояний, которое коренным образом отличается от знания-*что*. Поскольку дети-аутисты не способны к знанию-*что*, относящемуся к ментальным состояниям других людей, то из этого следует, что у них нарушена способность к тому роду знания, которое или вообще не сводимо, или не сводимо полностью к знанию-*что*.

Но что это за познавательная способность? Как мы должны понимать ее и тот тип знания, который она делает возможным?

Зеркальные нейроны

Общепризнанного и бесспорного объяснения аутизма пока еще никем не предложено. Но в наши дни существуют два перспективных исследовательских направления, способных, как ожидают, пролить на него новый свет. Одно из них, разрабатываемое в рамках психологии развития и активно обсуждаемое философами, акцентирует внимание на неспособности детей-аутистов соучаствовать в том, что исследователи называют «совместно направленным вниманием» (dyadic attention sharing). В интересах компактности текста оставляю это направление без обсуждения. В данной статье я намерена привлечь внимание коллег только ко второму направлению, занимающемуся зеркальными нейронами.

В 1990-е гг. группа итальянских нейробиологов обнаружила особый вид нейронов, которые они назвали «зеркальными». Эти нейроны возбуждаются и тогда, когда человек сам совершает какое-то действие, но также и тогда, когда он видит, что такое же действие совершает кто-то другой. И теперь дело представляется так, что система зеркальных нейронов служит базовой основой для способности всех нормальных, здоровых людей любого возраста

знать о ментальных состояниях других личностей⁶. Когда Джон видит, что Мэри улыбается ему и определенным образом выбирает цветок, то он знает, что она собирается подарить этот цветок ему. Откуда он это знает? Откуда он знает, что она чувствует и намерена сделать? Итальянские нейробиологи, открывшие систему зеркальных нейронов, пишут:

«Еще десять лет назад большинство нейробиологов и психологов (и, могли бы они добавить, философов) приписывали понимание индивидом действий и, главное, намерений другого лица высокоскоростному процессу мышления, во многом аналогичному тому процессу, который отвечает за решение логических проблем, то есть некоему изошренно-тонкому аппарату в мозгу Джона, который перерабатывает информацию, идущую от органов чувств, и сопоставляет ее со сходным, ранее накопленным опытом, что и позволяет Джону сделать вывод относительно того, что, зачем и почему делает Мэри»⁷.

Открытие системы зеркальных нейронов превратило такой подход к пониманию человеческой способности к «ментальному считыванию» в своего рода птолемеевскую архаику. Суммируя суть своего открытия, итальянские ученые продолжают:

«Джон схватывает смысл действия Мэри потому, что оно происходит не только у него на глазах, но и, по существу, у него в голове... Зеркальные нейроны обеспечивают непосредственное понимание наблюдаемых действий в самом процессе живого восприятия этих действий»⁸.

Данная итоговая формулировка с философской точки зрения не вполне удовлетворительна, поскольку остается не до конца ясным, что значит «живое восприятие наблюдаемого действия». Тем не менее исследования упомянутых, а также многих других нейробиологов убедительно показали, что зеркальные нейроны лежат в основе нашей способности понимать не только действия другого человека, но и его намерения и эмоции. Другая исследовательская группа, описывая собственные результаты по изучению роли зеркальных нейронов в обеспечении понимания чужих намерений, отмечает:

«Способность понимать намерения, стоящие за действиями других людей, составляет фундаментальную черту социального поведения; недостаток или нарушение этой способности типичны для такого психического заболевания, влекущего социальное

отчуждение, как аутизм... Эксперименты на обезьянах показали, что лобные и теменные зеркальные нейроны кодируют “чтойность” наблюдаемых действий. Результаты этих экспериментов дают веские свидетельства в пользу того, что системы зеркальных нейронов активно участвуют в понимании намерений, стоящих за наблюдаемыми действиями... Полученные на сегодняшний день данные показывают, что чужие намерения распознаются моторной системой, использующей зеркальный механизм»⁹.

Другие авторы, также работающие с зеркальными нейронами и эмоциями, описывают ситуацию следующим образом:

«Наблюдение за другой личностью, переживающей некое эмоциональное состояние, запускает когнитивную переработку данной сенсорной информации, что в конечном счете выражается в логическом выводе о том, что этот другой человек чувствует. Это же наблюдение, однако, может выразиться и в другом результате: в прямом наложении данной сенсорной информации на моторные структуры, которые вызывают переживание такого же эмоционального состояния в самом наблюдателе. Два эти способа распознавания эмоций существенно различны: посредством первого наблюдатель “вычисляет” эмоцию, но не переживает ее; посредством же второго чужое эмоциональное состояние переживается непосредственно, от первого лица, поскольку зеркальный механизм инициирует такое же состояние наблюдателя»¹⁰.

Остается не вполне ясным, что именно данные исследователи имеют в виду, когда говорят, что зеркальный механизм вызывает то же самое эмоциональное состояние в наблюдателе. Ведь ясно, что не всякий же раз, когда мы наблюдаем эмоциональные проявления другого человека, мы начинаем испытывать те же чувства. Возможно, впрочем, что цитированные авторы хотели сказать лишь, что мы можем почувствовать нечто от эмоций другого человека как эту эмоцию этого человека.

Все авторы, которых мы цитировали, стремятся описать знание о другой личности и ее ментальных состояниях как имеющее некоторое сходство, роднящее его с феноменологией восприятия. Подобно восприятию цвета, например, знание других личностей, о котором здесь идет речь, непосредственно, интуитивно, едва ли переводимо без искажений и потерь на язык знания-*что*, но при этом очень даже необходимо для того или иного рода знания-*что*.

Джон знает, *что* Мэри собирается подарить ему цветок, поскольку он прежде, исходно уже знает и понимает Мэри, ее действия, ее эмоциональное состояние, ее намерение, но все это Джон знает, так сказать, просто видя ее, а не изучая по признакам в модусе знания-*что*¹¹.

Таким образом, открытия в области систем зеркальных нейронов позволяют прояснить и объяснить витгенштейнианскую точку зрения П.Гобсона в цитированном выше фрагменте. Мы *видим* эмоцию, как *видим* и намерение, потому что система зеркальных нейронов предоставляет нам своеобразное непосредственное схватывание, осознание ментального состояния другого человека.

Опыт от второго лица

Некоторые нейробиологи пытаются объяснить знание, опосредуемое системой зеркальных нейронов, опираясь на одно общепринятое философское различие. Они пишут:

«Люди – существа всецело социальные. Наше выживание и преуспевание решающим образом зависят от нашей способности ориентироваться и адаптироваться в сложных социальных ситуациях»¹².

«Новизна нашего подхода заключается в том, что он впервые предлагает нейрофизиологическое истолкование и экспериментальное изучение процессов понимания действий и эмоций. Столь значительное отличие социального общения и взаимодействия от нашего восприятия неодушевленных объектов и явлений природы состоит как в том, что мы воочию воспринимаем действия и эмоции других людей и соучаствуем в них, так и в том, что мы сами выполняем подобные же действия и переживаем подобные эмоциональные состояния. Есть нечто общее, что объединяет наш опыт от первого и от третьего лица при переживании этих феноменов: наблюдатель и наблюдаемое суть индивидуумы, обладающие одинаковой системой “тело-мозг”. Главным элементом социального познания является способность мозга непосредственно, напрямую соединять опыт от первого и от третьего лица при переживании этих феноменов...»¹³.

Таким образом, данные нейробиологи воспользовались здесь общепринятым в современной философии различием опыта, или точек зрения, от первого и от третьего лица. Однако в противво-

вес их позиции следует заметить, что едва ли правильно отождествлять знание другой личности, которое обеспечивает система зеркальных нейронов, со знанием от первого лица самого данного человека, или со знанием от третьего лица другого человека, или же с некоторой их комбинацией. Скорее, как представляется, знание, о котором идет у нас речь, носит совершенно особый характер. По-разному его описывая, некоторые современные философы пытаются привлечь внимание к своеобразию и важной значимости этого типа знания, называя его то «точкой зрения второго лица», то «опытом от второго лица»¹⁴. На мой взгляд, речь у них идет как раз о том понятии, которое лучше всего выражает положение дел, столь интересующее наших нейробиологов¹⁵.

Для моих целей подходит именно такое понимание опыта от второго лица. Одно лицо, Моника, обладает опытом от второго лица относительно другого человека, Натана, если и только если:

Моника воспринимает Натана как личность (назовем такое отношение «личностным взаимодействием»);

личностное взаимодействие Моника и Натана имеет характер непосредственного, прямого общения;

Натан обладает сознанием¹⁶.

Данные условия необходимы и минимально достаточны для переживания опыта от второго лица.

Условие (1) предполагает, что Моника не может переживать опыта от второго лица относительно Натана, если она сама находится в бессознательном состоянии – при том, что сам Натан может быть в полном сознании. Кроме того, если Моника и сама в полном сознании, но не осознает присутствия Натана (он, допустим, скрылся куда-то, а Моника не знает, что он где-то поблизости), тогда у Моника тоже нет опыта от второго лица относительно Натана. Впрочем, условие (1) может выполняться и без восприятия людьми друг друга воочию. Для человека возможно осознавать личностное присутствие другого и без того, чтобы видеть его, слышать, обонять, прикасаться и т.д. Например, если Моника и Натан оживленно общаются при помощи электронной почты, то Моника осознает Натана в личностном, хотя и заочном, порядке¹⁷.

Что касается условия (2), то я считаю личностное взаимодействие Моника и Натана непрямым и опосредствованным в том простом смысле и случае, когда Моника вступает в комму-

никацию с Натаном только с помощью и при посредничестве третьего лица, скажем, Арона. То есть условие (2) исключает случаи, когда личностное взаимодействие осуществляется при посредничестве одного или более лиц, но не исключает случаев посредничества механических или электронных устройств, вроде очков, телефона, компьютера и т. п. Если Моника вступает в контакт с Натаном исключительно посредством компьютера, но такое компьютерное общение удовлетворяет всем другим условиям возможности опыта от второго лица, то общение этих двух лиц следует рассматривать как переживание опыта от второго лица¹⁸. С другой стороны, Моника не переживает опыта от второго лица относительно Натана, если о том, что он что-то сделал или сказал, ей известно лишь из сообщений Арона. В этом случае и Натан обладает сознанием, и Моника в определенном смысле осознает его как личность; вот только такого осознания здесь недостаточно для переживания опыта относительно Натана во втором лице, поскольку он представлен в этой ситуации посредством третьего лица.

Наконец, условие (3) требует, чтобы Натан обладал сознанием, чтобы Моника, в свою очередь, могла иметь относительно него опыт от второго лица. Однако при этом нет необходимости, чтобы сам Натан осознавал Моника, ее существование или присутствие. Полоний, например, переживал опыт от второго лица относительно Гамлета, когда прятался за занавесом, наблюдая за разговором Гамлета с королевой-матерью¹⁹.

Вот каким образом я предлагаю понимать опыт от второго лица. Такое описание наглядно показывает его отличие от опыта от первого лица. В последнем я прямо и непосредственно осознаю личность как таковую, но эта личность только моя, это только я сама/сам. Ясно также, что опыт от второго лица резко отличается от опыта от третьего лица. Дело в том, что в последнем случае мы знаем о состояниях другого человека не на основе осознания его именно как личности. Таким образом, опыт от второго лица сущностно отличается от опыта и в первом, и в третьем лице, поскольку, в отличие от последних, для него необходимо, чтобы мы вступали в сознательное и непосредственное общение с другой личностью, которая так или иначе предстает, открывается перед нами именно как сознательная личность²⁰.

Едва ли мы сегодня в состоянии дать полное и ясное представление о том виде знания, которое не относится к сфере знания-*что*, или даже о знании другой личности, непосредственно обеспечиваемом системой зеркальных нейронов. Но предложить хоть какое-то описание последнего вида знания нам все же следует. На мой взгляд, его невозможно адекватно понять в качестве разновидностей знания от первого или от третьего лица. Ближе всего к сути дела здесь будет описание в терминах опыта от второго лица. Хотя несомненно, что системы зеркальных нейронов тоже участвуют в формировании знания, так или иначе характерного для обладания опытом от второго лица²¹, все же главным, парадигматическим видом опыта, в котором приобретаются знания о других личностях, обеспечиваемые активностью системы зеркальных нейронов, является опыт общения от второго лица.

Дело представляется так, что система зеркальных нейронов сформировалась, чтобы обеспечивать возможность опыта от второго лица и тем самым знание о других личностях, в этом опыте возникающее.

Отчет об опыте от второго лица

Уделив достаточно внимания прояснению понятия об опыте от второго лица, я бы хотела теперь рассмотреть способы, какими знания о других личностях, приобретаемые в таком опыте, могли бы быть сообщены третьему лицу, которое само не участвовало в межличностной коммуникации, где этот опыт переживался. Имеет смысл ввести краткое обозначение для способа передачи-изложения опыта от второго лица, посредством которого третьи лица могли бы соучаствовать в данном опыте. Поэтому назовем такое изложение термином «отчет об опыте от второго лица» просто по аналогии с общепринятыми терминами «отчет/сообщение об опыте от первого... (от третьего) лица»²². Он сам по себе не является опытом от второго лица, но он служит сообщением, изложением такого опыта для передачи кому-то другому.

Но зачем вообще предполагать существование такой вещи, как отчет об опыте от второго лица? Чем он будет отличаться от отчетов об опыте первого или третьего лица? В отчете от перво-

го лица я сообщаю о каких-то своих собственных переживаниях. В отчете от третьего лица сообщается о каких-то признаках или условиях поведения кого-то другого. Что же остается на долю отчета об опыте от второго лица? Почему он не окажется просто еще одним отчетом от первого лица: ведь я сообщаю о состояниях своего сознания, возникающих при общении со вторым лицом²³. Или еще одним отчетом от третьего лица: ведь я сообщаю нечто о другом человеке, которого наблюдаю со стороны в процессе нашего межличностного взаимодействия в форме опыта от второго лица? Почему опыт от второго лица не может быть адекватно представлен обычной изыскательной прозой²⁴, объясняющим изложением, где сочетаются и перемежаются элементы опыта от первого и третьего лица?

Если все, что познается в рамках опыта от второго лица, может быть выражено наблюдателем в языке знания-*что* как относительно себя самого, так и того другого лица, с которым вступает в общение, тогда, бесспорно, опыт от второго лица может быть схвачен и передан средствами, которыми производится отчет от первого и третьего лица, и никакого места для чего-то, что можно было бы рассматривать как специфический отчет от второго лица, вообще не остается. Но последовательно суммируемые признаки знания о других личностях, которые я привела, представляются мне вполне достаточным основанием для того, чтобы признать специфический, особый характер такого знания. Опыт от второго лица не сводим без остатка и искажения ни к опыту от первого, ни к опыту от третьего лица, и поэтому его нельзя уловить и адекватно передать соответствующими отчетами.

Кому-то такой вывод может показаться равносильным утверждению, что коль скоро все обстоит таким вот образом, то отчет об опыте от второго лица вообще невозможен. Если знание о другой личности трудно или невозможно выразить в языке знания-*что*, то как вообще может быть дан какой-либо отчет о нем? Если знание о других личностях обеспечивается системой зеркальных нейронов, тогда, по-видимому, им нельзя поделиться ни с кем, кто не соучаствовал в данном случае опыта от второго лица.

С одной стороны, такое мнение справедливо. В ключе объяснительной прозы опыт от второго лица адекватно передать невозможно. Но это еще не значит, что отчет о нем невозможен

вообще. Хотя мы и не в состоянии отчетливо артикулировать и выразить знание о таком опыте в языке знания-*что*, все же можем кое-что сделать, чтобы пред-ставить или вос-произвести (represent) этот опыт как таковой таким образом, чтобы в нем могли соучаствовать и другие люди, этого опыта непосредственно не переживавшие²⁵.

Вообще говоря, это мы и делаем, когда рассказываем сюжетные истории²⁶. Истории и сказания содержат множество элементов реального или воображаемого опыта от второго лица и делают его доступным для приобщения широкого круга слушателей или читателей²⁷. Достигается это тем, что повествование делает возможным в той или иной степени²⁸ для внимающего ему слушателя переживать рассказываемое в модусе «а если бы я был на его месте?», то есть представлять себя в роли очевидца, вовлеченного в реальный опыт межличностного взаимодействия от второго лица, о котором идет речь в рассказе²⁹. Иначе говоря, сюжетный рассказ дает внимающему ему лицу почувствовать, что он/она переживали бы, если бы оказались в ситуации непосредственного личностного контакта с персонажами, которые общались как сознающие друг друга личности, без того только, чтобы на деле оказаться участниками разыгрываемой в рассказе ситуации. Пред-ставление (representing) опыта от второго лица в повествуемой истории конституирует, таким образом, искомый отчет от второго лица. Такое сообщение не теряет или, во всяком случае, теряет не полностью специфический характер опыта от второго лица.

Мысль, которую я стараюсь донести, можно изложить и по-другому: обратим внимание на то, что, собственно, мы теряем, когда пытаемся редуцировать сюжетный нарратив к объясняющей (то есть не-нарративной) прозе? Если мы дистиллируем повествование до не-нарративных пропозиций, в которых всякое знание предстает в виде знания-*что*³⁰, мы утрачиваем то специфическое знание, которое и образует саму характерную ткань рассказа просто потому, что средствами одной только изъяснительно-объясняющей прозы невозможно передать даже подобия опыта от второго лица³¹. Подлинное сюжетное повествование, история не могут быть уловлены или переданы набором не-нарративных пропозиций, предназначенных для суммирующего резюме; прозаическое резюме не в состоянии заменить литературное произведение как таковое.

Почему дело обстоит именно так? Почему знание, поддерживаемое системой зеркальных нейронов в опыте от второго лица, должно быть так или иначе доступно также и передаче посредством историй?

Здесь полезно вспомнить про нейронные системы, обеспечивающие чувственное восприятие. В частности, последние исследования в области визуального восприятия прояснили, что происходит, когда наблюдатель видит сложный объект, совершающий пространственное вращение. Изучение визуального воображения показало, что те области визуальной нейросистемы, которые задействованы при наблюдении вращающегося объекта, являются также частью нейросистемы, которая активизируется, когда человек мысленно представляет себе вращение воображаемого объекта³². Теперь стало ясно, что одна и та же визуальная нейросистема используется как для визуального обследования объектов в физической реальности, так и для формирования ментальных образов этих объектов и мысленного манипулирования ими в воображении.

Ничто не мешает нам предположить, что и система зеркальных нейронов, которая поддерживает знание о других личностях, также может использоваться по двойному назначению подобным же образом, обеспечивая извлечение опыта от второго лица как в реальной жизни, так и мысленно, в воображении. Если это допущение справедливо, то, по-видимому, когда мы увлечены художественным вымыслом, мы тоже активизируем систему зеркальных нейронов, только в этом случае альтернативным способом – точно так же, как визуальная нейросистема задействуется альтернативным способом, когда мы мысленно представляем себе вращение воображаемого объекта. Если система зеркальных нейронов подобна в этом отношении перцептивной системе, тогда одна и та же система, действие которой объясняет наше знание о других личностях в опыте от второго лица, способна объяснить также и извлечение нами опыта о других личностях посредством художественно-литературного вымысла.

Я не утверждаю, что система зеркальных нейронов, используемая в восприятии литературного произведения, дает нам реальный опыт от второго лица. Нет, не дает, как не дает воображаемое восприятие вращения воображаемого объекта реального визуального ознакомления с реальными физическими объектами.

Я утверждаю только, что когда художественная литература выполняет функцию отчета об опыте от второго лица и мы извлекаем с ее помощью некоторые знания о других людях, то одно из возможных объяснений, почему все обстоит именно так, – это то, что система зеркальных нейронов может работать указанным альтернативным способом, позволяя нам понимать художественную литературу.

Заключение

Итак, люди в реальной жизни располагают широким спектром познавательных форм, которые невозможно как-либо адекватно переформулировать в модусе знания-*что*. Одной из важных познавательных форм в этом ряду является знание о других личностях. У здорового, нормально развитого человека основой такого знания служит система зеркальных нейронов, позволяющая одной личности познавать поступки, намерения и эмоциональные состояния другой личности непосредственно интуитивным образом, в чем-то аналогичным чувственному восприятию. Подобные знания о других личностях обретаются прежде всего в опыте от второго лица. И хотя знание, извлекаемое при этом, несводимо к форме знания-*что*, оно может стать доступным для других людей, которые в этом опыте непосредственно не участвовали, посредством литературного повествования того или иного рода, представляющего или вос-производящего (re-presents) данный опыт. Литературное повествование выступает, таким образом, в роли отчета об опыте от второго лица.

Опыт от второго лица и литературное повествование играют, тем самым, ту роль в познании других личностей, аналогом которой выступают постулаты и аргументы в модусе познания-*что*. Опыт сопереживания и литературное повествование, с одной стороны, и аргументы и постулаты, с другой – суть средства и способы, каким приобретаются и передаются знания, хотя сами способы и средства извлечения и трансляции знания здесь различны.

Два этих типа знания – знание-*что* и знание других личностей – очевидно, не противостоят друг другу. Скорее, как это показывает изучение аутизма, оба они необходимы для адекватного понимания той реальности, в которой все мы живем.

И поэтому так важно для нас понимать и воспринимать все-речь то обстоятельство, что, как ни ценны и насущны для нас научные знания, добываемые в рамках академических дисциплин и нацеленные на знание-*что*, такие знания не исчерпывают всей сферы того, что для нас важно и нужно. По сути дела, если правы мировые монотеистические религии, полагая последним основанием всей реальности Бога, как некое существо с разумом и волей, то науки, чей главный интерес сосредоточен исключительно на знании-*что*, не будут в состоянии дать нам знание о полноте всего сущего, подлежащего познанию, даже в области фундаментальных аспектов нашей Вселенной. Если мировые монотеистические религии правы, тогда даже в понимании того, что же лежит в последних основаниях реальности, нам потребуются не только физика и космология, но также и не-пропозициональное знание других личностей – знание, которое не могут предоставить нам науки.

Примечания

- ¹ Ramachandran V.S., Oberman L.M. Broken Mirrors: A Theory of Autism // Scientific American. November 2006. P. 64.
- ² См., например, сборник статей: Eilan N., Hoerl Ch., McCormack T., Roessler J. Joint Attention: Communication and Other Minds. Oxford, 2005.
- ³ О попытках философского прояснения природы «ментального считывания» см.: Nichols Sh. and Stich St. Mindreading: An Integrated Account of Pretence, Self-Awareness, and Understanding Other Minds. Oxford, 2003.
- ⁴ См.: Moore D., Hobson P., Lee A. Components of Person Perception: An Investigation With Autistic, Non-autistic Retarded and Typically Developing Children and Adolescents // British J. of Developmental Psychology. 15. 1997. P. 401–423.
- ⁵ Hobson P. The Cradle of Thought. Oxford, 2004. P. 243.
- ⁶ Система зеркальных нейронов отвечает за распознавание другой личности именно **как личности, но, по-видимому, средствами только одной этой системы** как таковой личностное узнавание не достигается и не объясняется, как это показывает осмысление последних исследований в данной области.
- ⁷ Rizzolatti G., Fogassi L., Gallese V. Mirrors in the Mind // Scientific American. November 2006. P. 54.
- ⁸ Rizzolatti et al. 2006. P. 56, 58.
- ⁹ Kacboni M., Molnar-Szakacs I., Gallese V., Bucciono G., Mazziotta J.C., Rizzolatti G. Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System // PLoS Biology. 3. 2005. P. 1, 4, 5.
- ¹⁰ Rizzolatti et al. 2006. P. 60.

- ¹¹ Эти результаты, полученные в психологии и нейробиологии, должны побудить нас внимательнее поразмышлять над знанием, которое не является знанием-*что*. Подобно вещам, которые считаются объектами знания-по-ознакомлению, для францисканцев такими объектами знания могут выступать даже неодушевленные вещи. Так, например, ребенок воспринимает мячик как мячик еще до того, как он будет в состоянии знать, что вот *эта вещь* есть мячик. Точно так же и для нормально развитых взрослых индивидов сохраняется различие в знании некоторой вещи как вещи со свойствами определенного рода и знанием того, *что эта вот* вещь и есть вещь с этими вот свойствами. Человек, страдающий визуальной агнозией, может не знать, что делать вот с этой перчаткой именно как с перчаткой, но он может по-прежнему сохранять способность узнавать, *что эта вот* вещь – перчатка, поскольку, например, об этом сказал ему его лечащий врач (см.: *Sacks O. The Man Who Mistook His Wife for a Hat. N. Y., 1985. Содержательный обзор современных нейробиологических исследований агнозии см. в кн.: Farah M.J. Visual Agnosia. Cambridge, 1990*). По сути дела, все выглядит так, как если бы знание, отличное от знания-*что*, должно быть первичным, исходным. Без какого-либо непосредственного знания вещей как таковых едва ли возможно понять, как вообще кто-то может обладать знанием-*что* относительно чего-либо как того или иного, как имеющего те или иные свойства и состоящего в тех или иных отношениях с еще чем-то иным. Фома Аквинский зафиксировал этот тезис утверждением, что первичным актом интеллекта является знание «чтойности» вещи, то есть знание некой вещи как самой этой вещи; с его точки зрения, подобный род знания первичен и предшествует интеллектуальному познанию, выразимому в пропозициональной форме (подробнее см. главу о механизмах познания в моей книге: *Aquinas. L., 2003*). Данный тезис францисканской теории познания, конечно, еще более проблематичен и спорен, нежели наши рассуждения о статусе знания о других личностях, и здесь не место представлять его в развернутом виде.
- ¹² *Gallese et al. 2004. P. 396.*
- ¹³ *Ibid. P. 396.*
- ¹⁴ *Darwall S. Fichte and the Second-Person Standpoint // Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus 3 (2005). S. 91–113; and The Second-person Standpoint: Morality, Respect and Accountability. Cambridge, 2006.*
- ¹⁵ В данной статье я провожу различие не только между модусами опыта от первого, второго и третьего лица, но и между соответствующими им точками зрения и отчетами-описаниями. Здесь я не могу предложить строгих и точных дефиниций для каждого из указанных понятий, но в предварительной и схематичной форме имею в виду следующее. Опыт от первого лица – это опыт, который я переживаю относительно себя самой/самого с той или иной степенью сознательного самовосприятия. Точка зрения от первого лица – это моя рефлексия или наблюдение над моим реальным или воображаемым опытом от первого лица как таковым, в отличие, скажем, от того, как его рассматривает или воспринимает нейробиолог или какое-либо еще третье лицо. А отчет от первого лица – это мое сообщение кому-то другому о моих рефлексиях и наблюдениях

над моими же реальными или воображаемыми переживаниями именно как об опыте от первого лица. Так, мое желание выпить чашечку кофе, при том, что я в нормальном психологическом и когнитивном состоянии, – это опыт от первого лица. Я хочу кофе, и это желание мною осознается. Мое сознательное желание, интроспективное и рефлектирующее наблюдение над ним – это точка зрения от первого лица. Я могу быть в сознании и без того, чтобы рефлектировать или наблюдать за собой, например, когда веду машину и мое сознательное внимание сосредоточено на дороге пополам с новостями по радио, а вовсе не на самих моих визуальных и слуховых сознательных восприятиях. А изъясление моего желания выпить кофе третьему лицу будет отчетом об опыте от первого лица. В общих чертах нечто подобное аналогично относится и к различиям опыта, точек зрения и отчетов от второго и третьего лица.

- 16 Поскольку сознание и сознательные состояния бывают разных степеней ясности и отчетливости, в данном пункте имеется некоторая неопределенность. Я исключаю только такие состояния, при которых индивид лишен той меры сознательности, которая позволяла бы ему вообще проявлять себя в качестве личности. Сонливость, например, не исключается. Зато исключаются многие состояния наркотического опьянения, например, так называемый «поверхностный наркоз». Имеются также и состояния с неопределенным статусом. Я склонна считать, например, что мать имеет опыт от второго лица относительно своего новорожденного младенца, а вот далеко зашедшая болезнь Альцгеймера опыт от второго лица для больного исключает. Правда, в этих спорных и требующих тщательного анализа случаях интуиция, возможно, меня подводит. Я благодарна Кэтлин Бреннан за привлечение моего внимания к этим областям человеческого опыта, которые необходимо включить в круг исследований, о которых здесь идет речь.
- 17 Специальные научные описания в работах, которые цитировались мною, того, как функционирует система зеркальных нейронов, показали, что первично и исходно она связана с визуальной перцептивной системой. Тем не менее, зеркальная система должна быть связана взаимодействием и с другими модальностями чувственного восприятия. Не будь этого, все слепорожденные дети становились бы аутистами. И хотя среди них встречается немало таких, которые страдают аутизм-подобными расстройствами, все же очень многие слепорожденные дети аутистами не становятся (см. об этом: *Brown R., Hobson P. Lee A. Are there 'Autistic-like' Features in Congenitally Blind Children? // J. of Child Psychology and Psychiatry. 1997. 38*). Поскольку нарушения в зеркальной нейросистеме сегодня считаются причиной аутизма, то получается, что она может исправно функционировать и при слепоте. Поскольку, далее, письменная речь может быть заменена озвучиванием на слух теми, кто умеет читать, то, вероятно, опыт от второго лица, поддерживаемый письменной коммуникацией, также обеспечивается зеркальной нейросистемой.
- 18 Хотя Моника и не воспринимает Натана чувственно-непосредственно при общении с ним посредством электронной почты (она его не видит, не слышит, не может дотронуться и т. п.), все же контакт на основе электронной почты нельзя исключить из сферы опыта от второго лица при том, однако, условии,

что на контакт с Моникой выходит именно настоящий Натан, а не некий аноним от лица Натана. В последнем случае нельзя говорить, что Моника имеет опыт общения с Натаном от второго лица. Здесь, однако, тоже далеко не все ясно и однозначно. Если Монике направляет электронные послания все же настоящий Натан, но при этом он систематически обманывает ее во всем, что касается его лично, то в этом случае весьма затруднительно определить, имеет ли место для Моники опыт от второго лица относительно этого «настоящего Натана». Благодарю Джона Кавано за привлечение моего внимания к трудностям подобного рода.

- 19 Я также признательна Джону Кавано и Адаму Петерсону за то, что они помогли мне и здесь усмотреть сложные и тонкие аспекты проблемы. Допустим, что Натан, отослав Монике электронное сообщение, вдруг скоропостижно скончался еще до того, как Моника успела прочитать его письмо. Стало быть, на момент прочтения Моникой письма он уже не обладает сознанием. Можно ли в этом случае рассматривать их коммуникацию как опыт Моники от второго лица относительно Натана? И если можно, то не нарушается ли тем самым мое третье условие возможности опыта от второго лица? Я склонна считать, что Моника *имеет* в этом случае опыт от второго лица и что третье условие при этом не нарушается. Пример с электронной почтой показывает вполне ясно, что можно говорить о представленности сознательной личности Натана другой личности, Монике, с некоторой временной отсрочкой или задержкой. Ведь Натан, с которым общается таким образом Моника, это все же живой и сознательный Натан, а не та бессознательная инстанция, которая имеется на момент получения послания от Натана. Третье условие в этом примере не нарушено.
- 20 Я готовлю работу, в которой подробно покажу, что опыт от второго лица имеет место в ситуации, когда одно лицо способно обратить внимание на что-то одновременно с другим лицом; это условие необходимое, но недостаточное для возникновения взаимно направленного внимания.
- 21 Аннета Баер заметила мне, что человек способен до некоторой, впрочем, весьма ограниченной степени «считывать» ментальные состояния другого человека, когда тот спит. Но опыт восприятия другого при этом не будет опытом от второго лица в моем понимании и описании. Может оказаться и так, что система зеркальных нейронов позволяет нам переживать квази-личностный опыт относительно вещей, которые личностями заведомо не являются, как, например, личностное отношение у кого-нибудь к роботу или даже к архитектурному сооружению. В моем понимании все это не может рассматриваться как опыт от второго лица. Таким образом, существует широкий спектр видов опыта относительно личностей и квази-личностных вещей, которые обеспечиваются системой зеркальных нейронов, в том числе и способность к «считыванию» ментальных состояний, где опыт от второго лица составляет лишь одну разновидность этого спектра. Если это и так, то указанный опыт все же остается тем базисом, на основе которого могут быть поняты все остальные элементы данного спектра. Благодарю Алана Месгрейва за совет обязательно сделать данное замечание.

- 22 Проводимое мною различие между опытом, точками зрения и отчетами от первого, второго и третьего лица отнюдь не предполагает между ними такого несомнимого противостояния, что субъект, занявших одну из этих позиций относительно чего бы то ни было, тем самым уже исключает для себя возможность занять любую другую из оставшихся. Так, например, человек, от первого лица переживающий какие-то свои собственные верования и желания, может при этом рассматривать их и с позиций от третьего лица, скажем, с позиций нейробиолога. Возможно также и совмещать перспективы от первого, второго и третьего лица в интерактивном режиме. Например, я могу рассказать вам о своем интроспективном опыте относительно услышанной музыки; таким образом, вы получите опыт от второго лица относительного моего восприятия музыки от первого лица. Или я могу рефлексивно отслеживать мой собственный опыт от второго лица относительно ваших слов, включающий самоотчет о том, что же я на самом деле почувствовал, услышав от вас именно это. Тем самым я займу точку зрения от первого лица относительно своего опыта от второго лица. Верующие люди могут отнести к своей вере от первого лица таким образом, что их точка зрения от первого лица будет включать рефлексию над тем, что они воспринимают как свой опыт от второго лица, так или иначе связывающий их общением с личностью Бога. Я признательна Алвину Плантинге за совет специально обратить внимание на этот аспект проблемы.
- 23 В этом пункте я не противоречу своему же пониманию отчета от первого лица, приведенному выше. Дело в том, что, поскольку речь тут идет о моих состояниях сознания, это могут быть состояния сознания, приобретенные мной при галлюцинаторном восприятии другого человека, когда никого на самом деле поблизости не было. Так что опыт, изложенный в этом отчете от первого лица, мог бы быть, полученным мною от самого/самой себя.
- 24 В данной статье я понимаю под изъяснительной (или пропозициональной) прозой такое изложение, которое не относится к повествовательному роду и не образует повествования, организованного по законам какого-либо другого литературного жанра, например, поэзии, где присутствует элемент повествования. Я описываю под этим термином такие формы отчета/сообщения, которые формулируются в языке знания, что нечто обстоит таким образом, как это представлено в изъяснительной прозе. То есть данный термин используется мною как термин искусства, за неимением лучшего.
- 25 В этом отношении опыт от второго лица отличается от опыта от первого лица, переживаемого нами при чувственном восприятии. У меня нет никакой возможности рассказать слепорожденному человеку, **что** именно я знаю, когда знаю, что значит видеть, скажем, красный цвет.
- 26 Я отнюдь не утверждаю, что единственной или хотя бы даже главной функцией нарратива в том или ином жанре является передача реального или воображаемого опыта от второго лица. Я настаиваю только, что в нарративе теряется гораздо меньше специфического содержания опыта от второго лица, чем при передаче его от третьего лица, при прочих равных условиях.

- 27 Мне могут возразить в этом пункте, что любая информация, впитанная и передаваемая сюжетной историей, может быть передана также и средствами изъясняющего изложения. У меня нет убедительных контраргументов против данной претензии, причем именно по той причине, которую я настоятельно подчеркиваю, а именно, что мы не можем дать изъяснительного описания того, что же *еще* содержится в истории. Однако я считаю, что упомянутое возражение ложно. Обратитесь, например, к недавно опубликованной блестяще написанной биографии Сэмуэля Джонса (*DeMaria R. The Life of Samuel Johnson: A Critical Biography. Oxford, 1993*) и сравните ее со скучными фактуальными описаниями-изложениями биографии того же лица Босвеллом (*Boswell. Life of Johnson*), чтобы почувствовать разницу и одновременно суть дела, о которой здесь идет речь. В первом случае мы узнаем о Джонсоне нечто несравненно более важное и глубокое, чего биографические отчеты второго рода дать не способны.
- 28 Степень этого зависит отнюдь не только от уровня художественных достоинств повествования, но также и от душевной чуткости, вкуса и остроты ума читателя/слушателя.
- 29 Впервые эта идея была выдвинута мною в статье: *Second Person Accounts and the Problem of Evil // Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 46 / Ed. T.Koistinen T.Lehtonen. Helsinki, 2000. P. 88–113*; перепечатана в кн.: *Faith and Narrative / K.Yandell. Oxford, 2001. P. 86–103*. (В развернутой форме данная идея впервые изложена в моей работе: *Stob lectures // Seeking Understanding: The Stob Lectures 1986–1998. Grand Rapids, MI: 2001. P. 497–529*). См. также: *Walton K. Spelunking, Simulation, and Slime: On Being Moved by Fiction // Emotion and the Arts / Ed. M.Jhorte S.Laver. N.Y., 1997*. Интересное обсуждение позиции Уолтона и его единомышленников по поводу природы подражания см. в работе: *Goldman A. Imagination and Simulation in Audience Responses to Fiction / Ed. S.Nichols. The Architecture of the Imagination: New Essays on Pretence, Possibility, and Fiction. Oxford, 2006. P. 41–56*.
- 30 Мне могут возразить, что мы превращаем сюжетную повествовательную историю в пропозициональную изъяснительную прозу уже тем, что предваряем рассказ фразой типа: «В этой истории истинно сообщается, что...», – а затем дополняем эту фразу конъюнкцией, составленной из всех предложений данной истории. Однако данное уродливо раздутое предложение не станет фрагментом изъяснительной прозы, поскольку все же будет включать в себя упомянутую сюжетную историю. А кроме того, в любом случае неверно полагать, что все знание, содержащееся в данной истории, станет переводимо при подобной операции на язык пропозиций знания-*что*. История окажется встроенной в пропозицию-*что*, но то специфическое, уникальное по характеру знание, содержащееся в сюжетной истории, о котором и говорит францисканская теория познания, сможет быть передано только всей историей как таковой.
- 31 Я не могу, разумеется, точнее определить, чем по существу является такое знание, ведь это означало бы дать его перевод на язык знания-*что*.
- 32 См., например: *Kosslyn S. Image and Brain: The Resolution of the Imagery Debate. Cambridge (Mass.), 1994*.

Происхождение и природа человека: митохондриальная Ева и у-хромосомный Адам

1. Введение

На протяжении истории природу человека определяли по-разному. Традиционно ее связывали с происхождением человека. Например, по иудео-христианскому Писанию, люди – это создания, сделанные из земли, но по образу Божию. Таким образом, природа человека была определена в терминах как естественного, так и сверхъестественного. Такой способ её определения был общепринятым в западной цивилизации вплоть до середины девятнадцатого столетия, когда Чарлз Дарвин предложил механизм – и научное сообщество в конце концов с ним согласилось – объяснения эволюции видов. Этот механизм предполагает происхождение видов путем изменений (генетических) и естественного отбора. С тех пор научное представление о человеке как о результате действия исключительно естественных сил определило наше представление о человеческой природе. Часто эти два представления о человеке – иудео-христианское и научное – считаются несовместимыми. Предпринималось множество попыток примирить два этих представления, однако недавние научные исследования митохондриальной Евы (мтЕ) и Y-хромосомного Адама (Y-хА) открывают новые пути к достижению согласия в этом вопросе. Цель этой статьи – исследовать возможности совместимости этих двух очевидно несхожих представлений о человеке. В этой статье я начну с иудео-христианского представления о человеке и затем рассмотрю научное представление, особенно с точки зрения мтЕ и Y-хА. Я закончу обсуждением возможных путей примирения между этими двумя представлениями о человеке.

2. Иудео-христианское представление о человеке

В иудео-христианском Писании есть два разных рассказа о возникновении человеческого рода. В первом из них Бог говорит: «Сотворим человека по образу нашему [и] по подобию нашему...» (Быт 1:26). И так Бог создал людей: и мужчину, и женщину – по Своему образу и подобию. Во втором рассказе Бог создает мужчину из земли: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт 2:7). Затем, позднее, Бог создает женщину из ребра мужчины: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену» (Быт 2:21–22). В этих двух рассказах мы читаем об истоках человеческого рода, которыми объясняют человеческую природу. Мужчина происходит от Бога и от земли. Человеческая природа, таким образом, определяется в терминах божественного образа и подобия, при этом Бог и женщина тесно связаны между собой родственными узами, кроме того, существует связь с землей, из которой мужчина сформирован телесно; женщина при этом по плоти происходит от мужчины, и они тесно связаны между собой родством.

Иудео-христианская традиция трактует природу человека на основании его происхождения как одновременно естественную и сверхъестественную. С одной стороны, моделью для человека служил божественный образ, тогда как, с другой – человек создан из земли. В первом повествовании о сотворении человека подчеркивается его божественный образ как сверхъестественный, а во второй его происхождение из земли, как естественное. Намерение тех, кто писал Книгу Бытия, состоит в том, чтобы определять человека не только в общем контексте творения – через Того, Кто является Творцом, но и в частном контексте самого сотворенного мира. Человек по природе – существо одновременно небесное, или духовное, и земное, или материальное. В самой сердцевине того, что означает быть человеком, – сочетание богоподобия и животного начала, участие в божественном замысле и зависимость от него. При этом возникает сущностное напряжение между нашим участием в Божьей жизни и обреченностью на телесную смерть: мы одновременно смертны и бессмертны, тленны и нетленны и пото-

му полностью зависим от Бога. Это напряжение лежит в основании парадоксальной природы того, что означает быть человеком, и человеческого экзистенциального Angst. И некоторые попытки разрешить этот парадокс, как, например, строительство Вавилонской башни, ведут к нарушению поведения – то есть к желанию быть единственным творцом и нежеланию быть воплощенным творением. Наука в большой степени пытается узаконить такое поведение, но в этом нет необходимости.

3. Научное представление о человеке

Основополагающей предпосылкой современной естественной науки является натурализм, который утверждает, что все явления – это результат естественных событий и действий и могут быть с их помощью объяснены. Научное представление о человеке, исходящее из этого допущения, в самой основе своей натуралистично и, конечно, не нуждается в обращении к сверхъестественному или паранормальному. Несомненно, дарвиновская теория эволюции предоставляет возможность объяснения происхождения человека в естественных терминах, без обращения к божественному создателю *per se*. Учитывая, что происхождение человека может быть объяснено естественным образом, утверждается, что и природа человека не только может быть адекватно описана в натуралистических терминах, но и что она может быть ими полностью объяснена. Основных научных способов изучения происхождения человека два: исследование древних останков и ДНК. Недавние работы, посвященные изучению митохондриальной ДНК (мДНК) и Y-хромосомы, привели к появлению предположения об общих предках человечества. В оставшейся части этого раздела эти работы рассматриваются с точки зрения истолкования происхождения и природы человека.

3.1 Митохондриальная Ева

Прежде чем исследовать природу мтЕ, рассмотрим сначала природу митохондрий. Митохондрии – это органеллы клеток, которые часто называют «клеточной электростанцией». Называют

их так потому, что они принимают участие в расщеплении сахаров, протекающем с высвобождением энергии, которая затем хранится в энергосодержащих молекулах. Эти молекулы далее расходуются, чтобы обеспечить энергией жизнедеятельность клетки. Самое интересное в этих органеллах то, что они напоминают бактерии. Например, их покрывает клеточная стенка, которая есть и у бактерий. Учитывая это сходство с бактериями, митохондрий рассценивают как симбионтов, которые встроились в эукариот в процессе эволюции. Но самое интересное относительно этих органелл, особенно для изучения происхождения человека, – это тот факт, что они содержат кольцевидный фрагмент ДНК, который составляет их геном – точно также, как у бактерий. Наконец, митохондрии передаются по наследству исключительно от женской яйцеклетки, а не от сперматозоида. В сперматозоиде митохондрии служат только как источник энергии для его жгутика и разрушаются в женской яйцеклетке в процессе оплодотворения. Зная, что митохондрия содержит ДНК, которая передается почти исключительно от женщины, можно определить происхождение человека по материнской линии, к чему мы сейчас и переходим.

Анализ митохондриальной ДНК у группы женщин из разных стран, впервые проведенный Аланом Вильсоном и его коллегами в Калифорнийском Университете Беркли, показал, что на основании различий в мДНК и показаний молекулярных часов (скорости мутаций в мДНК) можно представить себе наиболее близкую нам по времени общую прародительницу по материнской линии. Предполагаемая общая прародительница жила приблизительно 150000 лет назад на северо-западе Африки. Эту предполагаемую прародительницу назвали, к неудовольствию многих ученых, по имени библейской Евы. К сожалению, такое именование вызвало некоторое недопонимание, когда это исследование стало доступным общественности. Во-первых, мтЕ – это не одно лицо, от которого пошло заселение земли. Скорее, это просто женщина, от которой происходят все существующие ныне женщины. Однако существует несколько проблем. Хотя в настоящее время существует согласие по поводу того, что у человечества имеется единый предок, нельзя полностью исключить и наличие нескольких предков. Более того, в первичном исследовании Вильсона и его коллег изучались образцы, взятые только у 147 женщин. Насколько хорошо такая малая группа

отражает происхождение по материнской линии миллиардов женщин, живущих сегодня, неизвестно, и при изучении большей группы могут быть получены другие результаты. Во-вторых, мДНК – это только один из показателей для определения происхождения человека. Другие показатели, как, например, определенные регионы ядерных хромосом, могут дать лучшую картину. Более того, изучение мДНК не проливает свет на эволюцию ядерного генома, который содержит больше информации о происхождении человека, особенно в связи с другими человекообразными. Наконец, анализ мДНК выявляет только общего предка женщин по материнской линии, а не безусловного общего прародителя всего человечества.

3.2 Y-хромосомный Адам

Прежде чем изучать происхождение и природу Y-хА, обсудим природу Y-х. Человеческий геном состоит из 23 пар гомологичных хромосом, находящихся в клеточном ядре, из которых 22 пары называются соматическими хромосомами и 1 пара – половыми. При зачатии одна из хромосом каждой пары происходит от женщины, другая – от мужчины. Половые хромосомы у человека, как и у многих, но не у всех животных, – это X-хромосома (X-х) и Y-х; пол определяется следующим образом: у женщины в клетках 2 X-х, а у мужчин – одна X-х и одна Y-х. Таким образом, Y-х есть только у мужчин. Более того, во время мейоза – процесса, при котором образуются половые клетки и количество хромосом в клетке уменьшается, – в половой клетке содержится только одна хромосома из каждой пары – и гомологичные соматические, и X-хромосомы обмениваются хромосомным материалом в процессе, который называется рекомбинацией. Y-х не подвергается рекомбинации с X-х, поскольку между ними очень мало или вовсе нет сходства. Таким образом, любые мутации, происходящие в Y-х, не исчезают в результате рекомбинации, и их можно изучать для поиска наиболее близкого нам по времени общего предка по отцовской линии.

Анализ Y-х у группы мужчин из разных стран показал, что на основании различий в ДНК и показаний молекулярных часов (скорости мутаций в ДНК Y-хромосомы) можно представить себе наиболее близкого нам по времени общего предка по отцовской линии. Предполагаемый общий предок жил приблизительно

60000 лет назад в северо-западной Африке. Этого предполагаемого предка назвали, в соответствии с прежде названной Евой и вновь к неудовольствию многих ученых, по имени библейского Адама. К сожалению, как и в случае с Евой, такое именование вызвало некоторое недопонимание, когда результаты исследования стали доступны общественности. Как и мтЕ, Y-xA – это не тот человек, с которого частично началось заселение земли. Скорее, он – лишь один человек в родословной ныне существующих мужчин. Как и при изучении мтЕ, существует несколько проблем. Например, в первоначальном исследовании Питера Андерхилла и его коллег из Стэндфордского университета участвовало только 817 мужчин. Хотя это исследование несомненно больше, чем исследование мтЕ, тем не менее остается неясным, насколько хорошо такая малая группа отражает происхождение по отцовской линии миллиардов мужчин, живущих сегодня, и изучение большей выборки может дать другие результаты. Кроме того, Y-x – это только один из показателей для определения происхождения человека, и есть лучшие. В третьих, мтЕ и Y-x жили не одновременно – их разделяет около 90000 лет. Наконец, как и для исследования мтЕ, анализ Y-x выявляет только общего предка мужчин по мужской линии, а не безусловного общего пародителя всего человечества.

4. Примирение двух представлений о человеке

Есть несколько путей взаимодействия иудео-христианского и научного представлений о человеке. Естественно, оба представления не нуждаются во взаимодействии и могут рассматриваться как два непересекающихся или непримиримых. К сожалению, при отсутствии взаимодействия, в том случае если эпистемические утверждения о происхождении и природе человека несовместимы друг с другом, возникает проблема: какое представление избрать, если мы хотим иметь логически связанное мировоззрение. Следует сказать тем не менее, что, если два представления все-таки взаимодействуют, они могут взаимодействовать как конфликтуя, так и дополняя друг друга. Традиционно, особенно с тех пор как Дарвин предложил механизм биологической эволюции, эти два представления считались соперничающими друг с другом. Победило – осо-

бенно с мирской точки зрения – научное, а иудео-христианское рассматривается только как миф, равноценный другим мифам о создании человека. С другой стороны, есть те, кто верит, что эти два представления не соперничают и не исключают, а дополняют друг друга и могут быть примирены, так что при этом представление о человеке станет богаче и полнее, чем в том случае, когда каждое берется по отдельности. Именно к возможностям такого взаимного дополнения мы сейчас и перейдем.

Один из способов примирить иудео-христианское и научное представление о человеке – отказаться от фундаментализма креационизма и сциентизма и воспользоваться принципом милосердия (ПМ) при обсуждении этих двух представлений. По Дональду Девидсону, ПМ предусматривает максимизирование значений слов и мыслей собеседника при интерпретации их таким образом, чтобы оптимизировать их согласие с нашими словами и мыслями. Часто ПМ требует, чтобы те, кто выдвигает соперничающие концепции изучения мира, анализировали метафизические основы, на которых это представление о мире основывается и в которых оно укоренено. Это особенно важно при изучении метафизических предпосылок этих двух мировоззрений. Для креационизма важной предпосылкой является концепция сверхъестественного, с точки зрения которой существуют сущности и процессы, которые не только превосходят естественные феномены, но и могут служить им причиной. Наука отвергает эту концепцию, поскольку одна из фундаментальных предпосылок науки состоит в утверждении, что все явления естественны как по происхождению, так и по природе и могут быть изучены и объяснены с этой точки зрения. Нет необходимости обращаться к сверхъестественным силам при объяснении каких-либо феноменов. Это разделение можно использовать, когда мы примиряем два представления о человеке, коль скоро мы отдельно оговариваем метафизические предпосылки. Например, пока ученые стремятся методологически ограничивать себя натурализмом, который предполагает исследование феноменов в естественных терминах, им по крайней мере доступна возможность интерпретации некоторых событий в терминах сверхъестественного вмешательства. Но если ученые являются сторонниками метафизического натурализма, который утверждает, что материальное – это все, что существует, то возможности для сверхъестественного вмешательства нет.

Однако для хорошей научной работы не обязательно требуется метафизический натурализм. На самом деле, можно воспользоваться принципом экономии для ограничения научных основ до методологического, а не до метафизического натурализма. Методологический натурализм в терминах Коллингвуда – это относительная исходная предпосылка. Относительные исходные предпосылки – это те предпосылки, которые могут служить основой и для постановки вопросов о мироустройстве, и для ответов на них. Например, измерительные приборы служат и для постановки вопросов об измеримом мире, например: «Какова длина средней бактерии?» – и для ответов на них: «Длина средней бактерии – 1 микрометр». Относительные предпосылки поэтому оправданы в зависимости от того, насколько хорошо они помогают нам понять мир, и могут быть оценены эмпирически. А вот абсолютные предпосылки такого оправдания не получают, но всегда принимаются за истину при задании вопросов о мироустройстве. Другими словами, просто принимается, что мир устроен так-то, и из этого делаются соответствующие выводы. Обе концепции: и сверхъестественных сил, и метафизический натурализм – это абсолютные предпосылки. Они больше основаны на «вере», чем на каких-либо надежных и внутренне согласованных средствах оценки и обоснования. Поэтому такие крайние позиции, как креационизм и сциентизм, основаны на двух несовместимых абсолютных предпосылках.

В соответствии со своими предпосылками и естественные науки, и иудео-христианская теология выдвигают важные эпистемические утверждения о происхождении и природе человека. Для ученых целью является исследование филогенетического родства человека с другими человекообразными. Таким образом, естественные науки стремятся реконструировать происхождение человека или на основе ископаемых останков человекообразных предков, или на основе генетических меток у ныне живущих потомков, предполагая, что существует естественная, материальная и механистическая связь между современным человечеством и человекообразными предками. Важно, что объяснение человеческой природы основано на представлении об этом естественном происхождении. Однако это представление не учитывает всей человеческой природы, взятой целиком, и оставляет свободное пространство для осмысления этих данных не-натуралистическим путем

или, по крайней мере, не исключает такого осмысления. Другими словами, человеческая природа не обязательно сводится лишь к физическому происхождению человека.

Иудео-христианские богословы, с другой стороны, исследуют божественное происхождение человека или связь человека с Богом. Их цель – надлежащим образом и точно интерпретировать эту связь, как о ней сказано в Писании, предполагая, что такая сверхъестественная или духовная связь существует. Так первое о сотворении человека говорит о связи между Богом и человеком, как с мужчиной, так и с женщиной. Более того, Бог благословил их и вступил с ними в завет. Вторая история о сотворении говорит не только о связи с Богом, но и о связи между мужчиной и женщиной, особенно в отношении установления брачного союза. Бог вступает в завет не только с мужчиной, хотя детали – особенно относительно того, что можно принимать в пищу, – несколько различаются, но и с женщиной. Таким образом, связь с мужчиной ограничивается не только божественным, но включает и телесное, и поэтому не все связи, в которые вступает человеческая природа, могут быть сведены к сверхъестественной.

Рассматривая мТЕ и У-хА, мы получаем научные свидетельства о происхождении человека, которые поддерживают представление о человеческой природе как о связанной с человекообразными предками. Это научное представление о человеке, если понимать его с точки зрения методологического, а не метафизического натуралистического подхода к происхождению и природе человека, оставляет такие возможности интерпретации данных, которые имеют большее или более полноценное значение, нежели просто натуралистическая интерпретация. Другими словами, научные и теологические эпистемические утверждения о происхождении человека могут быть объединены в полноценную, а не урезанную картину мира, чтобы охватить все величие человеческой природы. Для составления полноценной картины природы и происхождения человека необходимы и теория эволюции человека, и доктрина о его сотворении. Отклонение или пренебрежение одной или другой, как часто случается при следовании любой форме фундаментализма, – это искажение полноценного понятия о природе и происхождении человека. Естественно, между наукой и богословием часто возникают серьезные проблемы относительно и того и дру-

того, однако исследование метафизических основ этих дисциплин помогает определить проблемные участки и открыть возможности для примирения этих двух представлений о человеке. Например, помимо помощи в установлении нашего происхождения от человекообразных предков, исследования мтЕ, и Y-хА выявляют, что мы все связаны очень глубоким и основополагающим родством. Мы все братья и сестры и должны соответственно воспринимать друг друга, то есть со взаимным уважением и милосердием. Таким образом, научное представление скорее сотрудничает, чем соперничает с иудео-христианским представлением о человеке.

5. Заключение

В заключение, чтобы выйти за пределы полемической риторики, подпитывающей современные дебаты на стыке естественных наук и иудео-христианского богословия, необходимо сменить направление диалога между ними от эмпирических или логических суждений к включению в анализ их метафизических основ, в особенности с целью примирения представлений о человеке, которые кажутся взаимоисключающими, то есть мтЕ/Y-хА и библейских Евы/Адама. Для этого требуется намного более динамичное понимание взаимодействия между наукой и теологией. «Только динамическая связь между богословием и наукой, – говорил Иоанн Павел II, – может выявить те пределы, которые поддерживают целостность каждой дисциплины, чтобы богословие не занималось псевдонаукой, а наука не становилась бессознательным богословием». Однако такое динамическое взаимодействие должно быть основано на мудрости (*sapientia*), а не только на научном знании (*scientia*). Вместо форсирования взаимодействия между эпистемическими утверждениями ценой целостности и границ одной или обеих дисциплин, эти утверждения следует разумно сочетать или приводить к взаимодополнительности, чтобы формировать такую картину мира, которая учитывает его порядок и красоту, а не искажать её, выделяя в мире какую-то одну составляющую. Только так мы можем преодолеть границы того человека научного (*Homo sciens*), до которого мы «докатались», и стать тем *Homo sapiens*, которым нам назначено быть от сотворения.

Сведения об авторах

Дэвид Брэдишоу – Университет Кентукки, философский факультет

Вадим Валерьевич Васильев – МГУ, философский факультет

Диана Эдуардовна Гаспарян – Государственный университет «Высшая школа экономики», факультет философии

Хакоан Лау – Колумбийский университет, факультет психологии

Джеймс А. Маркум – Бэйлорский университет, философский факультет

Александр Р. Прусс – Бэйлорский университет, философский факультет

Элеонора Стамп – Университет Сент-Луиса, философский факультет

Ричард Суинберн – Оксфордский университет, философский факультет

Алексей Русланович Фокин – Учреждение РАН Институт философии, сектор философии религии

Свящ. Владимир Шмалий – Московская Духовная Академия

Владимир Кириллович Шохин – Учреждение РАН Институт философии, сектор философии религии

Научное издание

Наука и человеческая природа:
российская и западная перспектива

Материалы международной конференции

*Утверждено к печати Дирекцией
Института философии РАН*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 07.10.09.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 13,00. Уч.-изд. л. 11,25. Тираж 500 экз. Заказ № 037.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru