



ном балансе), где возможные формы разрешения находятся в свёрнутом виде, как потенциал творческой свободы, обладающий большим количеством возможных форм разрешения. Эта модель оперирует категорией возможности, а не реальности, причём структура такого противоречия «заряжена» на динамику, на активность посредством категорий возможности, вероятности, действительности, реальности (действительность, например, виртуальная, не всегда представляет реальность). Вероятность обозначает степень актуализации одной из степеней свободы, получающей (с долей вероятности в зависимости от условий, предпосылок) статус необходимости.

В итоге можно сделать следующие выводы: сознание можно определить в контексте категорий «возможность», «вероятность», «готовность» осознанного личностью потенциала культуры к реализации познавательного, аксиологического, методологического характера, а в контексте свободы – как её потенциальную проекцию на реализацию творческого замысла. Это сфера возможности, вероятности, но не действительности имеет материальную, субстратную основу, без которой

сознание невозможно, но в рамках которой природе сознания исследовать бессмысленно. Процесс реализации потенциала культуры как творческого замысла – это уже не сознание, а мышление – активность сознания, наполняющегося содержанием объекта или предмета исследования, на их содержание нацелен «фокус» сознания. Сферу возможности немислимо описать в понятиях, отражающих действительность, поэтому прибегают к символизации сознания.

Примечания

- ¹ Павлова Е. Д. Сознание в информационном пространстве. М., 2007. С. 27.
- ² Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание (метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке). М., 2009. С. 64.
- ³ Вертгеймер М. Продуктивное мышление. М., 1987. С. 263.
- ⁴ Гостев А. А. Психология вторичного образа. М., 2007. С. 9.
- ⁵ Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания. М., 2007. С. 299.

УДК 130.3:612

ПРОБЛЕМА ПРИРОДЫ «Я» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Е. М. Иванов

Саратовский государственный университет
E-mail: ivanovem@info.sgu.ru



В статье критически рассматриваются концепции «Я», изложенные в работах Н. Лосского, С. Л. Франка и Л. Лопатина. Изложены аргументы против идеи трансцендентности «Я» по отношению к феноменальному содержанию сознания, содержащейся в работах Н. Лосского и С. Франка. Поддерживается позиция Л. Лопатина, предполагающая имманентность «Я» содержанию сознания.

Ключевые слова: сознание, Я, русская философия, индивидуальность.

The Problem of the Nature of «Self» in Russian Philosophy

E. M. Ivanov

In article the concepts of «self», stated in works of N. Lossky, S. Franc and L. Lopatin are critically considered. Arguments against the idea of transcendence of «self» in relation to the phenomenal content of the consciousness, contained in N. Lossky and S. Frank's works, are stated. The position of L. Lopatin, assuming immanence of the «self» to consciousness contents, is supported.

Key words: consciousness, the self, Russian philosophy, personality.

Проблеме природы «Я» русские философы уделяли большое внимание. Весьма подробно разработанная концепция «Я» содержится в главном психологическом труде С. Франка «Душа человека». Г. Шпет посвятил этой проблеме объемную статью «Сознание и его собственник». Определенную концепцию «Я» мы находим у Н. Лосского и Л. Лопатина.

Все авторы согласны с тем, что термин «Я» есть обозначение некоего фактора, обеспечивающего единство индивидуального сознания. «Единство переживаний есть во многих отношениях удовлетворительная характеристика я как эмпирического единства, или <...> единство сознания» – пишет Шпет¹. В статье С. Алексеева, написанной для энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона, читаем: «Я (ego) – обозначает сознаваемое каждым человеком единство собственного индивидуального существования. Так как в этом единстве соединяется в одно целое



все нами переживаемое, то обыкновенно слово «Я» служит для обозначения неопределенной совокупности собственных душевных состояний, охватываемой памятью и воображением. Более тонкий психологический анализ обнаруживает в сознании не только объединенную множественность состояний сознания, но и то, в чем эта множественность объединяется. Таким образом, сущность сознания «Я» состоит в переживании душевных состояний и деятельностей, связанными с некоторым центральным пунктом сознания, который и обозначается словом «Я»². Второе, констатируемое всеми авторами свойство «Я», – оно рассматривается в качестве источника (или субъекта) деятельности, как когнитивной, так и практической. «Я» – это то, что воспринимает, мыслит, вспоминает, инициирует те или иные действия.

Третье несомненное свойство «Я», на которое обращают внимание русские мыслители, – обладание уникальной индивидуальностью, неповторимостью. Различия в позициях российских философов касаются природы фактора, объединяющего сознание, отношения этого фактора к содержанию сознания (его предметному содержанию) и пониманию способов индивидуации сознания. Здесь мы видим различные, даже диаметрально противоположные подходы.

То, что «Я», действительно, обладает упомянутыми свойствами, сомнения не вызывает. Главная функция «Я» – это синтез, объединение чувственного и сверхчувственного материала, представленного в феноменальном внутреннем мире субъекта. Мы говорим: я вижу вазу, я вижу дерево, я слышу музыку, думаю о работе и т.п., тем самым объединяя все эти объекты в один класс – воспринимаемого мною. Но таким формальным синтезом разнородных содержаний сознания деятельность нашего «Я» ограничиться, очевидно, не может. Этот формальный синтез есть необходимое условие для соотнесения элементов сознания друг с другом, выявления их сходства и различия, смысловых, причинно-следственных и иных связей между ними. Это соотнесение осуществляется и в пространственном, и во временном аспектах. Например, я замечаю, что один человек выше другого. Предпосылкой моей способности заметить такое различие является, очевидно, единство моего «Я». Одно и то же «Я» видит и первого, и второго человека, что и делает возможным их сравнение. Аналогично, я понимаю развернутую во времени речь, поскольку одно и то же себе тождественное «Я» воспринимает и начало, и середину, и конец данной речи. Если мы полагаем, что «Я» не только делает возможным операции по соотнесению содержаний сознания, но и осуществляет сами эти операции, то мы автоматически приходим к признанию второго свойства «Я» – субъекта психической

деятельности. Третье свойство «Я» – быть принципом индивидуации – вытекает из гипотезы существования множества обособленных индивидуальных «Я», т. е. из отрицания солипсизма. Если «Я» – принцип объединения содержимого сознания, то индивидуация, очевидно, связана с различными формами объединения элементов, принадлежащих, с одной стороны, одному и тому же «Я» и разным «Я» – с другой стороны. После этих предварительных замечаний перейдем к анализу позиций заявленных нами авторов.

Рассмотрим концепцию Н. Лосского, который мыслит «Я» в духе учения о монадах Лейбница³. «Я» есть элементарная, неразложимая на части духовная субстанция. Она «идеальна», пребывает вне пространства и времени и уже в силу своей сверхвременности обладает тождеством во времени.

Такое понимание «Я» как себе тождественной идеальной духовной субстанции вытекает из общегносеологической концепции Лосского – интуитивизма – теории прямого постижения реальности. То, что мы видим, слышим, осязаем, мыслим, есть «сами вещи в подлиннике», а не их субъективные репрезентации (отражения). Интуитивизм противоположен теории отражения. Он отрицает всякий элемент опосредованности в любой форме нашего познания – как чувственного, так и интеллектуального. Лосский выделял три вида интуиции: чувственную, интеллектуальную и мистическую. С их помощью мы познаем «в подлиннике» физические предметы, идеи и Бога. Поскольку мы познаем «сами вещи в подлиннике», то, очевидно, вещи эти в состав нашего «Я» включены быть не могут. Следовательно, и содержимое нашего сознания – как чувственное, так и сверхчувственное – не есть часть нашего «Я». Все это составляющие объективной реальности, которые, входя в наше сознание, не становятся чем-то субъективным. Сознание, таким образом, есть лишь отношение, реализуемое внутри самого бытия (а не копирование бытия в приватной сфере субъективного). Оно существует не субстанционально, не атрибутивно, но интенционально. Что же тогда включает в себя «Я», в чем его роль? «Я» у Лосского выступает как центр, из которого исходят различные интенции – как познавательные, так и деятельные. Это тот полюс, относительно которого центрировано содержимое сознания и отношение к которому вещей и составляет их осознание. Быть осознаваемым, по Лосскому, значит находиться в отношении к «Я». Таким образом, единственное свойство «Я» – быть субъектом познавательных и деятельных отношений. Но поскольку познание тоже вид деятельности, то можно сказать, что «Я», по Лосскому, есть чистый субъект деятельности или – «деятель», а деятельность – единственный атрибут «Я».



Основная проблема, с которой сталкивается концепция «Я» Лосского, – наш источник знания об этом «Я». Лосский высказывает претензию на феноменологический подход, который приводит его к идее «Я». Он заявляет, что должен, «не опираясь ни на какие предвзятые учения об отношении между я и миром, начинать просто с анализа состава сознания и точного описания элементов и отношений, которые найдутся в нем»⁴.

«Я» Лосского выступает, прежде всего, в роли гносеологического субъекта, находящегося с объектом в отношении «гносеологической координации» (т. е. я как субъект предполагает объект, а объект логически предполагает субъекта). Само отношение субъекта и объекта Лосский характеризует термином «обладание»: «Я» обладает теми или иными объектами восприятия, мышления, воображения, но при этом ими не является. Но является ли сам субъект обладания, например, чувственно воспринимаемым предметом чем-то непосредственно присутствующим в нашем опыте? На этот вопрос, вопреки Лосскому, следует ответить отрицательно. Субъект явно феноменально не представлен в акте восприятия: я вижу стену, но не вижу какого-либо «Я», смотрящего на эту стену (пример Д. Юма). В восприятии дано лишь мое тело, но тело, очевидно, не есть непосредственно усматриваемый нами субъект восприятия, оно есть лишь, в лучшем случае, условие восприятия. Ничто в теле не объясняет нам его свойство центрировать вокруг себя элементы реальности, превращая их в элементы опыта. Также и в мышлении нам наряду с содержанием мысли отнюдь не дан с интуитивной достоверностью субъект, «владеющий» данной мыслью. Наличие вещи или мысли в моем сознании никак не меняется от того, что я соотношу их с неким субъектом. Следовательно, «Я» не усматривается в опыте феноменологически, но постулируется, искусственно вводится. По сути, единственным феноменальным проявлением «Я» в составе сознания является его волевая деятельность – инициирование тех или иных познавательных и физических актов. Феноменальная данность этих актов несомненна, но уже Шопенгауэр отмечал, что наличие актов, действий автоматически не предполагает примысливания к ним какого-либо «деятеля». Действие непосредственно дано нам в виде динамики наших переживаний, и в самой этой динамике никакого деятеля мы обнаружить не сможем. Например, действие поднятия руки дано как смена чувственных переживаний: рука опущена – рука поднята, вместе с предвосхищающей поднятие руки мыслью о необходимости поднять руку. Но нельзя с уверенностью сказать, что именно мысль есть причина поднятия руки – ведь многие действия мы совершаем спонтанно, без пред-

варительного обдумывания. Этот пример явно показывает, что в переживании любого действия сам деятель как таковой не присутствует. Если «Я», как мыслит его Лосский, трансцендентно по отношению к любому опыту, то оно в опыте присутствовать не может, а значит не может быть и предметом нашего мышления (так как мысль должна некоторым образом указывать на свой предмет, а делать это она может лишь рамках данного ей опыта). Таким образом, трансцендентное «Я» – это нечто немислимое, фиктивное, понятие, лишённое всякого предметного содержания.

Концепцию «Я» Лосского вряд ли можно признать удовлетворительной. Во многом сходную, но более усложненную концепцию «Я» предложил С. Франк в своей работе «Душа человека»⁵. Предварительно заметим, что термины «Я» и «душа» Франк использует как взаимозаменяемые. Сходство позиций Франка и Лосского проистекает из общей интуитивистской направленности их гносеологического мышления. Франк, как и Лосский, отвергает теорию отражения и рассматривает чувственное восприятие как прямое видение «самих вещей». Таким образом, уже в чувственном восприятии нам открывается объективная (надиндивидуальная) реальность. Философ также претендует на феноменологический характер своего исследования: он ничего не постулирует, не конструирует, но лишь усматривает в составе непосредственно данного нам опыта. В отличие от Лосского Франк более последовательно использует этот феноменологический метод. Как и другие рассматриваемые нами авторы, он связывает понятие «Я» с единством сознания, но с единством сложным, многосоставным.

Первичная форма единства сознания выявляется на уровне «стихии душевной жизни», которая, по Франку, является базовой и менее всего организованной составляющей нашей психической жизни. Эта стихия переживается нами в состоянии дремоты, полусна, когда мысли и образы хаотичны, неупорядочены. Тем не менее уже на этом уровне мы имеем дело с определенной формой целостности, взаимной соотносительности психических феноменов, которую можно определить как слитность, «сплошность», бесформенное единство. Феномены переживаются не отдельно друг от друга, но сопереживаются, т. е. переживаются вместе с отношениями между ними. Находясь на позиции интуитивизма, Франк на этом уровне сознания не усматривает ничего специфически индивидуального, субъективного, причастного к организующей деятельности «Я». Хотя «Я» у Франка выступает в качестве начала, обеспечивающего единство сознания, он не рассматривает стихию душевной жизни как продукт объединяющей деятельности «Я», но трактует



как проявление имманентно присущего всякому бытию внутреннего единства. Здесь мы имеем дело с надындивидуальным уровнем опыта, еще не затронутым организующей деятельностью «Я». Следовательно, и исходное единство душевной жизни не есть единство индивидуального «Я». Собственно же объединяющая и организующая деятельность «Я» имеет сложную структуру и проявляется на трех уровнях: эмоциональном, волевом и интеллектуальном.

На эмоционально-чувственном уровне деятельность «Я» имеет наименее упорядоченный характер и проявляется в виде эмоциональных влечений к одним предметам и отталкивания от других, одобрения и неодобрения. Здесь организующее начало «Я» почти слито с исходной стихией душевной жизни и не противостоит ей. Это начало связано с витальными функциями и соответствует «растительной душе» Аристотеля. Второй уровень – сверхчувственно-волевой – связан не с родовыми, витальными функциями организма, а с индивидуальной целеустремленностью, способностью действовать целесообразно, по определенному плану, иногда вопреки эмоциональным предпочтениям. Здесь направляющим началом является не ощущение, а некое сверхчувственное содержание, на котором основано воление.

Третий уровень – интеллектуальной, идеально-разумной (духовной) регуляции и организации душевной жизни. Его характеризуют переживания нравственного порядка, самопреодоление, вытекающее из сознания долга, веления абсолютной идеи в нас. Эти три силы феноменально различны, но в основе едины, это три ответвления единого корня. В сфере чувственно-эмоциональной они смыкаются с имманентным организующим началом душевной жизни и таким образом не только трансцендентны, но и имманентны последней. Единый корень – источник всех форм единства душевной жизни – также, по Франку, феноменологически усматривается в составе душевной жизни, и он наше подлинное «Я», а отнюдь не эмпирическая личность, выступающая как продукт объединяющей деятельности нашего сознания.

Эта схема описания сознания также вызывает существенные возражения. Во-первых, если отказаться от интуитивистской гносеологии и считать, по крайней мере, чувственное содержание сознания приватным, субъективным, то ясно, что уже исходная форма «слитного единства» душевной жизни вполне достаточна для того, чтобы объяснить единство сознания как конкретного «Я». Ведь всё, что для этого требуется, – принципиальная соотносимость элементов сознания друг с другом. Если я погружен в стихию душевной жизни, мои мысли и чувства хаотичны, то это не означает, что я перестал быть самим собой,

перестал существовать. Выйдя из такого ослабленного состояния, я тут же соотношу хаос с текущими упорядоченными переживаниями (хотя бы различая их между собой) и тем самым «присваиваю» хаотические переживания себе, рассматриваю их как мои собственные. Более сложные и высокие формирующие способности в таком случае ничего принципиально нового к уже установленному единству «Я» не добавляют, но определяют лишь ту или иную конкретную конфигурацию нашей эмпирической личности, но не сам факт существования меня как единичной индивидуальности.

Во-вторых, если «Я» как фактор, обеспечивающий единство сознания, обнаруживается феноменологически, усматривается в опыте, то он должен быть конкретно идентифицирован и отождествлен с неким элементом (или аспектом) этого опыта и, кроме того, иметь отношение ко всем элементам опыта. Ясно, что он не может быть в этом случае гносеологически трансцендентным по отношению к содержанию опыта. «Я» не может быть противопоставлено каким-то элементам опыта, поскольку все они суть элементы, объединяемые этим «Я». Если я борюсь с неким чувством, то это чувство потому и может быть объектом борьбы, поскольку «Я» включает его в мое сознание. Это чувство не в меньшей степени мое, чем и то волевое усилие, которое это чувство пытается подавить, т. е. борьба «психических сил» в моем сознании, как представляется, к проблеме «Я» никакого отношения не имеет. На вопрос: что же конкретно способно объединить опыт, например, во времени, Франк ответа не дает. Фактически целостность опыта обеспечивается уже исходной, имманентной самому опыту формой его соотносительности как «слитного единства». Но легко понять, что соотносительность элементов опыта есть не что иное, как смысл. Ведь смысл это и есть (по В. Соловьеву) «отношение всего ко всему». Поэтому правильным ответом на вопрос о том, что соединяет сознание в единое целое, будет – смысл. Единство сознания – это смысловое единство. Тождество «Я» во времени, с этой точки зрения, есть просто иное название смыслового единства сознания, ибо и то и другое имеют единую основу – имманентную соотносительность элементов сознания друг с другом.

В заключение раздела рассмотрим концепцию «Я» Л. Лопатина, которая представляется нам наиболее интересной⁶. Лопатин исходит из того, что текучее феноменальное содержание сознания не может быть отождествлено с себе тождественным во времени «Я», которое не меняется на протяжении жизни человека. «Я», с этой точки зрения, – духовная субстанция, к которой неким образом относятся или принадлежат отдельные духовные феномены. Она не локальна



во времени, что и гарантирует ее временную себестоимость. Феномены – это лишь частные, локальные во времени проявления духовной субстанции.

Главной недостаток этой концепции в том, что, с точки зрения её автора, мы познаем в опыте лишь феномены, но не субстанции как таковые. Лопатин преодолевает эту трудность, постулируя тождество феноменов и субстанции. Субстанция – это и есть имманентно присущее феноменам как одномоментное, так и временное единство. Оно феноменально переживается как соотносительность феноменов в пространстве и во времени (с нашей точки зрения, эту соотносительность можно охарактеризовать термином «смысл» и, следовательно, переживание осмысленности данного феномена есть в то же время переживание его соотносительности со всеми настоящими, прошлыми и будущими феноменальными единицами сознания). Таким образом, единство сознания переживается прямо и непосредственно как смысл, как смысловое единство. «Я» не противостоит феноменам, а есть само феноменальное сознание, взятое в аспекте его единства, в том числе и сверхвременного единства. «Я» имманентно сознанию, оно лишь другое название для сознания. Индивидуация «Я» определяется интегральным сверхвременным содержанием сознания – совокупностью всех моих потенциально возможных переживаний.

Поскольку сверхвременные компоненты сознания, относимые к будущему и прошлому (а также – возможному будущему и прошлому), находятся вне сферы чувственного переживания, рассматриваемое «Я» как целое – это преимущественно сверхчувственное образование – некий эйдос, что согласуется с неоплатоническим пониманием души как единичного логоса Мирowego Ума.

Итак, мы видим широкий спектр подходов к пониманию природы «Я» в русской философии. Общее у всех авторов: «Я» всегда мыслится как начало, обеспечивающее единство феноменального содержания сознания, а также как фактор, направляющий в единое русло деятельность сознания. Различается, прежде всего, оценка природы этого фактора. У Лосского и в меньшей степени у Франка он трансцендентен

содержанию душевного мира (феноменам сознания), Лопатин и Г. Шпет склонны признать имманентность «Я» как принцип целостности самому содержимому сознания. Последняя точка зрения предполагает тождество «Я» и сознания: «Я» – это и есть сознание, рассматриваемое в аспекте его временного и пространственного единства, самосоотнесенности. Эта точка зрения представляется нам наиболее продуктивной. Данность феномена некоему «Я», с этой точки зрения, есть тождество «Я» и данного феномена (я вижу стол означает: я есть стол). Но «Я» тождественно не только текущему содержанию сознания, но любому содержанию сознания вообще (прошлому, будущему, возможному и т.д.). Отсюда и относительная трансцендентность «Я» (как целого) конкретному феномену (как части). Но поскольку в сфере смысловых отношений действует принцип «все во всем», в каждом частном состоянии сознания присутствует все сознание: его прошлое, будущее, возможное прошлое, возможное будущее. Таким образом, «Я» (как всеполнота потенциально возможных содержаний сознания) целокупно, но вместе с тем «виртуально» пребывает в каждом конкретном временном состоянии сознания. Тогда самосознание есть просто способность сознания «иметь себя в виду» в качестве сверхвременного целого и в качестве такового противопоставлять себя относительным «не-Я».

Примечания

- ¹ Шпет Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 20.
- ² Алексеев С. Я в философии и психологии // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона : в 88 т. СПб., 1904. Т. 81. С. 465.
- ³ См.: Лосский Н. О. Учение о перевоплощении // Переселение душ. М., 1994. С. 357–383.
- ⁴ Лосский Н. О. Введение в философию. СПб., 1904. Ч. 1. Пг., 1918. С. 256.
- ⁵ См.: Франк С. Л. Душа человека // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. Минск ; М., 2000. С. 631–990.
- ⁶ См.: Лопатин Л. М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. М., 1996. С. 174–202.