

Философия бессмертия

Иванов Евгений Михайлович

Иванов Е.М. Философия бессмертия. Саратов. «Научная книга», 2001. 80 с. ISBN 5-93888-014-9.
(новая редакция, июль 2013 г.)

Оглавление:

Смысл бессмертия.

1. Детерминация "Я".
2. Строение души.
3. Природа "Я".
4. Психофизическая проблема.
5. Перспективы бессмертия.

Смысл бессмертия

Обычно под бессмертием понимают неограниченную по времени жизнь. Бессмертный - это тот, кто, родившись, живет неограниченно долго, не умирая. Является ли, однако, бесконечная жизнь (понимаемая как биологическое существование) истинным, желаемым нами бессмертием? Рассмотрим для примера одноклеточный организм: амёбу или бактерию. Претерпевая время от времени деление, микроорганизм, при благоприятных условиях, может существовать неограниченно долго. Но можно ли утверждать, что амёба или бактерия бессмертны? Бессмертие предполагает не просто сохранение биологической жизни как таковой - в смысле наличия каких-либо живых организмов или сохранения определенных форм жизни, но предполагает сохранение жизни "одного и того же", тождественного себе организма, тождественной себе индивидуальности. Можно ли, однако, рассматривать амёбу в качестве "себепохожей индивидуальности"? Положительный ответ на этот вопрос представляется сомнительным, по крайней мере, по двум причинам.

Во-первых, амёба периодически делится пополам. Ясно, что в лучшем случае лишь одна из этих половинок может считаться "то же самой амёбой", что существовала до деления. В самом деле, если вместо одной амёбы получилось две, то мы, очевидно, имеем две разные индивидуальности, а не два экземпляра одной индивидуальности - в противном случае нам пришлось бы всех амёб с идентичным генетическим кодом рассматривать как одну и ту же амёбу, но существующую сразу в нескольких экземплярах. Если деление осуществляется в достаточной мере симметрично, то у нас нет особых оснований считать, что одна из амёб сохранила исходную индивидуальность, а другая - нет. Следовательно, весьма вероятно, что каждое деление на самом деле - это не гарантия бессмертия, а, напротив, подлинная смерть исходного индивидуума и рождение двух совершенно новых индивидуальностей.

Во-вторых, возникает вопрос - в какой мере мы вообще имеем право приписывать амёбе какую бы то ни было индивидуальность, даже в промежутке между делениями?

Понятие о единой индивидуальности, сколь бы ни было оно неясным и неопределенным, в конечном итоге основано на нашем субъективном опыте. Единственный известный нам пример подлинной единичной индивидуальности - это наш собственный внутренний мир - наша субъективная реальность. Эта субъективная реальность существует в виде единого и единичного "Я" (субъекта) и этот субъект обладает, очевидно, не биологической, а психической природой. Равно и жизнь, как она непосредственно переживается нами - это не биологическое существование, не обмен веществ, рост, питание и размножение, а жизнь души, жизнь конкретной личности, конкретного психического "Я".

Ясно, что психическая жизнь, жизнь "Я", не тождественна биологической жизни моего организма. В состояниях комы, при тяжелых повреждениях мозга - психическая жизнь может отсутствовать полностью, тогда как с точки зрения биологии организм продолжает жить. Если бы в этом состоянии отсутствия психической жизни нам удалось неограниченно долго поддерживать жизнь биологическую - мы отнюдь не получили бы желаемого бессмертия. Жизнь "Я" невозможно отождествить даже с жизнью мозга - поскольку кома, бессознательное состояние - вполне совместима с биологически деятельным, "живым" состоянием нашего мозга.

С другой стороны, очевидно, что далеко не все биологические процессы в моем мозге или организме в целом находят какой-то отклик в моем субъективном внутреннем мире. Следовательно, сохранение этих процессов

априори не является необходимым условием сохранения моего "Я".

Весьма вероятно, что уже в ближайшем будущем появится возможность заменить все или почти все органы человеческого тела, кроме мозга, искусственными аналогами - уже сейчас существуют искусственное сердце, искусственные почки и легкие. Представляется вполне очевидным, что человек с "искусственным телом" может вполне рассматриваться как "та же самая личность" или "то же самое Я" (в противном случае всякие усилия в направлении протезирования внутренних органов лишены смысла). Если это станет реальностью, то мы будем в этом случае иметь нечто, лишь отчасти попадающее под категорию "живое существо", но, вместе с тем, обладающее психической жизнью, индивидуальностью.

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

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

Например, уже сейчас в литературе обсуждается принципиальная возможность замены нейронов мозга некими искусственными "нейрочипами". По мнению некоторых авторов, путем постепенной замены естественных нейронов искусственными можно постепенно "перенести" индивидуальную психику на новый искусственный субстрат, а затем, периодически повторяя эту процедуру, обеспечить неограниченное продление жизни конкретной личности [1]. Однако не ясно будет ли такой "перенос" гарантировать сохранение тождественного "Я". Если такой гарантии нет, то всякие усилия в этом направлении не имеют никакого смысла. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо ясно представлять, что же детерминирует наше "Я", что обеспечивает его себестоимость.

1. Детерминация "Я"

После того, как мы отделили проблему сохранения тождества психического "Я" от проблемы сохранения биологической жизни организма, встает вопрос: как соотносятся психическое "Я" и физическое тело? Не являются ли проблемы сохранения тождественного "Я" и сохранения телесной организации тождественными проблемами - как бы двумя сторонами одной и той же проблемы?

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

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

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

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

Если в физическом мире индивидуальность отсутствует, то как же она может возникнуть в мире психическом? Не указывает ли это обстоятельство на "внефизическую" природу человеческой психики? Те сложности, которые возникают при попытке найти объективные, "материальные" основания нашей индивидуальности, можно попытаться обойти, предположив, что хотя материя сама по себе действительно лишена всякой индивидуальности, но, тем не менее, индивидуальность возникает на определенном уровне организации как "системное свойство" (т.е. свойство, возникающее как "эффект" сложной организации материи). Поскольку материя, по предположению, лишена индивидуальности, то, очевидно, источником индивидуальности в этом случае может служить лишь форма организации материи, точнее говоря, ее

структурно-функциональная организация.

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

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

Проиллюстрируем сказанное с помощью мысленного эксперимента. (Идея эксперимента заимствована у С. Лема [2]). Еще в 50-х годах Н. Винер предложил способ "путешествия по телеграфу" [3]. Он рассуждал следующим образом: поскольку атомный состав нашего тела непостоянен, наша личность, "Я" всецело определяется структурной организацией нашего тела, которая, в свою очередь, целиком и полностью определяется расположением атомов внутри тела. Но в таком случае, вместо того, чтобы перемещать с места на место материальное тело, мы могли бы передавать (например, с помощью телеграфа) информацию, описывающую с большой точностью расположение атомов внутри тела. Используя эту информацию, далее, можно в точке приема сообщения "собрать" копию исходного индивидуума из тождественных атомов и тем самым как бы "перенести" данного индивида (со скоростью света!) в любую удаленную точку пространства. Вместе с тем, ясно, что оборудование, используемое для "путешествия по телеграфу", можно использовать и для других целей, помимо дальних путешествий со скоростью света. Например, это оборудование можно использовать для "размножения" нашего путешественника. Для этого достаточно лишь многократно повторить операцию копирования на "выходе" устройства для телепортации или же просто сохранить оригинал. Если индивидуальное "Я" целиком определяется структурой тела, то каждая копия (также как и оригинал) должна обладать "одним и тем же" тождественным "Я".

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

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

Отсюда следует, что "Я" ни в коей мере не определяется структурной организацией тела, по крайней мере, в том случае, если мы докажем, что данная структура в принципе может быть скопирована. Таким образом, получается, что индивидуальность и самоидентичность нашего "Я" не определяется ни "индивидуальностью" атомов, входящих в состав тела, ни структурной организацией тела, т.е. получается, что она вообще не определяется чем-либо "материальным", доступным для научного исследования.

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

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

Субстанциональность, самодетерминированность "Я" очевидным образом исключает возможность возникновения, формирования или становления единичной индивидуальности. Если причиной моего

существования могут быть лишь я сам, то это указывает на существование моего "Я" (по крайней мере, в какой-то латентной форме) до моего рождения. Если я существую сейчас, то это значит, что я существую от начала времен. Фактически здесь мы уже имеем доказательство "бессмертия души": если конкретное "Я" может возникнуть лишь само от себя, то, очевидно, оно уже было до моего рождения. Но в таком случае есть все основания надеяться, что это "Я" переживет и мою телесную смерть. Поскольку смерть не способна изменить те обстоятельства, которые сделали возможными само мое рождение, она не может уничтожить то "латентное" "Я", которое явилось причиной "рождения" моего "явного", телесно воплощенного "Я". В связи с этим, следует различать "эмпирическое" "Я", непосредственно проявляющее себя в виде моей актуальной душевной жизни, и "метафизическое" "Я", являющееся глубинной "латентной" основой "эмпирического" "Я". Это метафизическое "Я", очевидно, нельзя отождествить с потоком актуальных переживаний в моей душе.

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

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

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

Неудвоимость "Я" исключает, также, возможность истолковать "Я" как совокупность "индивидуальных особенностей" психической организации конкретной личности, при условии, что эти особенности задаются конечным числом признаков и, следовательно, принципиально воспроизводимы.

По той же причине "Я" не может быть тождественно какой-либо конечной совокупности информации - ведь всякая конечная информация принципиально воспроизводима и размножима. (Отсюда вытекает ошибочность так называемого "информационного подхода" к решению психофизической проблемы [4]), сторонники которого отождествляют индивидуальную психику (субъективную реальность) с информацией, запечатленной в нейродинамическом субстрате).

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

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

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

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

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

Таким образом, если "Я" бескачественно, лишено какого-либо содержания, то наша вера в тождество собственного "Я" не может иметь какого-либо подтверждения со стороны субъективного опыта, а также не имеет каких-либо оснований и с точки зрения научного, объективного подхода. Эта вера, таким образом, полностью иррациональна.

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

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

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

Вместе с тем, в подходе Канта содержится нечто позитивное, позволяющее установить содержание опыта, на котором основана идея собственного себестождественного "Я". "Трансцендентальное единство апперцепции", по Канту, - это условие, делающее познание вообще возможным. По существу - это условие единства элементов опыта, дающих в совокупности осмысленное знание. Действительно, для того, чтобы познавать, необходимо последовательно синтезировать, соотносить друг с другом поступающие в различные моменты времени единицы информации. "Я" или субъект - это и есть фактор, осуществляющий подобного рода синтез. Это то, что соединяет отдельные информационные единицы в осмысленное целое (осмысленность - это и есть, по существу, соотносительность информационных единиц, восприятие их в контексте целого).

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

Здесь возникает вопрос: действительно ли феноменальный мир требует существования какого-либо внешнего по отношению к нему фактора, синтезирующего разновременные содержания? Почему бы ни допустить, что сфера субъективного обладает имманентно присущей ей целостностью, способна сама синтезировать собственные содержания. В этом случае "Я" непосредственно присутствует в составе опыта как имманентно присущее нашей сфере субъективного единства.

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

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

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

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

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

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

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

Есть, по-видимому, лишь один способ разрешения этого противоречия: если "Я" есть информация (знание) и, одновременно, "Я" не может быть скопировано, то остается предположить, что эта информация, тождественная "Я", - бесконечна по объему. Только бесконечную информацию невозможно скопировать. Таким образом, мы приходим к выводу, что "Я" - это бесконечное знание, знающее само себя. Отметим также, что для каждого конкретного "Я" эта информация должна быть уникальной и неповторимой.

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

До сих пор мы рассуждали о свойствах "Я", условиях его тождества, о возможных физических коррелятах "Я" - по сути, не раскрывая природы самого исследуемого феномена - индивидуального "Я". Поскольку "Я" - это субъект психической деятельности, то исследование природы "Я" есть, одновременно, исследование природы нашей "души" - нашего внутреннего мира субъективных переживаний. В ходе исследования внутреннего мира мы можем надеяться получить, также, и новые результаты, относительно главного нашего вопроса - вопроса о бессмертии.

2. Строение души

Предварительно проведем некоторые терминологические разграничения. Основной наш термин "душа" - используется нами как обозначение тотальной совокупности любых субъективных явлений, т.е. всего того, что непосредственно, без всякого вывода, "дано" познающему субъекту, переживается им в той или иной форме. Достаточно часто в сходном смысле употребляется термин "сознание". Однако сознание, как нам представляется, предполагает не просто наличие того или иного содержания, но и, по крайней мере, возможность рефлексивного самоотчета о наличии данного содержания. Осознаем - в подлинном смысле этого слова - мы только то, о чем способны дать отчет себе или окружающим. Однако, существует, вне всякого сомнения, и "внерефлексивное" содержание нашего внутреннего мира - то, что обычно обозначают как "бессознательное". Например, в составе нашего чувственного восприятия имеет место разделение на "фигуру" и "фон" - то, что лежит в фокусе внимания и то, что находится за пределами этого фокуса, но, тем не менее, присутствует в душе как некоторое чувственное переживание. Элементы фона непосредственно не осознаются, но, тем не менее, присутствуют в составе "непосредственно данного". Кроме того, как мы увидим далее, в составе сферы субъективного присутствует "сверхчувственное" содержание, которое само по себе, как таковое, никогда не является непосредственным предметом рефлексии.

Сказанное объясняет, почему мы будем говорить преимущественно о душе, а не о сознании. Сознание - это, по сути, лишь специфическая форма организации душевных явлений, тесно связанная с рефлексивной способностью. Эта сфера выделяется по своим функциональным, а не по онтологическим свойствам, т.е. деление на "осознаваемое" и "неосознаваемое" не является разделением "по форме бытия", но лишь делением по форме функционирования одной и той же онтологической сущности.

Традиционно выделяют три основных области душевных явлений, которые, с нашей точки зрения, обладают различным онтологическим статусом. Это сфера чувственных переживаний, аффективно-волевая сфера и сфера "чистых смыслов".

К чувственным явлениям относят: ощущения, чувственные (сенсорные) образы (образы восприятия), а также представления - образы воспоминаний и образы воображения. Основные свойства ощущений и сенсорных образов - это качественная определенность, специфическая для каждой сенсорной модальности, а также наличие более-менее определенной пространственной и временной локализации (имеется в виду локализация в "чувственном", субъективно переживаемом пространстве и времени). Временная локализация чувственных феноменов позволяет мыслить чувственную сферу души как "поток событий" - поток сменяющих друг друга констелляций чувственных переживаний.

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

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

Волевые акты, аффекты и смыслы - составляют вневещественное (идеальное) содержание души. Они лишены, по крайней мере, пространственной локализации и качественной определенности. Смысл "теплого" не является теплым, а смысл "зеленого" - зеленым. Бессмысленно говорить, что смысл слова или мое желание находятся слева или справа от меня, сверху или внизу, или что они имеют какую-либо геометрическую форму

или размеры. Волевые акты и эмоции, однако, локализованы во времени, чего, как мы увидим далее, нельзя сказать о "чистых смыслах". Поэтому необходимо рассмотреть смыслы и аффективно-волевые явления отдельно друг от друга.

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

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

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

Во-вторых, нет оснований думать, что та или иная явная развертка смысла дает нам его полное раскрытие.

Допустим, меня просят пояснить смысл слова "собака". Я говорю: "собака - это млекопитающее, хищник, она лает, имеет хвост, собака - друг человека и т.д." Означает ли это, что я раскрыл смысл слова "собака"?

Очевидно, что нет. Ведь необходимо еще понять, что я сказал, например, понять что такое "млекопитающее", "хищник", "хвост" и т.д. Слова, с помощью которых мы пытаемся раскрыть смысл, - также обладают смыслом, который также требует раскрытия. Но раскрыть смысл этих слов можно только произнеся какие-то другие слова, которые также имеют смысл, и, значит, тоже требуют "раскрытия" и так далее до бесконечности.

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

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

"Субъективный" смысл не может быть ничем иным, как отображением "объективного" смысла - т.е.

переживанием соотношенности образа данной вещи с единой целостной субъективной "моделью мироздания". Ясно, что реально осуществить соотношение осмысляемого предмета с внутренней "моделью мироздания", т.е. фактически со всем содержимым памяти субъекта, - не представляется возможным. Да и интроспекция указывает нам на отсутствие явного соотношения осмысляемого предмета с информацией, хранящейся в "информационных файлах" нашего мозга. То, что мы испытываем в момент "постижения смысла", отнюдь не напоминает процедуру последовательного или одновременного просмотра записей, фиксированных в нашей памяти, и сопоставление их с той чувственной единицей, смысл которой постигается нами в данный момент времени.

Хотя постижение смысла (уразумение) занимает некоторое конечное время, это время не заполнено какими-то последовательными, отделимыми друг от друга операциями с информационными единицами, не может быть разбито на отдельные этапы постижения. Смысл присутствует в нашей душе как целостная, неразложимая единица и лишен какого-либо явного, переживаемого нами становления.

Часто непредставленность в наших субъективных переживаниях тех информационных процессов, которые должны обеспечивать акт осмысления, объясняют "бессознательным" характером этих процессов.

"Бессознательное", при этом, понимается как нечто, находящееся за пределами переживаемого, "данного", за пределами нашего "Я". Предполагается, что когда я пытаюсь уяснить смысл какого-либо объекта, где-то в моем мозге с очень большой скоростью просматривается вся информация, имеющая отношение к данному объекту, и, далее, эта информация каким-то образом соотносится с данным объектом. Субъективно же нами переживается лишь некоторый конечный результат этого процесса.

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

Итак, противоречивая природа смысла заключается в том, что, с одной стороны, осмысление требует соотношения осмысляемого с прошлым опытом, а с другой стороны, в явной, развернутой форме такое

соотнесение не осуществляется. Тем не менее, смысл в полном объеме присутствует в составе нашей душевной жизни, создавая "смысловую глубину" чувственно воспринимаемого.

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

Можно сказать, что смысл обладает особой формой бытия, особым бытийным модусом, отличным от модуса, в котором существует чувственное содержание души. Наиболее подходящая характеристика бытийного модуса, в котором пребывают смыслы, - это "потенциальность". Потенциальное бытие - это нечто промежуточное между полноценным актуальным (действительным) бытием и полным небытием. Это как бы небытие, содержащее в себе возможность бытия, небытие, "засеянное семенами" бытия, которые при определенных условиях могут "взойти", развернуться, перейти в полноценное актуальное бытие. Согласно учению Аристотеля, потенциальное (возможное) бытие столь же реально, как и актуальное (действительное) бытие. Реальность с этой точки зрения не исчерпывается действительностью. Действительность должна быть дополнена реальным существованием онтологически наличных возможностей действительного бытия.

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

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

Такого рода "потенциальный доступ" к прошлому опыту, безусловно, дает нашей психике огромные преимущества. В самом деле, принципиальное отличие возможного от действительного заключается в том, что действительность конкретна и единична, а возможностей всегда множество. Причем потенциальное, в отличие от актуального, не чувствительно к противоречиям - одновременно могут сосуществовать исключающие друг друга возможности. Такая "множественная" природа потенциального позволяет "в возможности" параллельно "просматривать" (точнее, предчувствовать возможность просматривания) неограниченное множество "информационных файлов", что и создает эффект полноты присутствия смысла в душе. Этим разрешается упомянутый выше парадокс "регрессии в бесконечность" смысловых интерпретаций - чтобы понять смысл А, нужно знать смысл В, а это требует знания С и так далее до бесконечности. В сфере актуального бытия эта цепочка должна рано или поздно прерваться, ибо в актуальном, действительном мире нет ничего бесконечного. Но в сфере потенциального бесконечное вполне возможно и, следовательно, вполне возможны бесконечные цепочки смысловых интерпретаций. Причем эти цепочки присутствуют в составе потенциального бытия не отдельными фрагментами, а сразу во всей своей полноте - создавая эффект "объемности" смысла - непосредственно переживаемой смысловой "глубины" осмысляемого предмета. Потенциальность смысла, также, объясняет его внепространственную и вневременную природу. Потенция, возможность - это не событие. К ней неприменим вопрос: "где" и "когда". Потенция не имеет пространственной, а также и временной локализации, поскольку она "еще не случалась", она обладает лишь возможностью пространственной и временной локализации.

Отсутствие "событийности" и локализованности потенциалов объясняет, также, целостный, неразложимый на какие-либо дискретные единицы, характер переживания смысла. Поскольку здесь нет пространства - то нет и отдельных друг от друга "единиц", каждая "составляющая" смысла находится "в том же месте", где и все остальные составляющие, точнее, вообще нигде не находится. Т.е. здесь выполняется принцип "все во всем". Смысл, таким образом, существует не в виде отдельных, дискретных, делимых друг от друга "смысловых единиц", а в виде единого, лишь мысленно, условно разложимого "смыслового поля", где каждый осмысляемый объект приобретает смысл лишь в соотношении с этим "смысловым полем" как целым. Если смысл мы определяем как "потенциальное", то "актуальное" в составе душевной жизни - это, очевидно, чувственность. Связь смысла и чувственности в нашей душе - это связь потенциального и актуального, возможного и действительного. Чувственный образ, с этой точки зрения, - есть актуализированный смысл, т.е. смысл соединенный с пространством, временем и качеством - которые составляют форму актуального бытия. Соответственно, смысл - это потенциальный образ. Поскольку смысл всегда есть смысл какого-либо чувственного содержания, то его можно также истолковать как онтологически наличную, непосредственно переживаемую возможность перехода от одного чувственного содержания к другому: от

одного актуального образа - к другому, пока еще потенциальному.

Смысл и образ составляют неразрывное единство. Всякий смысл - есть смысл определенного образа, есть совокупность потенциалов, присущих данному образу. Сами эти потенциалы - есть возможности перехода к каким-то другим, возможным, еще не проявленным образам, а также есть возможности осуществления различных операций с данными возможными и действительными образами. Это означает, что смысл и чувственность образуют единую структуру, существуют не независимо друг от друга, не самостоятельно, но соотносительно друг с другом, "по поводу" друг друга, необходимым образом предполагают друг друга.

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

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

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

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

"Намерение" тогда можно интерпретировать, как "переживание готовности действовать определенным образом", т.е. готовности при некоторых условиях актуализировать тот или иной "волевой импульс", запускающий определенную поведенческую реакцию.

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

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

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

Смысл превращается в воление или аффект лишь в том случае, когда осуществляется выбор вполне определенной интенции из целого набора возможных интенций. Таким образом, онтологическая специфика волений и аффектов связана с осуществлением "редукции" спектра возможных поведенческих интенций, входящих в состав "объективного смысла" данной ситуации. Когда осуществляется выбор - возникает определенное отношение к данной ситуации - "объективный" смысл становится "личностным" смыслом, в который интегрированы эмоциональное отношение и осознанные планы деятельности субъекта. Выше мы определили чувственность как "актуальное", а смысл - как "потенциальное". Аффекты и воля связаны с осуществлением выбора: они определяют, что же конкретно будет актуализировано из множества потенциалов. Иными словами "онтологическое место" воли и аффектов (а также и других динамических аспектов психики, включая мышление, восприятие, воспоминание) - это сам механизм, обеспечивающий переход от возможного к действительному. Действие этого механизма (отчасти это действие может быть связано с прямой самодетерминацией сферы субъективного), направлено на выбор, подготовку и осуществление того или иного действия субъекта, и именно это действие и переживается нами как аффект, стремление, желание или волевой акт. (Подробнее см. [5]).

3. Природа "Я"

После того, как мы исследовали в общих чертах состав душевной жизни, мы можем перейти к главному нашему вопросу: чем же конкретно является наше уникальное, самоотждествленное "Я"?

Прежде всего, зададимся вопросом: что представляет собой наше "Я" по отношению к описанным выше явлениям душевной жизни? Что означают фразы: "я вижу это", "я думаю об этом" и т.п.? Очевидно, это означает, что данный образ или идея входят в круг явлений, который я обозначаю как "круг моих

субъективных переживаний". Принадлежность к "Я" ничего не прибавляет к ощущению, образу или идее, а лишь обозначает принадлежность к определенной целостной системе переживаний. Отсюда можно сделать вывод, что "Я" следует понимать как фактор, создающий единство нашей душевной жизни. Объяснить, что такое "Я", с этой точки зрения, - это то же самое что и объяснить, что и каким образом соединяет разнородные субъективные переживания в единое целое.

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

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

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

Если "Я" - это не пустое слово, то это слово должно указывать на нечто присутствующее в составе опыта. Таким образом, единственным приемлемым решением проблемы природы "Я" - является "имманентная" теория. Вместе с тем, было бы напрасным занятием искать какое-то особое, выделенное переживание - соответствующее "чувству" собственного "Я". Здесь Юм был абсолютно прав: я вижу стену, но не вижу какого-либо "Я", взорающего на эту стену. "Я" - не существует как нечто отдельное и обособленное от других переживаний. По существу, любое мое переживание, чувственное или сверхчувственное, именно в силу того, что это мое переживание, есть переживание моего собственного "Я"

Отсюда следует, что "Я" и душа (феноменальное сознание) - суть одно и то же. "Я" - это и есть совокупность всех "моих" душевных явлений, взятых с точки зрения их единства и взаимосвязи. То, что соединяет внутренний мир субъекта в единое целое - это сами субъективные феномены. Душа сама создает свое собственное единство, или, точнее, единство - это изначальное, неотъемлемое свойство душевных явлений. Далее, нам необходимо выяснить, каким образом осуществляется это единство явлений душевной жизни. В чувственной сфере единство души проявляется как феномен существования единого полимодального "перцептивного поля" актуально переживаемого. Отдельные ощущения переживаются нами не изолированно друг от друга, а, напротив, даны нам соотносительно друг с другом (правильнее сказать, что они сопереживаются). Иными словами, переживаются не только отдельные чувственные качества, но и многообразные отношения между ними. Как результат - чувственный образ - не есть простая сумма отдельных ощущений. Он, в частности, не тождественен пространственному и временному распределению модально специфических чувственных качеств. Именно поэтому возможен феномен "двойственных изображений" - когда одно и то же пространственное распределение цветов способно породить несколько различных по своему предметному содержанию чувственных образов: в одной и той же картине мы можем увидеть вазу или профили, "жену" или "тешу" и т.д.

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

В целом форму единства чувственных переживаний можно характеризовать как сочетание единства и множественности: это множество отдельных чувственных переживаний данное нам в единстве. Элементарные ощущения не просто переживаются, но сопереживаются, то есть, как бы постоянно апеллируют друг к другу, соотносятся друг с другом, даны всегда на фоне каких-то других чувственных переживаний и сами воздействуют на восприятие этого фона. Это единство чувственно переживаемого можно рассматривать как непосредственное проявление единства "Я" в сфере чувственности.

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

определенном потенциальном отношении со всем "массивом" знаний субъекта - в конечном итоге, со всей информацией, содержащейся в его памяти.

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

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

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

Можно сказать, что в зависимости от содержания актуальных чувственных переживаний, различные "возможные чувственные переживания" обретают различную "готовность к актуализации" и этим самым создается определенная временная структура "смыслового поля", которая и определяет "текущее смысловое состояние" сознания субъекта. Это "текущее смысловое состояние" существует относительно с текущим состоянием "перцептивного поля" и таким образом меняется во времени. Но отсюда не следует, что смысл - это нечто динамичное, что существует некий "поток смыслов". Смысл существует как единая система отношений между действительными и возможными переживаниями, и не на какие "единицы" не делится. Поэтому не существует и какого-либо "потока" сменяющих друг друга констелляций смыслов. Меняется лишь отношение "смыслового поля" как целого к сфере чувственных переживаний: в зависимости от того, что мы чувствуем, меняется готовность к актуализации различных частей "смыслового поля", без изменения самого этого "смыслового поля".

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

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

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

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

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

Максимальная протяженность чувственного "сейчас" составляет, по всей видимости, несколько секунд. Это та временная протяженность, внутри которой последовательные во времени события могут быть "схвачены" в едином акте восприятия или представления. Благодаря такого рода "временной нелокальности", "размазанности" во времени субъективного "сейчас" - мы способны непосредственно воспринимать окружающий мир в динамике, как непосредственно длящийся, движущийся. В противном случае мы воспринимали бы мир как серию сменяющих друг друга статичных "кадров". В самом деле, чтобы увидеть движение именно как движение, необходимо в едином акте восприятия совместить настоящее, прошлое и ближайшее будущее движущегося объекта, а это возможно лишь в силу конечной (ненулевой) временной протяженности нашего чувственного "сейчас".

Отметим, что временная протяженность чувственного "сейчас" не остается постоянной и неизменной величиной. Она меняется в зависимости от рассматриваемой сенсорной модальности (в слуховой модальности она больше, чем в зрительной - что позволяет нам воспринимать речь и музыку), а также меняется в зависимости от состояния организма. Сама скорость течения субъективного времени также не остается постоянной: чувственное время может ускоряться и замедляться в экстремальных условиях, а также в случаях патологии мозга [6].

Однако, рассматриваемая "временная нелокальность" чувственных переживаний всегда ограничена

небольшими временными интервалами (хотя границы чувственного настоящего нечетко выражены и плавно переходят в ближайшее чувственное прошлое и будущее) и таким образом эта форма "временной нелокальности" не может служить основанием единства "Я" на больших временных интервалах - порядка недель, месяцев или десятилетий.

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

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

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

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

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

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

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

Единственный мыслимый способ убедиться в том, что настоящее "Я" и прошлое "Я" - есть одно и то же "Я" в разные моменты времени - это перенестись в прошлое и сравнить настоящее и прошлое "Я". Если прошедшее абсолютно закрыто для нас, или, тем более, если оно в абсолютном смысле "не существует", то не существует и никакой возможности доказать временное тождество "Я", а следовательно, нет и никакого онтологического основания идеи тождества "Я" во времени. То есть, если прошлое нам абсолютно недоступно, то, говоря о "тождестве "Я" во времени, мы имеем в виду что-то другое, отличное от реального тождества, о котором мы, в таком случае, не можем иметь какого-либо представления.

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

Однако, если реально прошлое, то должно быть реально и будущее. Разделение на настоящее, прошлое и

будущее, с этой точки зрения, - существует лишь субъективно, точнее говоря, существует лишь на уровне чувственного восприятия - мы как бы смотрим на мир через "временную щель", последовательно воспринимая лишь какие-то фрагменты единого, лишённого в себе всякого становления "временного континуума".

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

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

Если же идея "Я" не пустое слово, то она должна обладать онтологическим основанием в виде временной нелокальности сферы субъективного, что равносильно наличию в нашей душе вечного, неистребимого начала. Итак, либо "Я" - это фикция, либо наша душа, по крайней мере, частично, "погружена в Вечность", существует за пределами чувственно переживаемого "сейчас", а значит - бессмертна. По существу, мы бессмертны в обоих случаях. Если мое "Я" фиктивно, то это означат, что я, по сути, не существую вовсе и, следовательно, как нечто "несуществующее", не могу умереть. Во втором же случае я бессмертен в силу сверхвременной природы моего "Я". Смерть лишь прекращает движение из прошлого через настоящее в будущее, но она не способна уничтожить прошлое. Если прошлое реально, никуда не исчезает, то я, умирая, продолжаю существовать, по крайней мере, в прошлом.

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

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

Вместе с тем, эту идею нашего собственного "Я" можно рассматривать как реальную, присутствующую в составе бытия, личность. Получается, в таком случае, что личность и душа - это по существу одно и то же. Оба эти термина обозначают определенное, индивидуальное, протяженное во времени "духовное существо", которое обладает преимущественно смысловой природой и включает в себя все последовательные настоящие, прошлые и будущие чувственные душевные состояния. "Я" - это все это протяженное во времени существо в целом, а не какая-то отдельная его часть, соответствующая состоянию моей души "в данный момент времени". Я, таким образом, существую преимущественно в мире "чистых потенциалов", которые есть, также "чистые смыслы", и лишь малой своей частью прибываю в действительном, пространственном и временном, чувственном мире.

Мою "эмпирическую" жизнь можно образно представить в виде некой "светящейся точки", перемещающейся вдоль вытянутой во времени "линии" - символизирующей мое реальное, протяженное во времени "Я", мою "реальную личность". Поскольку, однако, в сфере "чистых смыслов" в полной мере выполняется принцип "все во всем", вся эта протяженная во времени "духовная личность" целиком присутствует в каждой своей части. С этой точки зрения смысл - это есть система сверхвременных коммуникаций между настоящим, прошлым и будущим внутри души. Эффект осмысленности возникает за счет того, что прошлое и будущее в каждый момент времени целиком присутствуют в настоящем, создавая "смысловой горизонт" или "смысловой фон" актуальных чувственных переживаний.

Недостаток предложенной "сверхвременной" модели души можно усмотреть в том, что она отрицает свободу

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

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

Такое разделение "эмпирического" и "метафизического" "Я" позволяет совместить идеи содержательности "Я" ("Я" - есть некое, вполне определенное знание, информация), тождества "Я" ("Я" есть тождественная себе и, следовательно, неизменная во времени информация) и факт реальной изменчивости человеческой личности. Меняется лишь "эмпирическое Я", тогда как подлинное, себестождественное "метафизическое" "Я" остается неизменным (сохраняя, при этом, свойство быть некоторым конкретным содержанием). (Отметим, что различие "эмпирического" и "метафизического" "Я" проводилось многими философами, включая Канта, Шопенгауэра, Вл. Соловьева, хотя этим понятиям придавался, при этом, несколько иной смысл) Поскольку каждая виртуальная "ветвь" "метафизической личности" - есть смысловая структура, все это "дерево" в целом - также есть некий глобальный смысл или идея - некая бесконечная по объему информация. Напомним, что ранее, исходя из других соображений, мы также пришли к выводу, что "Я" - это некая бесконечная по объему информация (поскольку в противном случае эта информация могла бы быть скопирована и размножена и мы столкнулись бы с парадоксом "удвоенного" "Я").

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

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

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

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

Рассмотрим вначале весьма фантастический, на первый взгляд, вывод, согласно которому наша память - есть нечто вроде "путешествия на машине времени" в собственное прошлое, а отнюдь не сохранение следов прошлого в настоящем. (Надо заметить, что подобные взгляда более ста лет назад отстаивал А. Бергсон в своей знаменитой книге "Материя и память"[9]).

Как нам представляется, существуют факты, указывающие на то, что память человека - это что-то весьма отличное от механической фиксации информации в биологическом субстрате, осуществляемой, например, посредством синтеза новых макромолекул или изменений синаптической проводимости. Во-первых, на это указывает тот факт, что в нашей памяти, по всей видимости, фиксируется абсолютно вся информация, которую мы получаем в течение жизни через посредство органов чувств. Еще в 50-х годах У. Пенфилд [7] и его сотрудники обнаружили, что стимуляция электрическим током определенных точек средневисочной извилины левого полушария у больных эпилепсией, которая проводилась во время нейрохирургических операций, вызывала у пациентов так называемые "вспышки пережитого". У больных возникало как бы своеобразное "раздвоение сознания". Осознавая себя на операционном столе, больной в то же время заново, со всеми мельчайшими подробностями, переживал определенный промежуток своей прошлой жизни. Пенфилд отмечал, что "вспышки пережитого" напоминают демонстрацию киноленты, на которой запечатлено абсолютно все, что человек некогда воспринимал. Причем события в этом "фильме" всегда происходят в той же последовательности, что и в реальной жизни без всяких перескоков из одного момента в другой. Эти наблюдения говорят о том, что наш мозг работает наподобие телекамеры, запечатлевая в неизменной форме всю поступающую в течение жизни информация, поступающую от органов чувств. Но в таком случае мозг должен обладать колоссальной информационной емкостью. По оценке Д. Вулдриджа суммарное количество сенсорной информации, получаемое человеком за 60 лет, составляет величину порядка 10¹⁷ бит [8]. В этом случае на один нейрон приходится порядка миллиона бит информации. Способен ли мозг, используя биохимические и нейрофизиологические механизмы реально зафиксировать такой огромный объем информации? На этот вопрос пока трудно ответить однозначно, поскольку мы весьма мало еще знаем о нейронных механизмах памяти.

Наиболее популярной среди нейробиологов в настоящее время является так называемая "коннекторная" гипотеза, согласно которой долгосрочное запоминание осуществляется путем изменения взаимосвязей между нейронами за счет образования новых синапсов, а также за счет изменения эффективности уже имеющихся синапсов. Однако общего количества синапсов (около 10¹⁴) явно не достаточно для того, чтобы сохранять в течение десятилетий столь большой объем информации.

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

Как уже отмечалось, еще в конце прошлого века А. Бергсон предлагал различать "память духа" и "память тела", - из которых только последняя, по его мнению, может быть объяснена в терминах нейрофизиологии, тогда как первая была истолкована им как "прямой доступ к прошлому" [9].

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

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

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

На жесткую временную упорядоченность памяти указывает, также, феномен "хронологической регрессии" [10]. В этом случае наблюдается скачкообразное временное перемещение личности "в собственное прошлое", так что человек начинает оценивать окружающее с позиции более раннего возраста. (Хронологическая регрессия может являться следствием гипнотического внушения или же наблюдаться как следствие одностороннего электрошока [10]). В этом случае мы имеем дело не с воспроизведением каких-то фрагментов прошлого в настоящем, а с возвратом всей личности в целом в собственное прошлое состояние.

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

Не ясно, какую биологическую ценность может иметь такого рода строгая временная упорядоченность памяти - учитывая, что на практике мы обладаем весьма ограниченной способностью к точной временной локализации событий собственной жизни. Но данный феномен временной упорядоченности памяти легко может быть объяснен с точки зрения понимания памяти как прямого доступа к прошлому. В этом случае память и время неразрывно связаны - поскольку память здесь - это и есть прошлое, в силу временной нелокальности души непосредственно присутствующее в настоящем, но не утрачиваемое, при этом, модуса "прошедшего". Память с этой точки зрения не является "записью", хранимой в мозге и, т.о. обладает экстрасоматической природой. (Гипотезу об экстрасоматической природе памяти и ее возможных механизмах - в контексте модели "сознания в квантовом мире" - мы подробно рассматривали в другой нашей публикации [11]).

Обратимся к концепции "виртуальных личностей". Существуют ли какие-либо факты, которые могли бы хотя бы косвенно подтвердить эту концепцию? Нам представляется, что и такие факты имеются. Напомним, что суть концепции в том, что помимо "эмпирической" личности, неразрывно связанной с биографией субъекта, в нашей душе виртуально присутствуют также и "возможные" личности, связанные с возможными биографиями. Можно предположить, что при определенных условиях эти "возможные" личности могут частично или полностью актуализироваться и даже вытеснить на какое-то время "эмпирическую" личность. И действительно, подобные явления иногда наблюдаются. В психиатрической литературе подробно описано явление "множественного расщепления личности": факты попеременного существования двух или более весьма существенно отличающихся друг от друга личностей в одном и том же теле [12]. Интересно, что появление новой личности нередко происходит внезапно, без сколь-нибудь длительного периода ее формирования и при этом "альтернативная личность" может быть совершенно не похожа на исходную личность.

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

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

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

4. Психофизическая проблема

Чаще всего идею бессмертия отвергают, ссылаясь на очевидную связь между сознанием индивида и работой его мозга. Сознание - говорят нам, существует лишь тогда, когда мозг находится в нормальном рабочем состоянии: не поврежден, не одурманен наркотиками и т.п. Функциональное выключение мозга (например,

путем гипотермии) – приводит к обратимому "выключению" сознания. Следовательно, делают вывод, разрушение мозга повлечет за собой необратимое выключение сознания, т.е. смерть души, ее полное небытие. Для того чтобы дать оценку этому умозаключению, необходимо в самом общем плане рассмотреть отношение между мозгом и сознанием. Проблема "мозг и сознание" (психофизическая проблема), безусловно, далека от своего окончательного разрешения. Но, тем не менее, можно привести ряд аргументов которые ставят под сомнение однозначную зависимость существования сознания от сохранности мозга.

Наиболее популярная версия решения психофизической проблемы – функционализм – гласит: сознание есть функция мозга. Это утверждение, по меньшей мере, философски невразумительно, поскольку функция мозга – это нервные процессы, имеющие физическую и химическую природу, а отнюдь не ощущения, образы, смыслы, эмоции – что составляет содержание жизни нашей души. Вполне очевидно, что нет никакой логической связи между нервными процессами и субъективными психическими явлениями. Те же самые нервные процессы могли бы протекать (и нередко действительно протекают) не сопровождаясь какими-либо субъективными феноменами. Например, в состоянии наркоза кора головного мозга функционирует вполне нормально, обрабатывает поступающие извне сенсорные сигналы, как показывает анализ вызванных потенциалов, но никакие ощущения, при этом не возникают.

Чисто логически, высказывание: "сознание – это функция мозга" - не корректно, поскольку отождествляет очевидно различные вещи: физиологические процессы и субъективные психические феномены, т.е., по сути аналогично высказываниям типа "стол – это стул" или "рубашка – это брюки". Такое отождествление, конечно, в принципе, возможно (ведь мы вполне оправданно говорим: свет – это электромагнитная волна), но требует тщательного разъяснения: в каком именно смысле разные вещи (сознание и физиологические процессы в мозге) есть одно и то же.

Сознание это не только набор психических функций, но и феноменальный внутренний мир – субъективная реальность. Функционалисты утверждают, что внутренний мир есть коррелят макрофункции нашего мозга (т.е. коррелят функции мозга как целого). Иными словами, сознание автоматически возникает как некое системное свойство тогда, когда имеет место определенное рода функционирование, которое можно описать как определенное отношение между сенсорными входами и моторными выходами человеческого организма. При этом утверждается, что важна лишь макрофункция – интегральное отношение входа и выхода, тогда как микрофункции, т.е. конкретные нейрональные физические и химические процессы, которые фактически реализуют интегральную функцию мозга, сами по себе не важны, не представлены в сознании субъекта, элиминированы для него [4].

Это утверждение легко опровергнуть, используя изобретенный Дж. Сёрлом аргумент "китайской комнаты" [13], который использовался автором как аргумент против "сильной" версии искусственного интеллекта, но может также использоваться как аргумент против функционализма. Аргумент заключается в следующем: представим себе человека, который вручную выполняет компьютерную программу, которая, в свою очередь, имитирует некую функцию человеческого интеллекта (в примере Сёрла – это функция понимания китайского языка). Достаточно очевидно, что человек может выполнять данную программу, не имея тех субъективных переживаний, которые соответствуют данной имитируемой психической функции. Например, он может имитировать понимание китайского языка, не понимая этого языка, имитировать процесс распознавания образов – не видя данные образы и т.д. Но то же самое мы должны утверждать и о компьютере, исполняющем подобную программу. Если человек в данной ситуации не имеет переживаний, адекватных данной психической функции, то подобных переживаний явно не будет иметь и компьютер. Но отсюда очевидно следует, что сколь угодно точное воспроизведение отношения вход-выход для любой психической функции отнюдь не гарантирует автоматического возникновения соответствующей данной функции субъективной феноменологии. Таким образом, тезис о тождестве феноменологии субъективного и макрофункции мозга просто ошибочен.

Сам Дж. Сёрл, анализируя аргумент "китайской комнаты", пришел к выводу, что специфика феноменологии сознания определяется не интегральной функцией мозга "в чистом виде", а, напротив, теми физическими и химическими процессами, которые обеспечивают специфическую реализацию данной функции. Т.е. феноменология коррелятивна не макрофункции мозга, но физическому (субстратному) способу ее осуществления. Эта точка зрения неизбежно ведет нас к мысли, что объяснение существования субъективных феноменов нужно искать не на функциональном, а на физическом уровне описания реальности. Эта концепция известна как панпсихизм или панэкспириентализм.

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

Существует ряд аспектов феноменальной психики не имеющих аналога в составе физической реальности.

Во-первых, это качественность, присущая чувственным (сенсорным) психическим феноменам. Наши ощущения обладают модально специфическими качествами (такими, как цвет, запах, высота звука, ощущение тепла, холода и т.п.) и, таким образом, разницу между ощущениями невозможно свести лишь к количественным различиям.

Современное физическое описание материи, напротив, бескачественно. В соответствии с заложенным еще Декартом идеалом – материя физически описывается посредством "пространственно-временной геометрии". Это видно из того факта, что фундаментальные уравнения физики практически не содержат ничего, кроме пространственных и временных координат (x, y, z, t) и числовых коэффициентов, также имеющих в конечном итоге пространственно-временную размерность. Все чувственные "качества", с точки зрения физики и физиологии восприятия, – это субъективные интерпретации (кодировки) тех или иных количественно определяемых пространственно-временных свойств материи (цвет – кодирует частоту электромагнитной волны, запах и вкус – геометрическую форму молекул, звук – колебания воздуха различной частоты и амплитуды и т.д.). Но если мозг – не более чем атомно-молекулярная система, то откуда в сознании могут возникать чувственные качества, если в атомах и молекулах мозга они отсутствуют?

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

Во-вторых, физически трудно объяснимой оказывается наша индивидуальность – уникальность и себестождественность человеческого "Я". Выше мы рассматривали мысленный эксперимент с копированием структуры человеческого организма с точностью до расположения отдельных атомов. Было показано, что копирование не приводит к воспроизведению индивидуального "Я". Можно усилить этот аргумент, если предположить, что копия собирается из тех самых атомов, которые изымались из организма человека на протяжении ряда лет в ходе обмена веществ. Тогда двойник будет обладать не только тождественной оригиналу структурой, но и будет состоять из тех же самых атомов, из которых ранее состоял оригинал. Однако и в этом случае: когда не отличаются ни структура тела, ни атомарный состав – мы не сможем воспроизвести индивидуальное "Я" человека. Отсюда наглядно видно, что индивидуальность "Я" и его тождественность себе не имеет телесной природы и, следовательно, нет оснований думать, что "Я" уничтожается вместе с уничтожением тела.

В-третьих, какое-либо натуралистическое объяснение не возможно, по-видимому, для творческих способностей человека. Заметим, что вообще любые процессы творчества, т.е. процессы возникновения чего-то принципиально нового в мире, в природе, не имеют естественного (натуралистического) объяснения, т.е. не объяснимы с позиций действия известных нам законов природы. Мы не можем натуралистически объяснить ни возникновение нашей Вселенной, ни зарождение жизни на Земле, ни эволюцию видов животных и растений. (Дарвинизм не объясняет главного: каким образом возникают новые осмысленные фрагменты генетической информации. Простейшие расчеты показывают, что этот процесс не может осуществляться за обозримое время с помощью естественного отбора случайных удачных модификаций молекул ДНК). Также необъяснимо и человеческое творчество – коррелятом которого является создаваемая человеком культура. Ведь творчество – это созидание чего-то принципиально нового, небывалого.

Следовательно, оно не может быть продуктом действия неких программ, алгоритмов. Если мозг – просто нейрональная сеть, в которой происходит обмен нервными импульсами между нейронами и ничего более, то он функционально эквивалентен некой машине Тьюринга, т.е. действует на основе некоего алгоритма, и, следовательно, к подлинному творению нового не способен. Если же творчество существует, то наша психика не является только лишь функцией нейронального компьютера, а содержит в себе нечто большее. Этот вывод можно связать с т.н. "геделевским аргументом" против искусственного интеллекта, предложенным Дж. Лукасом и Р. Пенроузом [14, 15]. Они полагают, что из теоремы К. Геделя о неполноте формальных систем вытекает принципиальное различие между человеком и машиной, что предполагает алгоритмическую невычислимость функции человеческого сознания. Если признать аргументацию Лукаса и Пенроуза состоятельной, то отсюда ясно следует, что психика не является функцией лишь только нейрональной системы, поскольку функция последней явно алгоритмически вычислима. Сам же аспект невычислимости можно как раз связать с творческими способностями человека: способностью человека не только действовать по алгоритму, но и создавать новые алгоритмы.

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

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

функционирования природных объектов.

В-пятых, с точки зрения современной физики невозможно, видимо, в полном объеме объяснить так называемые "паранормальные явления" (телепатия, телекинез, ясновидение, медиумизм и др.). Некоторые из них: проскопия (восприятие будущего), ретроскопия (восприятие прошлого), а также экстрасенсорное восприятие удаленных объектов – указывают на нелокальность сознания в пространстве и времени, что само по себе указывает на некоторую независимость сознания от мозга.

Итак, изложенные аргументы показывают, что сознание нельзя объяснить ни с позиций функционализма – как функцию мозга, ни с позиций панпсихизма – как внутренний аспект материи мозга. Сознание действительно тесно связано с мозгом, но эта связь, видимо, не является причинно-следственной. Мы не можем ни объяснить сознание как продукт или аспект мозга (поскольку существуют аспекты сознания, которые невозможно истолковать как коррелят мозговых физических и химических процессов – это, прежде всего, качество, индивидуальность, способность к творчеству, свобода и целесообразность). Таким образом приемлемым решением психофизической проблемы является либо дуализм – признание реальности существования несводимых друг к другу духовного и физического миров, либо радикальный идеализм, выводящий материю из сознания. В работах [5, 11] мы показали, что в рамках квантовой картины физической реальности дуализм материи и духа не приводит к противоречию с принципом каузальной замкнутости физической Вселенной. Мы вполне можем допустить лишь одностороннее воздействие материи на сознание (в виде способности сознания к восприятию физической реальности) и при этом исключить какое-либо воздействие сознания на физические объекты. Однако если сознание обладает способностью целесообразного селективного восприятия квантовых альтернатив, то это порождает в нашем восприятии иллюзию воздействия сознания на материю – что и объясняет нашу способность активно действовать в физическом мире согласно нашим желаниям и стремлениям.

Ясно, что если духовное начало существует независимо от физического мозга, не является продуктом его деятельности, а его связь с материей заключается лишь в способности нашего сознания селективно воспринимать альтернативные квантовые состояния мозга, то, очевидно, наша душа вполне может пережить разрушение человеческого организма. Тот же самый вывод можно сделать и в том случае, если в качестве адекватного решения психофизической проблемы мы выбираем радикально-идеалистическую точку зрения. В этом случае мозг – есть лишь образ, существующий в нашем сознании и сознанием же производимый. Так что разрушение мозга и в этом случае отнюдь не влечет за собой исчезновение сознания. Таким образом, и анализ психофизической проблемы также указывает на бессмертие, по крайней мере, некоторой глубинной части нашего психического существа.

5. Перспективы бессмертия

Рассмотренная в предыдущих разделах работы концепция "Я" позволяет дать общую философскую оценку перспектив бессмертия.

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

Смысл любой идеи придает, в конечном итоге, бытие, на которое она "указывает". То есть для любой осмысленной мысли непременно должен существовать "предмет мысли" - то, что мыслится в данной мысли. Если идея тождества "Я" во времени осмысленна, то она должна указывать на реальное явление временного тождества "Я". Но если "Я" локально во времени - то такое указание невыполнимо. Следовательно, в этом случае никаким подлинным смыслом "себетожественности" мы, по существу, не владеем. Ведь этот смысл мог возникнуть лишь из непосредственного опыта себетожественного бытия, а последний с необходимостью требует совмещения в едином акте познания настоящего и прошлого существования данного "Я". Если нет подлинного тождества "Я", то идея себетожественного "Я" осмысленна не более чем идея "круглого квадрата" или "не цветной красноты".

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

По существу, тождество "Я" невозможно мыслить иначе, как сверхвременность души. В самом деле, моя душа, понимаемая, например, как реальная, "эмпирическая" личность, - это отнюдь не то, что имеет место "сейчас", в данный момент - некое мгновенное состояние переживаний, а это и мое прошлое, и мое возможное будущее - вся последовательность уже прожитых и только предполагаемых моментов моей жизни, взятая в единстве. Более того, как мы видели, душа, понимаемая как уникальное, всегда тождественное себе содержание с необходимостью "виртуально" включает в себя не только "действительное", но и "возможное"

прошлое и будущее данного субъекта. Только с этих позиций мы можем мыслить "Я" как нечто одновременно самоотждествленное и содержательное - как некое дорефлексивное "знание знающее себя". Отказ же от содержательности "Я" - немедленно влечет переход на позиции "трансцендентной" теории "Я" и делает какую-либо содержательную, осмысленную идею "Я" в принципе невозможной. Таким образом, сохранить "Я" как нечто реальное и себестождественное можно лишь признав его сверхвременную природу - помыслив "Я" как сверхвременное содержание, единый смысл, пронзающий (или, вернее сказать, объемлющий) время. Сверхвременность - это синоним бессмертия. Смерть - является событием во времени. То, что объемлет время, не захвачено потоком времени - не может умереть.

Выше мы также установили субстанциональность "Я" - показали, что "Я" не может иметь иных причин существования, кроме самого себя. Это означает, что наше "метафизическое "Я" не только переживает смерть тела, но и предсуществует по отношению к моменту нашего телесного рождения. Поскольку "Я" не может быть создано, оно совечно Вселенной и, более того, оно также совечно Богу, т.е. тому началу, которое определяет сам факт существования, а также форму существования нашей Вселенной. С этой точки зрения "Я" можно мыслить, учитывая его "смысловую" природу, как вечную идею в "Божественном уме".

Далее, однако, возникает вопрос: что же представляет собой это вечное посмертное существование нашего "метафизического" и "эмпирического" "Я"? (Которое, в случае "метафизического" "Я", очевидно, также совпадает с "пренатальным" его существованием). Очевидно, что это потенциальная форма бытия. "Я" существует в этом состоянии как "чистая возможность". Возможность чего? Очевидно, возможность нового воплощения, новой актуализации. (Вообще говоря, потенции существуют не сами по себе, но относительно - как потенции какого-то актуального содержания. Если актуализация невозможна, то нет и потенции). "Потенциальное" бессмертие - существование в форме "чистой возможности" само по себе выглядит мало привлекательно. В подобном состоянии "чистой потенциальности" мы находимся, к примеру, когда пребываем в состоянии глубокой комы, наркоза или сна без сновидений. Эти состояния весьма напоминают небытие, отсутствие всякого существования. Однако это все же не есть полное небытие. Это небытие "чреватое" бытием, содержащее в себе онтологически наличные возможности актуального, действительного (чувственного) бытия - т.е., по существу, возможности нашего возвращения к полноценной чувственной жизни.

Смерть, очевидно, не может уничтожить эту возможность - возможность нашего возрождения как чувствующего существа. Как отмечал А. Шопенгауэр: "...смерть не может уничтожить большего, чем дано было рождением, - следовательно, не может она уничтожить того, благодаря чему только и стало возможным самое рождение" [16, с.117].

По крайней мере, ясно, что физическая смерть сама по себе не уничтожает возможность родиться заново - ведь эта возможность не зависит от моей эмпирической жизни - она существовала и до ее начала, и, следовательно, не может исчезнуть в силу прекращения этой жизни.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Корчмарюк Я.И. "Сеттлеретика" - новая междисциплинарная наука о "переселении" личности. URL: <http://www.user.cityline.ru/~neurnews/nmatem/settler.htm>
2. Лем С. Сумма технологии. М., 1996.
3. Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958.
4. Дубровский Д.И. Информация, сознание, мозг. М., 1980.
5. Иванов Е.М. Онтология субъективного. Новая концепция сознания. LAP Lambert Academic Publishing. Saarbrücken, 2011.
6. Брагина Н.И., Доброхотова Т.А. Функциональные асимметрии человека. М., 1988.
7. Penfield W., Perot P. The Brains Record of Audial and Visual Experience // Brain. 1963. Vol.83.P.595-601.
8. Вулдридж Д., Механизмы мозга. М., 1965.
9. Бергсон А. Материя и память // Сочинения, т.1. М., 1992
10. Балонов Л.Я., Деглин В.Л. Слух и речь доминантного и недоминантного полушария. Л., 1976.
11. Иванов Е.М. Гипотеза об экстрасоматической природе памяти // NB: Философские исследования. — 2013. - № 8. - С.1-69. DOI: 10.7256/2306-0174.2013.8.792. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_792.html
12. Патнем Ф.В. Диагностика и лечение расстройства множественной личности. М.: Когито-Центр, 2003.
13. Серл Дж. Разум мозга - компьютерная программа?// В мире науки. 1990. №3. С.7-13.
14. Lucas J.R. Mind, Machines, and Godel // Philosophy, 1961, 36, pp. 112-127.
15. Пенроуз Р. Тени разума. Москва-Ижевск, 2003.
16. Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992.



[Список читателей](#) / [Версия для печати](#) / [Разместить анонс](#) / [Заявить о нарушении правил](#)

Рецензии

[Написать рецензию](#)

Уважаемый Евгений Михайлович!

Пытался не потерять целостную нить рассуждений, читая ваши размышления.

Целостную потерял. Но фрагменты остались. Осталось и желание понять. Так что ещё раз вернусь к рассуждениям заключительной части.

Тем не менее, позволю себе критику подачи сложного материала ДЛЯ УЧАСТНИКА Прозы.ру.

1. Сплошной текст очень утомителен для чтения с экрана монитора. Поэтому возникло правило разбивать массив текста на фрагменты, разделяемые «пустой строкой». (Хотя бы, через три-четыре обычных абзаца).

2. Участник Прозы.ру – не студент филфака. Нельзя ли для обычного читателя ОБЛЕГЧИТЬ понимание материала, делая в конце каждого раздела (или части текста) ИТОГОВЫЕ смысловые выводы?

3. Вряд ли у вас найдётся время прочитать мою «Постановку задачи будущего». <http://www.proza.ru/2011/02/12/1077> ... (По объёму оно меньше вашего размышления. Разбито на три части. Язык доступный обычному читателю.)

Там рассматривается задача о бессмертии. Но, возможно, среди ваших молодых учеников есть любопытные. В защиту своих размышлений скажу, что там всё – самостоятельное, без заимствований. Написано было лет 40 назад. И, думается, не утеряло злободневности.

Было приятно читать мысли земляка. (Я родился в с. Духовницкое Саратовской области)

С уважением,

[Юрий Анников 2](#) 03.11.2014 18:07 • [Заявить о нарушении правил](#)

[Добавить замечания](#)

Уважаемый Юрий! Спасибо за советы, но переделывать я, вероятно, ничего не буду. Для людей далеких от философии эти тексты в любом виде вряд ли будут интересны, а для тех кто систематически читает подобную литературу сложностей, думаю, не возникнет.

Спасибо за интерес к моим работам. Вашу статью прочитал.

С уважением, Евгений.

[Иванов Евгений Михайлович](#) 03.11.2014 18:44 [Заявить о нарушении правил](#)

[Добавить замечания](#)

На это произведение написано [40 рецензий](#), здесь отображается последняя, остальные - [в полном списке](#).

[Написать рецензию](#) [Другие произведения автора Иванов Евгений Михайлович](#)

Разделы: [авторы](#) / [произведения](#) / [рецензии](#) / [поиск](#) / [вход для авторов](#) / [регистрация](#) / [о сервере](#) Ресурсы: [Стихи.ру](#) / [Проза.ру](#)

Сервер Проза.ру предоставляет авторам возможность свободной публикации своих литературных произведений в сети Интернет на основании [пользовательского договора](#). Все авторские права на произведения принадлежат авторам и охраняются законом. Перепечатка произведений возможна только с согласия его автора, к которому вы можете обратиться на его авторской странице. Ответственность за тексты произведений авторы несут самостоятельно на основании [правил сервера](#) и [российского законодательства](#). Вы также можете посмотреть более подробную [информацию о сервере](#) и связаться с администрацией.

Ежедневная аудитория сервера Проза.ру – свыше 70 тысяч посетителей, которые в общей сумме просматривают более семисот тысяч страниц по данным независимых счетчиков посещаемости Top.Mail.ru и LiveInternet, которые расположены справа от этого текста. В каждой графе указано по две цифры: количество просмотров и количество посетителей. **18+**

РЕЙТИНГ 1507306k
mail.ru 31431
6825

УЧАСТНИК TOP 100
Rambler's

	23 485 153
ЭТ ДЕНЬ	1 997 946
07 ДНЕЙ	5 667 970
07 ДНЕЙ	574 760
24 МЕСЯ	809 308
	106 383
СЕГОДНЯ	31 045
	6 359
НА ПЯТНИЦ	15 242
	1 655