

---

В. ВЕРНЕР

## **КАКОЕ СОЗНАНИЕ ИМЕЕТ ИСТОРИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР?**

*Перевод с польского В. Г. Кульпиной*

Войчех Вжосек в своей статье «Имеет ли история будущее?» (Wżosek 2005: 11–16) выражает убежденность в необратимом характере историчности в культуре. Эта необратимость может рассматриваться в нескольких важных измерениях.

Во-первых, это трансцендентное генетико-функциональное измерение: европейская культура носит исторический характер, поскольку ее специфика сформировалась в результате рефлексии над временем, а также над исторической, причинно-следственной последовательностью событий. Если за основу европейской культуры принять христианство и логику, то устранение историчности не может обойтись без нарушения этих основ. Христианство не может носить аисторический характер, потому что его центральным вопросом является наличие благотворных событий в историческом времени. В христианстве Бог не только существует в истории, как это имеет место в иудаизме, но Бог рождается, умирает и воскресает в историческом времени. Неповторимость и исключительность этого события меняет характер времени с циклического на линейное – повторяемость праздников, увековечивающих пасхальные события, также влечет за собой измеримость времени. Иудаистско-христианское время является историческим временем, и – в полном значении этого слова – это место зарождения исторического измерения времени.

Столь же важным столпом, на котором зиждется здание европейской культуры, является греческая философия и логика – ее неоценимым вкладом в характер нашей цивилизации является создание дефиниций принципов правильного мышления и определение основных связей, которые могут иметь место между явлениями. Причинно-следственная связь как форма импликации и основа де-

*История и современность, № 2, сентябрь 2007 26–60*

дуктивного умозаключения проявляется не только в историографии, но почти во всех продуктах нашей цивилизации. Таким образом, устранение причинной связи и линейного, измеримого времени невозможно, так как это потребовало бы заново дать дефиниции всех понятий, основанных именно на этих идеях, то есть коренной перестройки культуры в ходе ее функционирования, которая столь же невозможна, как перестройка корабля в открытом море.

Второе измерение, в котором можно рассматривать вопрос о необратимости историчности, носит имманентный, субъективно-рациональный характер. Культура исторична и останется историчной, потому что человеческое мышление, человеческое сознание носят именно такой характер. Как об этом пишет Войцех Врзосек, «пока существует сознание, в нем существует историчность. Повидимому, с тех пор, как существует сознание, оно является сознанием хотя бы эмбрионально историческим. Осознание настоящего исключает отсутствие соотношения с прошлым» (Wrzosek 2005: 11).

Будучи вдохновлен этим утверждением, я задался вопросом: какая концепция сознания содержит в себе историчность как свой нередуцируемый компонент? Чтобы ответить на этот вопрос, следует проанализировать ведущие способы концептуализации сознания, которыми располагает современная наука. Однако мне хотелось бы отметить, что меня интересуют общие модели мышления о сознании, а не их частные импликации, поэтому мои поиски велись в обобщающих текстах, имеющих для современной психологии фундаментальный характер, а не в конкретных аналитических статьях, касающихся вопросов сознания.

Каким образом можно описывать сознание? Ответ на этот вопрос требует, в принципе, предварительных знаний на тему того, чем является сознание. И все же каким образом мы можем познать явление, которое не можем описать? Это проблемы, которые стоят перед современным исследователем явления, известного как сознание, как стояли и перед его «коллегами» из Древней Греции, Нидерландов XVII в. и Шотландии XVIII в. Это не значит, что нет прогресса в исследованиях сознания, а значит лишь то, что «сознание», будучи одним из понятий столь высокого уровня сложности и коэффициента ментальных применений, требует постоянного обновления дефиниций. Прогресс (причем огромный) имеет место в

исследованиях «проявлениями» сознания, как общественно-культурных, так и физиологических. Само же понятие ускользает от всех однозначных дефиниций. Существующие дефиниции сознания не только многозначны, но и метафоричны. Метафора при таком подходе не является, разумеется, тем поэтическим средством, которое выступает в лирике и текстах, сильно риторически маркированных. Метафора есть средство описания и построения значения описываемых с ее помощью явлений. Она выражает описываемое явление через другое явление. Такими метафорами являются выражения «человек – это машина»<sup>1</sup> или «электроток течет»... Известным явлениям приписывается новое, не встречавшееся ранее значение. Эти метафоры побуждают задуматься над абсурдностью буквального сопоставления описываемых явлений: человека и машины, электроэнергии и воды в потоке, – а также модификацией старого способа понимания определяемых явлений: человека можно, в определенном смысле, понимать как машину (например, в медицине). Вместе с тем в формулировке «ток течет» проявляется наше мышление об электричестве как о явлении, обладающем определенными признаками воды, текущей в реке (имеющей течение). Эта метафора помогала первооткрывателям электричества понять его и описать. Благодаря ей первые приборы для передачи электроэнергии конструировались в виде трубопроводов.

Метафора, образуя новые способы понимания явлений, формирует мыслительную действительность, окружающую человека и обуславливающую его существование в мире. Таким образом, метафоры присутствуют не только в литературе, они в целом присутствуют в мышлении о мире и в языке, поэтому они употребляются в философии, науке<sup>2</sup> и обыденном дискурсе – они вездесущи.

Их роль в науке исключительно велика, когда мы хотим определить явление, непостижимое для органов чувств, неоднозначное

---

<sup>1</sup> «Человек-машина» – это заглавие работы французского физиолога Жюльена Оффре де Ламетри от 1748 г., которая способствовала развитию монистического и материалистического взгляда на человека (не только на его тело, но также на психику), присутствующего в современной медицине.

<sup>2</sup> По поводу присутствия метафор в современной науке имеется обширная литература. Список основных публикаций, посвященных использованию метафор в биологических науках, можно найти, например, в работе: Конопка 2002.

и важное (по поводу возникновения научных метафор ср.: Knudsen 2003). Таким является, разумеется, сознание. В его описании метафора является незаменимым, а главное, неотъемлемым элементом.

Это не означает, что любые дискурсы, описывающие сознание, можно свести к игре базовых метафор, однако вслед за авторами статьи, посвященной присутствию метафор в когнитивной психологии (Duque, Johnson 1999), можно предположить, что сложные конструкции философской и научной спекуляции чаще всего фундированы на основе одной из нескольких «больших метафор», или «структурных метафор»<sup>3</sup>, служащих описанию сознания. Такими структурными метафорами в случае сознания будут пространственные метафоры, метафора текста/информации и более поздняя метафора потока (stream) и пучка (bundle)<sup>4</sup>.

Пространственная метафора появляется там, где мы пытаемся определять сознание как сущность, локализованную в определенном пространстве. Этот тип концептуализации сознания преобладает в материалистически ориентированных медицинских науках и в неврологии. Его результатом является разделение мозга на поля, соответствующие конкретным ментальным действиям.

Метафора текста/информации проявляется в ее понимании как совокупности информации (а значит, в своеобразном отождествлении ее с памятью). Такое понимание характерно для кибернетики, а также той области знаний и терапевтической техники, которая называется нейролингвистическим программированием (сокращенно NLP).

Объединяющая более ранние подходы метафора потока/пучка присутствует в современной психофизиологии и в когнитивистике (cognitive science), предпочитающих усматривать в сознании скорее процесс, нежели вещь, то есть информацию. При таком подходе сознание невозможно свести к информации (памяти), так как поток нельзя отождествлять с водой. При этом сознание не является так-

---

<sup>3</sup> Метафоры, которые придают значение не только одному понятию, но образуют целую «структуру сопутствующих понятий». Ср.: Lakoff, Johnson 1988.

<sup>4</sup> Ср. более раннюю типологию метафор, описывающих сознание, содержащихся в статьях: Holt 1999; а также Duque, Johnson 1999: 87–90.

же местом в мозге, так как поток – это не только берега. Сознание при таком подходе является динамичным процессом, связывающим воедино информацию с активностью производящих ее конкретных участков мозга.

Вышеназванные метафоры в последнее время занимают исключительно высокие позиции, можно сказать, что в науках о человеке они являются ведущими метафорами. Несмотря на их актуальность, ошибкой было бы полагать, что они образовались недавно. Они являются результатом философской и ранненаучной рефлексии над человеческой психикой в XVII–XIX вв.

Проблематика современных категорий, служащих для описания понятия сознания, не может быть разработана без обращения к философской и общегуманистической традиции рефлексии над сознанием человека. Нельзя забывать, что философия Нового времени не только хронологически предшествует науке, но и создает для нее понятийно-концептуальный фундамент.

Создателем основ современных знаний о сознании считается Рене Декарт (1596–1650), называемый также Картезием. Однако он не создал этого понятия, так как понимание сознания как постоянного элемента человеческой психики, своего рода нематериальной «субстанции», которая «содержит в себе» наши мысли и память, имелось уже у св. Августина, а впоследствии также и в схоластической литературе. Декарт осовременил эту категорию, «перевел» ее на язык эпохи, которая уже тогда вела поиск знаний в наблюдениях за миром природы, приспособил ее к психовосприятию человека Нового времени, отделив проблему сознания от проблемы совести, морали и теологии<sup>5</sup>.

Сознание является элементом его философской, берущей свое начало из схоластической метафизики концепции бытия (см.: Hastedt 1995). Декарт делит бытие на материальное, состоящее из «растяжимой» субстанции (*res extensa*), и нематериальное, строящееся из «мыслящей» субстанции (*res cogitas*). «Мыслящая субстанция» су-

---

<sup>5</sup> В языках, в которых термин «сознание» происходит из латыни, просматривается общий этимон этих двух понятий, например: английское *conscience* (совесть) и *consciousness* (сознание). В польском языке эти понятия имеют разную этимологию.

существует в абсолютной (независимой от обстоятельств) и надежной плоскости; материальная же субстанция случайна (зависима от обстоятельств) и необязательна.

Хотя «мыслящая субстанция» у автора «исследования о методе» является вещью, то есть существует как самостоятельная сущность, а не, к примеру, как атрибут других сущностей, тем не менее она не является материальной сущностью (нет таких атрибутов материи, как растяжимость/протяженность), а значит, она не может брать свое начало из материального мира. Ее причиной должна быть нематериальная сущность – Бог. Таким образом, картезианская метафизика продолжает характерные для схоластицизма и томизма XIII в. исследования, направленные на логическое доказательство существования Бога как «сущности, необходимой» (Schmaltz 2003) для возникновения мира и человека разумного. «Разумный» характер человеческой «души» при таком подходе призван свидетельствовать о его «разумном» генезисе. Его разумным истоком может быть только разумный Сотворитель – Бог.

Этот дуалистический способ понимания человека последователями Декарта был освобожден от схоластических и томистских корней. Современный дуализм подчеркивает инстинктивный и физиологический характер эмоций и чувств и способность к рациональному мышлению представляет как акт эмансипации человеческого разума от телесности человеческого тела.

В литературе предмета нередки утверждения, что, согласно Декарту, мыслящая и растяжимая субстанции существуют независимо друг от друга и не подлежат взаимодействию (ср.: Кон 1987). Однако это утверждение вытекает из поверхностной интерпретации взглядов автора «Исследования о методе». Без сомнения, два основных элемента человеческой природы значительно отличаются друг от друга, имеют разное происхождение и выполняют специфические функции.

Материальные сущности существуют без сознания; таким образом, они пассивно и невольно подпадают под действие законов механики и в особенности причинно-следственной связи. Это означает, что они являются машинами, которые пассивно реагируют на внешние стимулы. Исключительно материальный характер имеет вся неодушевленная и одушевленная природа: не только растения,

но и животные, рассматривавшиеся Декартом как «дышащие машины». Однако это необязательно означает полное отсутствие сознания; в последнее время среди исследователей текстов Декарта появилось мнение, что животные при таком подходе обладают рудиментарным эмоциональным самосознанием, а тем самым они могут «осознанно» ощущать боль и удовольствие. Однако у них нет осознания своего сознания, то есть «они знают, но не осознают, что знают» (Smith 1998). В любом случае существа, не осознавшие себя, существуют лишь для «кого-то» и никогда «для себя», и, таким образом, они существуют лишь в соотношении с осознанным бытием.

Лишь «мыслящая субстанция» полностью осознает свое существование, и, таким образом, лишь ее существование определено. Известное картезианское *cogito ergo sum* – «я думаю, значит, я существую» – означает, что единственным субъектом и вместе с тем объектом познания является именно «мыслящая субстанция», именно поэтому лишь ее существование является определенным и необходимым (в отличие от случайного и необязательного существования материи). Тот факт, что материя имеет одушевленный или неодушевленный характер, не имеет здесь особого значения – «одушевленность» растений, животных и человеческого тела является случайным, а не необходимым признаком материи – лишь сознание является абсолютным (независимым от обстоятельств) и надежным признаком. Уверенность в этом вытекает из метода познания, который Декарт считает надежным. Этим методом является способность сомневаться – фундамент критицизма и, следовательно, науки Нового времени. Сомнение является актом дистанцирования от материального мира – такого, каким мы его воспринимаем с помощью органов чувств. Материя не способна подвергнуть сомнению себя самое, то есть картину действительности, которую дают органы чувств. Животные живут в мире, не подвергая его сомнению и, таким образом, не дистанцируясь от мира. Если они не способны дистанцироваться от мира, это означает, что они являются его неделимой частью, – а, значит, их «жизнь» носит чувственный характер, осциллирующий к материальности. Человек способен дистанцироваться от мира не благодаря наличию тела и органов чувств (таковые есть также у животных), но благодаря «созна-

нию». Если благодаря «сознанию» человек в состоянии дистанцироваться от материального мира, оно должно быть нематериальным.

Однако картезианский дуализм не означал, вопреки тому что могло бы показаться, полного отграничения человеческой способности мыслить от способности жить, ощущать и действовать. Хотя рациональное мышление при таком подходе со всей очевидностью берет свое начало из мыслящей субстанции, а всякого рода эмоции и чувства происходят из материального тела, тем не менее они присутствуют в сознании. Таким образом, они должны «воссоздаваться» (Dutton 2003) в духовном плане. Примером является ощущение боли. Декарт считал, что человек ощущает боль, так как его сознание таким образом воспринимает информацию о повреждениях и дисфункциях тела. Декарт в данном случае дифференцирует «причину боли» (повреждение тела) от «информации о боли» и от «ощущения боли», то есть ощущения, возникающего в сознании под воздействием полученной информации. Однако дуалистический характер рефлексии Декарта оправдывается тем фактом, что он представлял телесную боль (то есть вызванную информацией, происходящей из тела) несколько неаутентичной, «вторичной», и считал человеческую способность ее игнорировать проявлением автономности «разумной души» в отношении тела (Duncan 2000).

Для определения процесса обмена информацией Декарт использует «метафору театра»; тело в ней дает спектакль, зрителем является «разумная душа», которой передаются эмоции, играемые актерами. Поэтому, при подходе Декарта, чувства, берущие свое начало из тела, являются для человеческой души чем-то внешним, хоть и близким и глубоко переживаемым.

Местом, в котором образуется сознание, является шишковидная железа. Эта железа внутренней секреции, расположенная в центральной части мозга, вызывала интерес уже у древних врачей и исследователей человеческой анатомии, которые видели в ней место, где возникают «настроения»<sup>6</sup>. Декарта шишковидная железа

---

<sup>6</sup> Согласно древней концепции Галена, есть четыре основные жидкости, оказывающие влияние на функционирование человеческого организма и психики: кровь, флегма, желчь и черная желчь. В зависимости от преобладания каждой из них были определены четыре типа человеческих психофизических темпераментов: сангвинический (кровь), флегматический (флегма), холерический (желчь) и меланхолический (черная желчь).



интересует постольку, поскольку она является единичной структурой в мозге, имеющем бинарно организованную структуру (Lokhorst, Kaitaro 2001). И в этом месте должен осуществляться обмен информацией между телом и душой. Тело получает директивы от души, а душа «узнает» о процессах, происходящих в теле, и сопутствующих им ощущениях (боли, удовольствии) и перерабатывает эту информацию в сознательное переживание разнообразных эмоций (Smith 1998). Сознание возникает и существует «на стыке» между разумной душой и телом. Оно не материально, но имеет определенные атрибуты материи, такие как границы. Человек существует всегда в определенном месте – как и его сознание, он ЗДЕСЬ, а не где-то еще; таким образом, он представляет собой ограниченное пространство.

Декарт, хотя сам он остается последним великим схоластом (что особенно видно в поддерживаемом им аристотелевском утверждении об онтологическом характере сознания. Ср.: Holt 1999), уже открывает путь для современного мышления о человеке. Многие историки и философы науки и науковеды видят в Декарте не только создателя теоретических категорий и понятий, которые стали фундаментом современной натуралистически и материалистически ориентированной концепции человека, но и непосредственно пионера конкретных методологических концепций, намечающих направление развития многих областей современной науки.

К картезианским категориям обращался выдающийся британский ученый и философ, лауреат Нобелевской премии 1963 г. (совместно с Аланом Ходжкином и Эндрю Хаксли) за достижения в биофизике Джон Кэрю Экклс. В своей последней книге (Eccles 1994) он утверждает, что нельзя субстанциально отождествлять разум (mind) с мозгом (brain). Хотя разум и оказывает влияние на материальный мозг, сам по себе не является материальным и не является также атрибутом деятельности мозга. Разум существует посредством влияния, которое он оказывает на тело, и является отдельной формой вещества, и, таким образом, его можно отождествлять с описываемой Декартом «душой», существование которой проявляется в материи через материю, но сама она не является материей. В этом случае субстанциальность «души» должна проявляться в процессе синаптической нейротрансмиссии. Пересылка импульсов с синапсы на синапсу, по мнению автора упомянутой

работы, не подчиняется законам физики и химии, но является доказательством существования особой «субстанции» – «разумной субстанции», характерным признаком которой является то, что она существует лишь в движении. Экклс даже примерно оценил гипотетическое количество «психонов», то есть частиц «мыслящей субстанции», числом в 40 миллионов (исходя из среднего количества дендритов в человеческом мозге) (Smith 2001).

Картезианская концепция сознания является крайне аисторической: сознание как признак субстанциально понимаемой психики прекрасно обходится без историчности. «Мыслящей субстанции», интерпретируемой схоластически, не нужна история, так как она связана с аисторической сущностью в полном смысле – с Абсолютом. Интерпретируемая в натуралистическом плане «*res cogitans*» существует в материальной временности, и ей также не нужно временное углубление своего существования.

Декарт искал ответ на онтологический вопрос: *Что есть сознание?* Сама форма вопроса содержит в себе положение об аисторическом характере описываемой сущности. Ведь она предполагает его неизменность. Совершенно иначе к этой проблеме подходит британская философия, занимаясь, скорее, эпистемологическим вопросом: *Что можно сказать о сознании?* Причем этот вопрос можно расширить за счет показателя времени: *Что можно сейчас сказать о сознании?*

Первым мыслителем с британских островов, который вступил с Декартом в дискуссию на тему статического (аисторического) или динамического (исторического) характера сознания, был Томас Гоббс (1588–1679). Он считал понятие «мыслящей субстанции» метафизическим и потому отверг аргументы в пользу субстанциального характера разума (MacDonald Ross 1988). Он отверг также метафору «театра», то есть понимание сознания как места соприкосновения материального с нематериальным. Для Гоббса сознание не располагает никаким «выделенным» пространством, но представляет собой способность производить информацию – текст.

Гоббс не видел оснований для проведения какого бы то ни было различия между человеком и животным, так как такое различие не поддается наблюдению в физическом строении. В то же время основным различием является способность к созданию языка как способа коммуникации. Однако это различие является не качест-

венным (животные также общаются друг с другом), но количественным (в связи со сложностью и разнообразием знаковой системы).

Сознание возникает благодаря таким функциям мозга, как восприятие, запоминание, воображение и мышление. Однако на самом дне, в основании психики, лежит человеческая способность к восприятию внешних объектов (Hobbes 1839–1845: 6). Впечатления, возникающие из наблюдений за внешним миром, функционируют в сознании как идеи и представления в форме, приданной им человеческим воображением (*imagination*) (Ibid.: 8). Представления и идеи не являются статичными, но пребывают в постоянном движении; они объединяются и группируются, образуя цепи представлений (*train of imagination*) и сложные идеи.

Однако сознание человека возникает не только как результат работы мозга, но в ходе преобразования представлений, мыслей в ряд слов (*to transfer our mental discourse, into verbal; or the train of our thoughts, into a train of words* [Ibid.: 17]). Ведь основой человеческого способа мышления (Ibid.: 20) является способность к соотношению явлений (импрессий) с названиями (сложными идеями) и к связыванию простых идей в сложные (Ibid.: 9).

Таким образом, Гоббсом была выявлена проблема сознания, а именно то, что специфика человеческого сознания связана с языком (ср.: MacDonald 1987), поэтому сознание маленьких детей и людей, неспособных пользоваться языком (например, с ограниченными возможностями), идентично сознанию животных. Сознание при таком подходе – это информация, а не субстанция.

Если бы человеческое сознание носило субстанциальный характер, то, по мнению Гоббса, его характер менялся бы одновременно с субстанциальными изменениями в человеке. Ведь автор «Левиафана» отмечал, что вещество, из которого состоит человек, в течение его жизни подвергается обмену, а поскольку это не меняет тождественности человека, то эта тождественность никоим образом не может быть субстанциальной. Таким образом, преемственность тождественности обусловлена в какой-то мере его формой, которая носит материальный характер, но, поскольку и она в определенных границах изменчива, важнее здесь функция (Hall

1998). Человек есть человек не благодаря своей материальной структуре, даже не благодаря своему человеческому облику, но благодаря тому, что он выполняет функцию человека, что связано здесь с мышлением, языком и жизнью в обществе.

Таким образом, человек становится человеком (то есть приобретает человеческое сознание) в процессе социализации и изучения языка. Отсюда сознание не связано ни с какой-либо субстанцией, ни с материей, но с символической практикой, в которой участвует человек.

Язык представляет собой умение приводить наблюдаемые явления в соответствие с названиями и дефинициями, а, поскольку количество наблюдаемых явлений несравнимо больше количества присутствующих в языке названий, употребление языка тождественно способности к обобщению.

Тождественность человека основывается здесь на его самосознании, в основе которого, в свою очередь, лежит способ функционирования человека среди других людей. Из психологии вытекает не только антропология, но и социология.

Такой погруженности человеческой психики в общественные отношения служит четкая систематика эмоций, которая была принята в «Левиафане»,<sup>7</sup> – она указывает на связи человека с окружающим его миром, так как основными критериями описания и оценки эмоций являются отношения притяжения и отталкивания.

Так, например, стремление (эмоция притяжения) к другому существу – это любовь, а в соединении с отталкиванием от любимого существа других – это ревность. Страх – это стремление избежать зла (отталкивание), смелость – это жажда (притяжение) славы, дерзость есть отвержение (отталкивание) доброго имени. Вся вышеназванная систематика эмоций строится на принципе бинарного и градуируемого отношения с миром, где предметом вождления или объектом неприязни (отторжения) являются разные ценности, как «естественные», так и продуцируемые в общественной среде, в которой функционирует человек.

Общественными ценностями являются понятия «добродетель» и «прегрешение», а также «добро» и «зло», которые могут стать

---

<sup>7</sup> Анализируется 70 типов эмоций (Hobbes 1839–1845: 32 ff).

желательными или отвергаемыми явлениями. «Естественные» ценности – это такие явления, как «сила», «удовольствие», «безопасность», «сытость», которые всегда и для всех желательны (притягательны), а также «немошность», «боль», «опасность», «голод», которые всегда и всеми отвергаются (отталкиваются).

Очередная фаза критики картезианства ставит под сомнение концепцию постоянного и единого сознания – то есть сознания как аисторического, статического и нечленимого явления. Важную роль играют в этом вопросе труды Джона Локка (1632–1704). Локк сводит сознание к тождественности, так как «сознание есть постижение того, что проходит через разум человека»<sup>8</sup>. Таким образом, при таком подходе сознание связывалось бы с механизмами восприятия и способностью к размышлениям над информацией, поступающей извне, из чего следует, что оно всегда связано с конкретным лицом.

В его психологии акцентируется роль сознания и свободы воли в действиях. Человек является существом свободным и разумным, то есть выбирающим цель своих действий и средства (Locke 1956: 370). Тем не менее тот факт, что мы стремимся к добру (Ibid.: 311) (понимаемому как удовольствие) и избегаем зла (неприятного), еще не делает нас свободными, так как таким же образом поступают и животные. Локк сводит разного рода эмоции и чувства к ощущению удовольствия или неудовольствия, что навлекло на него упреки в вульгарном эпикуреизме, хотя он не склонен понимать удовольствия и неудовольствия лишь в узкочувственном значении этого слова.

Ведь свобода человека выражается лишь в возможности отвержения добра малого и сиюминутного, то есть эфемерного чувственного удовольствия, и в действии, направленном на достижение счастья (Ibid.: 366), то есть прочного и большого блага. Что является для человека таким благом и как его достичь, подсказывает разум, поддерживаемый опытом и полученным воспитанием. То, что люди стремятся к диаметрально разным вещам, называя их одинаково – благом, свидетельствует о том, сколь большое влияние на

---

<sup>8</sup> «Consciousness is the perception of what passes in a man's own mind»; ср.: Holt 1999: 189.

образ мышления и оценивания оказывает разнообразие опыта и воспитания (Локке: 368).

Способность к мышлению и извлечению выводов является врожденным свойством человеческой психики, так называемыми умственными способностями (powers) (Ibid.: 218), которые сами по себе не гарантируют разумности действий, а тем более результатов этих действий. Структура мозга и нервной системы позволяет человеку наблюдать за миром и производить сложные операции на идеях (мышление). Идеи являются внутренними соответствиями наблюдаемых внешних явлений, однако необязательно их непосредственными «образами» или «отражением». Просто импульсы, исходящие из нервной системы, приводят к возникновению в человеческом сознании идеи с неопределенной степенью соответствия наблюдаемой действительности. Поскольку большинство идей возникает в результате социального взаимодействия людей, картина мира носит общественно-культурный характер. Даже контакт человека с природой происходит при посредничестве идей, исходящих из общества, поскольку человек вначале существует в семейных и общественных отношениях и лишь потом «узнает» о существовании природы и возможностях наблюдения за ней.

Сознание, по Локку, является одновременно информацией и человеческой способностью к ее анализу – таким образом, оно является информацией «в движении». Это означает, что люди с сильным недоразвитием и дети являются людьми в меньшей степени в том смысле, что их сознание беднее.

Согласно концепции Локка, выделяются два типа историзма: индивидуальный, связанный с опытом личности, который является нередуцируемым фундаментом сознания любого человека, и общественный, связанный с типом воспитания. Общественная историчность могла бы быть устранима из сознания при условии последовательно аисторичного характера общества, в котором осуществляется социализация, то есть продуцирование человеческого сознания.

Итоги британской критики картезианского дуализма подводит Дэвид Хьюм (David Hume [1711–1776]). Свою концепцию человеческой психики он представляет в фундаментальном труде «A Treatise of Human Nature».

Хьюм рассматривает два ее аспекта: форму и содержание. Формой является физиологическое строение, а содержанием – информация (восприятие). Всякого рода деятельность человеческой психики – не только мышление, но и ощущение и наблюдение – может быть описана как процесс производства и переработки информации.

Тут выделяются два типа информации: импресии и идеи. Импресии – это такие виды информации, которые возникают в человеческой психике как бы без участия мышления, причем пребывают в сильной связи с органами чувств: «...под этим названием я подразумеваю любые наши чувственные впечатления, чувства и эмоции, когда они впервые появляются в нашей душе» (Hume 1963: 8).

В данном случае подчеркивается их первичность в отношении второго основного типа информации, а именно идеи: «Под идеей я понимаю туманные образы импресии в рассуждениях и мышлении» (Hume 1963: 8).

Таким образом, импресии имеют связь с чувственным наблюдением, а идеи – с рефлексированием. Основное различие между ними содержится в силе (*force*) и в одушевленности (*liveliness*) (McCrack 1984), причем идеи слабее и более туманны, нежели импресии (Hume 1963: 8). Однако импресии сиюминутны и эфемерны. Любая запоминаемая информация является уже не импресией, а идеей, то есть информацией, переработанной человеческим интеллектом. Если бы можно было дифференцировать действие памяти и воображение, то можно было бы разграничить в запоминаемой информации идеи (переработанную информацию) и импресии (непереработанную информацию). Однако Хьюм не отграничил память (McDonough 2002: 83) от воображения (McIntyre 1979). Это важный вопрос, особенно если взглянуть на него с позиции нынешней когнитивной психологии (Kelly, O'Donohue and Hayes 2001). Разграничение памяти и воображения было бы важным для традиционной метафизической «онтологии» ума. Однако Хьюм предлагает своего рода «методологический редукционизм», то есть сознательное самоограничение описанием деятельности разума, а не разума как такового: ведь исследоваться может только деятельность. Хьюм отмечает, что импресия в момент ее закрепления в памяти подвергается одновременному преобразованию в воображении и та-

ким образом становится идеей. Весь этот процесс осуществляется в ходе запоминания, и, таким образом, человек не может сознательно воспринимать информацию, идущую непосредственно от собственных органов чувств (не переработанную воображением), так как такая информация не могла бы стать запоминаемой.

Целостная картина мира, возникающая в сознании, своим существованием обязана как функции воображения, так и функции памяти (Hume 1896: 13–14). Память является основой воображения, так как закрепляет информацию, исходящую от органов чувств; воображение, в свою очередь, адаптирует эту информацию к актуальным возможностям психики и гарантирует взаимоувязанность с описаниями мира, появляющимися в сознании. Память и воображение дополняют друг друга и образуют одну (осознанную) картину мира, в пределах которой невозможно однозначно разграничить «воображаемую» и «увиденно-запомненную» части. Память без воображения не могла бы функционировать, так как не располагала бы общими и обязательными категориями (отношения между наблюдаемыми явлениями, такие как причинно-следственная связь, являются для Хьюма результатом воображения, а не памяти). Воображение без памяти было бы бесплодным, так как общие категории являются идеализированными картинками запоминаемых чувственных впечатлений: мы бы не знали, что такое «тепло» без ощущения теплоты, как не узнали бы ощущения «сладости», не отведав сладких блюд (Hume 1896: 11) и не получив соответствующих впечатлений. Сознание при таком подходе не является ни «пространством», ни «информацией», но представляет собой акт, процесс постоянной переработки информации, который тем не менее осуществляется в замкнутом пространстве человеческого мозга и нервной системы.

Скептицистская концепция Хьюма очень важна с точки зрения рефлексии над проблемами историчности, однако сама по себе она аисторична в том смысле, что акцентирует положения об исключительно современном характере любого знания. Ментальные состояния могут существовать лишь в современности, так как обращение к прошлому представляет собой формирование новой и исключительно современной действительности.



Философия британских эмпиристов для нас чрезвычайно важна, поскольку она оказала большое влияние на естественные науки XX в. и формирующуюся в начале нынешнего века академическую психологию. Одним из ее создателей был американский философ и психолог Вильям Джеймс. Он явился продолжателем (хоть и не безоговорочным) психологической рефлексии Дэвида Хьюма, который заметил, что обмен веществ, осуществляющийся в человеческом организме, сопутствует (to associate) ментальным явлениям, но их не формирует. Человеческое тело и психика не находятся ни в постоянном контакте, ни в изоляции, они просто сосуществуют как функциональное единство в онтологическом многообразии. Это сосуществование позволяет исследователю человеческой психики описывать ментальные состояния «языком органических процессов» и, напротив, описывать органические преобразования в ментальных категориях. Джеймс часто использует такую возможность, описывая отношения между воображением, памятью и наблюдением в категориях активности определенных участков мозга. Однако, с другой стороны, эта двусмысленность психических процессов создает искушение как изоляции ментальных явлений от органических, так и их отождествления. Джеймс старается избежать обеих этих крайностей.

Таким образом, под философским влиянием Хьюма Джеймс подверг критике элементы дуалистического мышления в зарождающейся академической психологии. Он заметил, что философские дихотомии типа «дух – материя», «душа – тело» в рефлексии над психикой следует заменить системой «познающий субъект – предмет познания».

Однако эта система, вопреки тому что можно было бы предположить, не имеет бинарного характера, поскольку здесь имеет место не отношение противопоставления и следования (причинно-следственных отношений), а отношение комплементарности (James 1904). Ведь не существует сознание без опыта, или, скорее, эмпирический акт продолжает субъект, познающий эмпирическим путем.

Сознание, в подходе Джеймса, является сложным и гетерогенным явлением. Если выразиться точно, то *сознание ЕСТЬ* и *сознание есть ЯВЛЕНИЕ* в обсуждаемой работе являются скорее метафорами, позволяющими автору описывать нечто, чего в букваль-

ном смысле НЕТ, не прибегая к онтологическому описанию НЕКОЕЙ СУЩНОСТИ.

В то же время риторические рамки и традиция рефлексии над человеческой психикой навязали Джеймсу такую манеру письма о сознании, словно оно существует как отдельная сущность, которую можно исследовать и описывать. Детальное описание, которое представил Джеймс, является описанием не одного явления, но многих разных явлений, функций и атрибутов явлений и отношений между таковыми. И, таким образом, определенное сознание *существует* как:

- материальное сознание (the material Self);
- общественное сознание (the social Self);
- духовное сознание (the spiritual Self);
- чистая личность, или же самосознание (the pure Ego) (James 1890: 293).

Материальное сознание не следует смешивать с материальной основой сознания, каковой являются мозг и нервная система. Материальное сознание не тождественно осознанию телесности или осознанию существования собственного тела. Материальное сознание у Джеймса проявляется, когда мы связываем процесс нашего самоопределения с окружающими нас материальными и/или телесными сущностями. Одежда, которую мы носим, для большинства людей нечто большее, чем термоизоляция, – она также формирует личность. Также и квартира, дом, в наши дни – автомобиль: там, где у нас есть возможность выбора, выбор той или иной призмы влияет на нашу самооценку и самоопределение. Эта зависимость еще сильнее в случае (понимаемых тут предметно) лиц, которых мы рассматриваем как внешнее «выражение» нашего сознания: семья, особенно дети, формирует наше мышление о себе как о ком-то важном, значительном.

Материальное сознание, разумеется, как видим, сильно связано с общественным сознанием; второе же, тем не менее, согласно делению Джеймса, необязательно должно сосредоточиваться на материальных сущностях, но может осциллировать вокруг сущностей абстрактных, символических. Общественное сознание формируется в актах коммуникации и связано с нашими оценками, высказываемыми ближними, но лишь с теми оценками, которые нам известны.

Джеймс исходит тут из того, что любое мнение о нас оказывает на нас какое-то влияние (пусть даже минимальное и на первый взгляд незаметное) и формирует наши отношения с лицом, составляющим и высказывающим эту оценку. Общественная природа человека побуждает нас к такому формированию нашего сознания, чтобы оно соответствовало общественным ожиданиям. Однако если общество, в котором мы живем, неоднородно и полно противоречий (особенно с точки зрения норм и ценностей), то наше общественное сознание оказывается разорванным на много противоречащих друг другу компонентов, из которых в данный промежуток времени может доминировать лишь небольшая часть. Вместе с тем нельзя недооценивать человеческую способность сочетать друг с другом противоречащие друг другу роли: типовым показанным Джеймсом примером является разделение «себя как человека» и «себя как чиновника», а также характерное, как некогда, так и сейчас, обоснование своей инертности таким образом, что «как человек я бы охотно помог, но как чиновник не могу» (James 1890: 296).

Разумеется, человек может выбирать между разными общественными «ролями», одни принимать, а другие, наоборот, отвергать, однако он не может сыграть ни одной из них. Социопат (например, вандал) также обладает общественным сознанием, особенно в тот момент, когда он встретится с общественной категоризацией его как социопата (вандала) и отнесется к ней одобрительно. Современным (не имеющимся у Джеймса) примером может послужить история первично отрицательного понятия хулигана, которое в своей англоязычной графике (hooligan, hool) получило одобрение у спортивных фанатов и стало элементом самоопределения, запечатленным на граффити, на футболках и шарфах болельщиков.

При таком подходе явление нонконформизма – это состояние «подвешенности» (бездействия, обездвиженности) между взаимоисключающими ожиданиями и общественными «ролями» или – чаще – специфическая/автономная роль бунтовщика, романтика, индивидуалиста.

Духовным сознанием Джеймс называет человеческое самопознание, то, что каждый знает о себе. Поскольку это знание-о-себе-самом является весьма изменчивой информацией, зависит от об-

стоятельств, событий или общественных отношений, для их описания Джеймс применяет известную метафору *потока* мыслей, ощущений, чувств, опыта, формирующих индивидуальное сознание (James 1890: 240–246).

Данная метафора указывает на неоднозначность понятия сознания. С помощью метафоры *потока* описывается как неоднородность, так и неделимое «единство». Сознание представляет собой единство, когда мы смотрим на него с определенного расстояния, вблизи же мы видим многообразие и разнородность его компонентов.

Однако сознание, как это подсказывает нам метафора *потока*, несводимо к сумме своих составляющих. Сознание не является информацией (опытом), которая в нем содержится, точно так, как поток не является просто водой. Сознание невозможно свести к его органическому основанию, так как поток нельзя отождествлять с руслом.

Метафора выражает духовное сознание как информацию в движении, информацию, которая выполняет определенную функцию, формирует конкретную действительность, хотя сама по себе она ускользает от более конкретного познания.

Эта изменчивость, текучесть информации, опыта, мыслей указывает на исключительный, неповторимый характер каждого момента существования сознания. Каждая новая идея, опыт, чувство одновременно изменяют сознание и растворяются в нем, утрачивая свою специфичность. Уже имеющиеся знания поглощают знания приобретаемые, новые, одновременно перенимая их черты. Перед лицом этого сознание является одновременно историческим, потому что оно формируется за счет прошлого, и совершенно актуальным, ибо оно ежемоментно неотвратимо изменяется. Здесь нет прежних и еще более ранних слоев, так как память не носит характера резервуара, хранящего воспоминания в ненарушенном состоянии, но является активным элементом сознания, извлекающим опыт прошлого из самой что ни на есть актуальной перспективы и исключительно для текущих потребностей.

Теория Джеймса уже связывает понятие сознания с историчностью, однако не акцентируя общественный аспект историчности. В то же время эта сюжетная линия является сутью рефлексии

Джорджа Херберта Мида, создателя современной социальной психологии и автора концепции разума (*mind*), сознания (*consciousness*) и личности (*self*), наилучшим образом, на мой взгляд, коррелирующей с проблематикой историчности.

Свою концепцию сознания Мид базировал на положении об общественной основе психики. С этой точки зрения он явно противопоставлял ее «физиологической» психологии (Mead 1909). Человеческий разум в момент его рождения рассматривается здесь как органически «незаконченный». Финал процесса антропогенеза должен осуществляться в обществе. Мид решительно подчеркивал, что человеческая психика не сформируется вне общества. Новорожденный *homo sapiens* напоминает недоразвитый эмбрион в большей мере, чем новорожденные других млекопитающих, так как в момент, когда он покидает организм матери, он является сформировавшимся в меньшей степени, чем другие млекопитающие. Окончательную форму он получает в общественной среде семьи – в естественной для него среде (Mead 1898). Мозговые центры речи и слуха формируются в контакте со звуками, артикулируемыми в его среде. Подражание этим звукам придает также окончательный облик органам речи. Координация слуха и речи не образовалась бы без присутствия живой человеческой речи, без образца для подражания не образуется также соответствующая координация зрения и движения (Mead 1934a).

Не только физиология мозга, нервной системы и органов, ответственных за артикуляцию звуков, закрепляется в процессе общественного взаимодействия. В ходе общественной деятельности формируется человеческий разум, человеческая психика. Для ее возникновения необходима активность символической природы – производство и считывание знаков.

Мид, как и представители эволюционной психологии (В. Вундт, С. Холл), считал символическую коммуникацию развитием животных способов выражения эмоций с помощью возгласов, жестов и грима; тем не менее, в отличие от психологов-эволюционистов, он не переносил вопрос генезиса явления символической коммуникации на его функцию. Мид полагал, что коммуникация, имеющая место между людьми, выполняет значительно более серьезную роль, чем выражение эмоций у животных. Ведь умение выражать

эмоции в царстве природы поддерживает естественное для данного вида адаптивное поведение, в то время как в мире культуры символическая коммуникация формирует человеческую «натуру», человеческую психику (Mead 1934i).

Основой коммуникации является диада – отправитель символической информации и ее получатель, а их интеракция выражается через тройное действие:

- (1) поступление информации от «отправителя» к «получателю»;
- (2) интерпретация информации и действие, являющееся ее результатом;
- (3) подтверждение или отрицание интерпретации со стороны получателя, реакция отправителя, представляющая собой новую информацию.

Представленная выше система похожа на ту, какой пользуется бихевиоризм для разъяснения действий людей и животных:

- (1) из «среды» в организм поступает стимул;
- (2) стимул интерпретируется и вызывает действие-реакцию;
- (3) действие вызывает результаты, являющиеся новым стимулом.

Как «естественный» стимул, так и знак вызывают также реакцию, которая является заученной в процессе социализации. Живя в обществе, мы получаем поощрения за соответствующую реакцию на сообщения и наказания за отсутствие таковой или за несоответствующую реакцию. Сходство социальной психологии с бихевиоризмом обусловило ее название – «общественный бихевиоризм». Эту область знаний ее создатель определил как исследование действий личности в рамках общественных процессов, частью которых является личность. При таком подходе действия (acts) личности объяснимы лишь как проявление общественных процессов. В то же время Мид отвергает социальную психологию, в которой общественные явления предстают как сумма единичных действий (Mead 1934e).

Личность является несамостоятельным элементом общественных процессов, так как ее сознание возникает как результат этих процессов. Мид отвергает более ранние концепции о примате личности над обществом. Концепция «общественного договора», согласно которой автономно существующие личности «создают об-

щество», по мнению Мида, утратила способность к объяснению действительности, в которой живет человек. Сознание формируется в обществе, а отсюда – нет человеческого сознания вне общества и до общества. Однако в соответствии с теорией эволюции мы можем говорить об обществе и до появления человеческого сознания (Mead 1934c). Таким образом, человеческое самосознание возникает на определенном этапе эволюции дочеловеческого, животного общества одновременно с компиляцией форм коммуникации.

Возникновение самосознания не является естественным процессом, оно есть общественный и коммуникационный процессы; кроме того, оно связано с явлением символической объективизации. Картина общественного «другого» является для человека образцом для выработки образа себя самого. Многие животные не распознают свое отражение в зеркале, хоть и видят его. Способность увидеть «других» возникает раньше, чем способность увидеть «себя». По этой причине дети говорят о себе «Янек сделал» вместо «я сделал»: чтобы говорить о себе, им приходится отчуждаться «от себя», взглянуть на себя как на кого-то «другого». Однако прежде чем они вступят таким образом в контакт «с самим собой», им приходится ранее завязать контакт с кем-то другим.

Элементом, необходимым для возникновения коммуникации, является способность помещать в поле сознания «другого», то есть «не-меня», который является необходимой точкой отсчета для любого общественного взаимодействия, в том числе и для возникновения «само-осознания» (Mead 1934h).

Процесс формирования осознания «другого» осуществляется в сфере языковой коммуникации, в развлечении и игре<sup>9</sup>, то есть в базовых формах символического взаимодействия. Символическое взаимодействие предполагает необходимость «представить в самом себе» желательные виды поведения партнера по интеракции и соотнесения этих представлений с возвратной информацией, которая к нам поступает. Невозможно ни проигнорировать присутствие и деятельность «другого», ни полностью ее интериоризировать. Общественный «другой» возникает на полпути между нашей действи-

---

<sup>9</sup> На основе этой концепции Мид сформулировал рекомендации для воспитательных учреждений по подготовке программ обучения молодежи с учетом в самой широкой степени ее потребностей в диалоге, а также в развлечениях и игре. Ср.: Mead 1910.

тельностью, которую мы контролируем, и чужой действительностью, которую мы игнорируем. Он является элементом нашего «сознания», так как мы отдаем себе отчет в его существовании и должны представлять себе его образ мышления, а, с другой стороны, его деятельность может противоречить нашим ожиданиям, что побуждает нас к постоянному верифицированию знаний о «другом» человеке.

Метод, благодаря которому мы формируем в себе образ другого человека, представляет собой обращение информации между мною и им. Информация – в процессе интерпретации и реинтерпретации – подвергается постоянным изменениям. Любые ее значимости (meaning) возникают только в этой системе, так как информация не может существовать независимо от интерпретационных действий получателя и ее подтверждения или отрицания отправителем.

Информация, которая является основой существования человеческого сознания, носит символический характер, то есть основывающийся на в меру прочном, хотя и постоянно обновляемом договоре относительно значения и функции. Такой договор необходим в уже названных основных формах общественного взаимодействия: языковой коммуникации, развлечении, игре.

Игра является вполне первичной формой взаимодействия, доступной также общественным животным, например обезьянам, собакам, дельфинам. Основным различием между игрой у животных и у людей является наличие в человеческих играх символических элементов – соотношения семантики игры с условиями уговора. Собаки, волки, кошки играют «в охоту» или «в борьбу», и в игре всегда учатся охотиться и бороться. По мнению Мида, эти игры нельзя назвать «полной» символической интеракцией в связи с их сильной связью с реальными ситуациями. Все движения и позы представляют собой подготовку к реальной борьбе и охоте; хотя укусы и царапины, наносимые противнику/жертве, носят «условный», то есть «символический», характер, так как не связаны с реальным нанесением ран и убийством, тем не менее это различие – количественное, а не качественное. Играющие щенки сжимают челюсти на шейной аорте друг друга, но не пережимают ее до конца, играющие представители семейства кошек дерутся, «как во время



борьбы», но не высывая когти. И наконец, «символичность» игр у животных выполняет весьма ограниченную и не подлежащую обсуждению функцию: она служит бескровному обучению молодых особей тем действиям, которые будут протекать в «реальной» и кровавой форме. Поэтому взрослое животное уже не играет «в охоту», но охотится, и не играет «в борьбу», а борется (Mead 1934f).

Лишь человек приобрел способность к «полностью символической» деятельности, то есть к обсуждению условий и обсуждению заново весьма различных значимостей одних и тех же видов деятельности. Бегающие друг за другом дети являются то «полицейскими и ворами», то «индейцами и ковбоями». Деревяшка может быть «хлебом», когда играют «в магазин», или «гранатой», когда играют «в войну». Условными и изменчивыми являются правила игры, чему дети уделяют очень большое внимание, нередко упрекая друг друга в их необоснованном изменении в ходе игры. Условный смысл имеет также сама функция «игры». В то время как часть детских развлечений можно рассматривать как изучение реальных позиций и поведения, взрослые, которые тоже играют, могут придавать своим играм совсем другие значимости (Mead 1934f: 152). Изменчивость семантики в таком символическом взаимодействии, как игра, приводит к тому, что эти значимости не исчезают после достижения взрослого возраста, хотя многие из них подвергаются преобразованию в игру.

Основное различие между развлечением и игрой состоит в степени ее общественной «объективизации». Дети, играющие друг с другом, многократно меняют смыслы и значимости совместной игры. Таким образом, по Миду, ребенок не замечает универсального характера правил, но связывает их с конкретными лицами: он слушается маму или папу, не помышляя о правах и обязанностях, проявляет солидарность с другом, а не с «обычаем». Его сознание не в состоянии разглядеть «общество» и его законы, но он уже видит конкретных людей и отдает себе отчет в том, что они выражают свою волю и имеют возможность востребовать ее реализацию. Взрослые же устанавливают и объективизируют правила игры, соблюдение которых является условием участия в игре. Переход от развлечений к играм является важным этапом формирования общественного сознания.

Развлечение является взаимодействием с «другими» как личностями, игра является взаимодействием с общественностью – генерализацией иного типа, абстрактным сообществом, которое стоит на страже «правил игры» (Mead 1934d). Когда человек начинает замечать «права», «обычаи», «принципы»<sup>10</sup>, это означает, что он начинает становиться «общественным существом», которое может предпринять одну из больших игр, ведущихся на разных уровнях общества. Формирование зрелого общественного сознания в условиях нашей культуры<sup>11</sup> имеет место тогда, когда личность способна к самостоятельной интерпретации правил общественной игры.

В соответствии с этой концепцией социопатия является чрезвычайно редким явлением, равно как и полный индивидуализм. Ведь гражданин социализируется в той части общества, которая соблюдает права, а преступник – это не тип, социализация которого оказалась неудачной, а тот, кто социализировался в среде, не принимающей государственное право и исповедующей другие, альтернативные «принципы», например запрет на коллаборационизм с полицией и обкрадывание соседей и т. п. Разумеется, любые правила игры подвергаются интерпретации со стороны индивидуума, адаптируются к личностным потребностям, а также могут нарушаться время от времени; однако их принятие представляет собой критерий «общественной» нормы, основу для оценки полезности личности и ее ценности, а также основу ее самоопределения как участника или противника определенных правил.

Неслучайно процесс первичной социализации (в раннем детстве) совпадает с изучением родного языка, язык – это тоже игра с общественно установленными, хотя и индивидуально интерпретируемыми правилами. Устойчивость языковых правил связана с их «очевидностью». Человек приспосабливается к ним частично бездумно – применяет их, часто не подозревая об их существовании. Разумеется, язык своей сложностью и многообразием подправил: жаргонов, социолектов, манеры – отражает сложные социальные

---

<sup>10</sup> Их не следует отождествлять с действующим государственным правом, так как они могут касаться традиций, действующих в гангах или других преступных группах.

<sup>11</sup> В условиях так называемых традиционных культур явление самостоятельной интерпретации обычаев и традиций значительно менее важно, чем в блоке евро-американских культур.

структуры с их стратами, кастами и нишами. Правила, общие для всех носителей одного языка, представляют собой текстуальную абстракцию, так как абстрактным является понятие «общества как целого». Ведь первичная социализация осуществляется не в обществе, понимаемом тотально, а лишь в его конкретной части, но также и там имеет место изучение определенной языковой манеры, базового социолекта (Mead 1904).

Лишь в процессе вторичной социализации, совпадающем в современном государстве с процессом либерализации, имеет место обучение общим принципам, действующим в обществе (правам, обычаям), и общезыковым принципам (литературного, канцелярского языка). Однако и в этом случае мы не встречаемся ни с законами как таковыми, ни с правилами как таковыми, но с их конкретной интерпретацией, характерной для данного учебного заведения или другой организации (армии, церкви и т. п.), в которой осуществляется вторичная социализация. В процессе вторичной социализации человек вырабатывает свою личную позицию в отношении принципов, действующих в обществе, и столь же индивидуальный способ подхода к семантическим и грамматическим правилам родного языка – собственный идиолект. Разумеется, степень индивидуализма в подходе к общественным и языковым правилам может быть весьма различной и зависеть от многих факторов, и прежде всего от культурных стимулов к индивидуализации или к более тесной интеграции в сообщество.

Язык представляет собой код, состоящий из условных знаков – символов. Мир символов, по мнению Мида, является для человека тем, чем природа для животного. Природа, вопреки тому что могло бы показаться на первый взгляд, не дана животному «непосредственно», но через его потребности. Животное видит не просто явления, а благоприятные для себя явления, такие как питание, и опасные, такие как враг (хищник, конкурент) (Mead 1907). Одно и то же явление (рассматриваемое с определенной точки зрения) для разных существ может быть чем-то совершенно разным. Трава – это одно для осла и нечто другое для тигра. Для двух этих видов животных нет «просто» травы (Mead 1938a), и поэтому для них нет одной «действительности».

Так же и для человека – ни одно из явлений не дано непосредственно, но всегда сквозь призму символов и их значимостей. Символическая значимость явлений представляет собой для человека аналогичный «фильтр» действительности, как и биологические потребности и опасности для животного.

Поскольку человек «учится миру» с помощью социально формируемых и значимых символов, любой познаваемый элемент мира также значим. А отсюда – нет нейтральных, пассивных знаний: любое знание, присутствующее в человеческом сознании, связано с социально формируемым символическим значением. Сознание человека, согласно Миду, не было эволюционным путем приспособлено к восприятию пустой, лишенной значимости, нейтральной информации, не вступающей во взаимодействие с потребностями и опасностями человеческого существования (Mead 1938c: 77). При этом опасности и потребности, разумеется, могут быть разноплановыми, как материальными, так и духовными. Таким образом, сознание хранит ту информацию, которая посредством символических значимостей связана с конкретной деятельностью или явлениями, которые обосновывают, разъясняют, намечают цели, выбирают средства, указывают смысл (Mead 1934b).

Человеческое сознание формируется динамически, оно представляет собой явление, проявляющееся «во взаимосвязях». Оно не существует автономно ни как материальный орган, ни как информация, которую можно записать и сохранить в неизменной форме. Оно скорее «проявляется», нежели «есть». Если мы можем говорить о существовании сознания, то это существование в соотношении с действием, событием, деятельностью или явлением. Как правило, это соотношение означает рефлексию, рефлексию «о чем-то». Она проявляется в способности человека анализировать свои начинания и касающиеся него начинания других существ. Человек обладает сознанием в том смысле, что он осознает свое существование и существование других, а также свою деятельность и деятельность других. Его сознание всегда является осознанием чего-либо, а не просто сознанием (Mead 1934 g).

Человеческое сознание является осознанием действия и его результатов, то есть событий, причем сами события доступны для сознания лишь посредством их значения (meaning). Сознание, со-

гласно Миду, чтобы охватить внешние, трансцендентные явления, должно преобразоваться в имманентное.

Мид исходит из того, что события сами-по-себе трансцендентны (независимо от того, какими их видят «объективно»), но в сознании они носят имманентный характер (в зависимости от того, какими их видят «субъективно»). А поскольку, как уже упоминалось, сознание не воспринимает информацию, лишённую значения, то событиям (чтобы они возникли в сознании) должен быть придан смысл, значение. И, таким образом, мы осознаём события лишь как явления, имеющие значение, явления «без значения» остаются незамеченными (Mead 1938b).

Придание событиям «значений» осуществляется в тесной связи с опытом наблюдателя. Любые замеченные события вплетаются в существующую в сознании сеть понятий, категорий, идей, названий, объясняющих мир (придающих значение, смысл). Эта сеть возникает в процессе общественного символического взаимодействия с особым учетом языкового взаимодействия. Таким образом, события видятся и понимаются «в языке» наблюдающего – насколько, разумеется, язык передает сложный культурный опыт, формирующий общественные знания о мире.

В связи с тем, что возникновение явлений рассматривается в нашей культуре как акт изменения мира, а изменчивость является темпоральной категорией<sup>12</sup>, события рассматриваются как связанные со временем «знаки перемен». Разумеется, изменчивость может носить многообразный характер. При первом приближении мы можем выделить циклические, прогрессивные или регрессивные изменения.

Циклическая изменчивость состоит в постоянном возвращении; это движение, осуществляющееся, в метафорическом представлении, в режиме колеса, постоянно возвращающегося к своим основным состояниям. Прошлое здесь тождественно будущему, поскольку ближайшее прошлое является одновременно самым далеким будущим<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Временную, связанную с замирами и дефинированием истечения времени.

<sup>13</sup> Таким образом понималось время в культуре инков; индийское же понимание времени связывает циклические элементы (колесо времени) с регрессивными (мир стремится к космической катастрофе).

Прогрессивная изменчивость представляет собой подход к изменчивости как к «прогрессу»: созданию нового порядка, улучшению действительности, энергетизации<sup>14</sup>, количественному росту (мультипликации) и качественному росту (обычно компликации) – и может быть описана с помощью метафоры линейного движения<sup>15</sup>.

Регрессивная изменчивость является последовательным (понимаемым также «линейно») разложением мира, представляющим собой своего рода «негатив» прогресса. Предполагается, что самые важные, наилучшие состояния («золотой век»), сильнее всего энергетизированные, находились в начале, а со временем происходит резкое качественное, а также количественное снижение<sup>16</sup>.

Разумеется, возможны формы понимания изменчивости, являющиеся циклично-прогрессивными, циклично-регрессивными или прогрессивно-регрессивными (синусоидальными) гибридами. Неоднозначность в концептуализации изменчивости возникает оттого, что отправным пунктом любой перспективы ее рассмотрения является настоящее наблюдателя.

События происходят во времени. Если мы можем сказать, что события существуют, то они существуют в настоящем, поскольку лишь к актуальным явлениям может прилагаться атрибут «бытия». Явления не могут существовать ни в прошлом, которого уже нет, ни в будущем, которого еще нет. Даже свежайшие воспоминания о прошлом должны существовать в эфемерном «сейчас» (Mead 1932a). Таким образом, если человек существует, думает, действует и наблюдает действительность лишь в настоящем, то прошлое и будущее должны представлять собой социально конструируемые гипотезы. Можем ли мы перед лицом данного факта считать настоящее очевидностью, не требующей социосимволического посредничества?

Такая позиция потребовала бы провести водораздел между настоящим и прошлым. Однако в нашем сознании такое деление на-

---

<sup>14</sup> То есть доступа «свободной энергии». Теория эволюции предполагает такой «энергетический рост».

<sup>15</sup> В европейской культуре такое понимание времени начинает доминировать с XVI в. – с кульминацией в век «веры в прогресс», то есть в XIX в. В настоящее время, как представляется, доминирует «синусоидальное», прогрессивно-регрессивное понимание времени.

<sup>16</sup> Постоянное резкое снижение энергии во Вселенной предполагает второй закон термодинамики. Согласно этому закону, мир стремится к состоянию «тепловой смерти».

ми не обнаруживается. Настоящее нельзя отделить от прошлого и от будущего, особенно если рассматривать его (настоящее) как сферу перехода между этими двумя состояниями.

Настоящее, понимаемое как актуальность, является расплывчатым, нестабильным и неуловимым определением времени. Как и часовая стрелка, представляющая собой механическую метафоризацию времени, настоящее не столько ЕСТЬ (в каком-то конкретном времени-пространстве), сколько СТАНОВИТСЯ.

Если даже мы скажем, что настоящее есть СЕЙЧАС, то ведь, начиная наше высказывание, мы думаем, что мы СКАЖЕМ, а завершая, мы помним то, что мы СКАЗАЛИ.

Таким образом, настоящее несамостоятельно. Оно несамостоятельно структурно, как бесконечно тонкая и постоянно передвигающаяся линия водораздела между прошлым и будущим. Оно несамостоятельно так же, как картина мира, в силу необходимости неполная и бессмысленная. Ведь все смыслы и значимости явлений строятся, по крайней мере в нашей культуре, на положении об их устойчивости или повторяемости. Небытие не имеет права голоса.

Устойчивость сущностей (даже если нам не нужно отождествлять ее с долговечностью) основывается на знании того, что явление было, и исходной посылке, что оно будет или что будет существовать знание о нем. Повторяемость может быть определена исключительно на основе сравнения прошлого с прогнозами на будущее. Явление, понимаемое как идеальное настоящее (исследуемое исключительно в настоящем), было бы явлением исключительно непрочным, то есть лишенным какого бы то ни было значения. Поскольку человеческое сознание воспринимает лишь значимые явления, то мы можем признать, что, хотя явления существуют лишь в «очевидном» настоящем, все их значимости и смыслы (то есть то, что воспринимается осознанно) существуют в знаниях о прошлом и прогнозах на будущее. Иными словами, мы можем сказать, что какое бы то ни было «разъяснение» или имеющее смысл описание произвольно взятого явления не должно опираться лишь на нынешнее состояние, но требует знаний о прошлом и/или прогнозов на будущее. Знание же прошлого представляет собой общественный продукт, как и убежденность относительно будущего (Mead 1932b).

Когда мы описываем явления «уже существующие», мы изучаем их историю, то есть общественные знания о существовании этих явлений в прошлом. Когда мы выявляем существование этих явлений, то тем более исследуем их историю, поскольку поиск смысла и значения явлений мы можем вести исключительно в уже существующих (исторических) знаниях о существовании этих явлений.

Знание *почему?* и *с какой целью?* носит исторический характер, поскольку отсылает нас к контексту возникновения данного явления (например, к какой-либо организации, к правовому состоянию, к зданию, к месту, где проходит граница, уровню цен на зерно и т. д.); знание о том, *какую роль играет данное явление*, также исторично, поскольку, чтобы ответить на вопрос, мы должны познать связанные с данным явлением события, которые уже произошли (и, таким образом, историчны); знание о том, *выполняют ли явления свою роль хорошо или плохо*, разумеется, также исторично, поскольку требует сопоставления разных исторических событий: цели, для реализации которой данное явление возникло, и действий, реализующих или же не реализующих эту цель. Любое выявление институтов, законов, традиций, языковых правил, значений слов, размежевания границ, экономических конъюнктур и в целом всех культурных явлений – проявление исторического мышления.

Даже когда мы исходим из того, что явления будут существовать в будущем, мы ведем наши размышления также в исторической плоскости, поскольку, полагая, что некие процессы будут прогрессировать в будущем, подобно тому как это имело место в прошлом, мы исходим из того, что история найдет свое продолжение в будущем (Mead 1938d).

Таким образом, история, в подходе Мида, является ключом к пониманию мира, в котором мы живем, и происходит это потому, что сутью этого мира является историчность – то есть бытие и изменчивость во времени. Отсюда, историческая перспектива представляет собой основную перспективу познания общественной действительности – перспективу понимания значения общественных явлений (Mead 1908–1909).



**Литература**

- Кон, И.** 1987. *Открытие «я»* / пер. Л. Синугиной (с. 23). Warszawa.
- Dutton, B. D.** 2003. Descartes's Dualism and the One Principal Attribute Rule. *British Journal for the History of Philosophy* 33 (3): 395–415.
- Duque, D. F., and Johnson, M.** 1999. Attention Metaphors. How Metaphors Guide Cognitive Psychology of Attention. *Cognitive Science* 23 (1): 83–116.
- Duncan, G. D.** 2000. Mind-Body Dualism and the Biopsychosocial Model of Pain: What Did Descartes Really Say? *Journal of Medicine and Philosophy* 25 (4): 485–513.
- Eccles, I. C.** 1994. *How the Self Controls the Brain*. Berlin, N. Y.
- Hall, G.** 1998. Continuity and the Persistence of Objects: When the Whole is Greater Than The Sum of the Parts. *Cognitive Psychology* 37: 28–59.
- Hastedt, H.** 1995. Filozofia – podstawowe pytania. In Martens, E., Schnädelbach, H., *Świadomość* (s. 683–721). Warszawa.
- Hobbes, Th.** 1839–45. *Leviathan*. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury: Now First Collected and Edited by Sir William Molesworth. London; Bohn.
- Holt, L.** 1999. Metaphor, History. Consciousness. From Locke to Dennett. *The Philosophical Forum*, XXX (3): 187–200.
- Hume, D.**  
1963. *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa: PWN.  
1896. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- James, W.**  
1904. Does 'Consciousness' Exist? *Journal of Philosophy. Psychology and Scientific Methods* I: 477–491.  
1890. *The Principles of Psychology* (2 vols.). New York: Henry Holt (Reprinted Bristol: Thoemmes Press, 1999).
- Kelly, G., O'Donohue, W. T., and Hayes, S. C.** 2001. Hume's Psychology, Contemporary Learning Theory, and the Problem of Knowledge Amplification. *New Ideas in Psychology* 19: 1–25.
- Knudsen, S.** 2003. Scientific Metaphors Going Public. *Journal of Pragmatics* 35: 1247–1263.
- Konopka, A. K.** 2002. Grand Metaphors of Biology in the Genome Era. *Computers and Chemistry* 26: 397–400.
- Lacoff, M., Johnson, G.** 1988. *Metafory w naszym życiu*. Warszawa.
- Locke, J.**  
1956. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* (s. 370). Warszawa: PWN.

2002. Essay Concerning Human Understanding. *Palimpsest On-line* (p. 218). The Pennsylvania State University.

**Lokhorst, G. J. C., and Kaitaro, T. T.** 2001. The Originality of Descartes' Theory about the Pineal Gland. *Journal of the History of the Neurosciences* 10 (1): 6–18.

**MacDonald Ross, G.**

1987. Hobbes's Two Theories of Meaning. In Cantor, G. *et al.* (eds.), *The Figural and the Literal Problems of Language in the History of Philosophy (Science and Literature)* (p. 31–57). Manchester: Manchester University Press.

1988. Hobbes and Descartes on the Relation Between Language and Consciousness. *Synthese* 75: 217–229.

**McCrae, R.** 1984. Perceptions, Objects and the Nature of the Mind. *Hume Studies* 10: 150–167.

**McDonough, J. K.** 2002. Hume's Account of Memory. *British Journal for the History of Philosophy* 10 (1): 83.

**McIntyre, J. L.** 1979. Further Remarks on the Consistency of Hume's Account of the Self. *Hume Studies*. Vol. V (1): 55–61.

**Mead, G. H.**

1898. The Child and His Environment. *Transactions of the Illinois Society for Child-Study* 3: 1–11.

1904. The Relations of Psychology and Philology. *Psychological Bulletin* I: 375–391.

1907. Concerning Animal Perception. *Psychological Review* 14: 383–390.

1908–1909. The Problem of History in the Elementary School. *Elementary School Teacher* 9: 433–434.

1909. Social Psychology as Counterpart to Physiological Psychology. *Psychological Bulletin* 6: 401–408.

1910. The Psychology of Consciousness Implied in Instruction. *Science* 31: 688–693.

1932a. The Present as the Locus of Reality. In Murphy 1932: 1–31.

1932b. The Social Nature of the Present. In Murphy 1932: 47–67.

1934a. Imitation and the Origin of Language. In Morris, Ch. W. (ed.), *Section 8 in Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (p. 51–61). Chicago: University of Chicago.

1934b. Meaning. In Morris, Ch. W. (ed.), *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. Section 11* (p. 75–82). Chicago: University of Chicago.

1934c. Organism, Community and Environment. In Morris, Ch. W. (ed.), *Section 32 in Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (p. 245–252). Chicago: University of Chicago.

1934d. Play, the Game, and the Generalized Other. In Morris, Ch. W. (ed.), *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. Section 20* (p. 152–164). Chicago: University of Chicago.

1934e. Social Psychology and the Behaviorism. In Morris, Ch. W. (ed.), *Section 1 in Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (p. 1–8). Chicago: University of Chicago.

1934f. The Background of the Genesis of the Self. In Morris, Ch. W. (ed.), *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. Section 19* (p. 150). Chicago: University of Chicago.

1934g. The Nature of Reflective Intelligence. In Morris, Ch. W. (ed.), *Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. Section 13* (p. 90–100). Chicago: University of Chicago.

1934h. The Social Foundations and Functions of Thought and Communication. In Morris, Ch. W. (ed.), *Section 33 in Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (p. 253–260). Chicago: University of Chicago.

1934i. Wundt and the Concept of the Gesture. In Morris, Ch. W. (ed.), *Section 7 in Mind Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (p. 42–51). Chicago: University of Chicago.

1938a. Consciousness and the Unquestioned. In Morris, Ch. W., Brewster, J. M., Dunham, A. M., Miller, D. (eds.), *The Philosophy of the Act. Essay 4* (p. 77). Chicago: University of Chicago.

1938b. Perspective Theory of Perception. In Morris, Ch. W., Brewster, J. M., Dunham, A. M., Miller, D. (eds.), *The Philosophy of the Act. Essay 7* (p. 103–124). Chicago: University of Chicago.

1938c. Stages in the Act: Preliminary Statement. In Morris, Ch. W., Brewster, J. M., Dunham, A. M., Miller, D. (eds.), *The Philosophy of the Act. Essay 1* (p. 3–25). Chicago: University of Chicago.

1938d. The Nature of Scientific Knowledge. In Morris, Ch. W., Brewster, J. M., Dunham, A. M., Miller, D. (eds.), *The Philosophy of the Act. Essay 3* (p. 45–62). Chicago: University of Chicago.

**Murphy, A. E. (ed.)** 1932. *The Philosophy of the Present*. LaSalle, Ill: Open Court.

**Schmaltz, T. M.** 2003. Cartesian causation: body–body interaction, motion, and eternal truths. *Studies in History and Philosophy of Science* 34: 737–762.

**Smith, C. U. M.**

1998. Descartes' Pineal Neuropsychology. *Brain and Cognition* 36: 57–72.

2001. Rénatus Rénatus: The Cartesian Tradition in British Neuroscience and the Neurophilosophy of John Carew Eccles. *Brain and Cognition* 46: 364–372.

**Wrzosek, W.** 2005. Czy historia ma przyszłość? W: Dominiak, G. A., Ostojka-Zagórski, J., Wrzosek, W. *Gra i Konieczność. Zbiór rozpraw z historii historiografii i filozofii historii* (s. 11–16). Bydgoszcz: Epigram.