

О БЕССМЕРТИИ

Е. М. Иванов

Национальный исследовательский Саратовский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского, г. Саратов, Россия

ABOUT IMMORTALIT

E. M. Ivanov

Saratov Chernyshevsky State University, Department of Theology and Religious Studies, Saratov. Russian Federation

Summary. The problem of immortality is considered in the context of the philosophy of individual "the self", and the idea of non-locality of the soul of man in time. Examines the problem of personal identity. Covers a wide range of problems in the philosophy of mind, philosophy of individuality and theory of knowledge.

Key words: immortality; soul; personal identity; consciousness; non-locality in time.

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 «себетождественной 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 «той 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 совместимы 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».

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, прежде всего, мы и будем 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 всё 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.

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) 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 сор-

та 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, 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 [7]). Еще в 50-х годах Н. Винер предложил способ «путешествия по телеграфу» [2]. 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, можно в точке приема сообщения «собрать» копию исходного индивидуума из тождественных атомов и тем самым как бы «перенести» данного индивидуума (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 (так же 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, но 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 определяются 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 могу 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 самоидентичности «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» вообще перестало существовать. Ведь если бы «Я» полностью исчезало 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 (см. [6]). 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 [3], сторонники которого отождествляют индивидуальную психику (субъективную реальность) с информацией, запечатленной в нейродинамическом субстрате.)

2. Природа «Я»

После того, как мы исследовали в общих чертах вопрос о факторах детерминации «Я», мы можем перейти к главному нашему вопросу: чем же конкретно является наше уникальное, самоидентичное «Я»?

Прежде всего, зададимся вопросом: что представляет собой наше «Я» по отношению ко всем прочим 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, которые реализуются «внутри» моего «Я», существенным образом отличается от отношения между «моими» переживаниями 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» предполагает 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». Главный недостаток этой концепции в том, что в этом случае мы имеем весьма характерную для многих 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 был абсолютно прав Дэвид Юм: 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, рассматриваемых 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 изначально, неотъемлемое свойство душевных явлений.

Далее нам необходимо выяснить, каким образом осуществляется это единство явлений душевной жизни. Можно выделить три онтологически отличные формы душевной жизни: сферу чувственных феноменов (ощущения, сенсорные образы и представления), сферу смысловых феноменов и аффективно-волевою сферу (см. подробнее [4]).

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. 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. 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, так как 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 сверхчувственных, смысловых явлений. 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. 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 – можно определить как «чистое знание» (т. е. знание, лишенное чувственной формы представленности). 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.

Совокупное знание субъекта можно определить как присущее ему «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 разветвок системы смысловых связей между отдельными информационными единицами, хранящимися в памяти.

Итак, мы видим, что в сфере «чистых смыслов» в полной мере реализуется принцип «всё во всём»: 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.

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 [1].

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.

Смысл обладает сверхчувственной природой. Это означает, что он лишен качественности и пространственной локализации, он не отвечает на вопросы: что? и где? Смысл «теплого» не является теплым, а смысл «зеленого» – зеленым. Бессмысленно говорить, что смысл слова находится слева или справа от меня, вверху или внизу или что он имеет какую-либо геометрическую форму или размеры. Вместе с тем есть все основания полагать, что смысл также обладает нелокальным во времени бытием – способен проникать за пределы чувственно переживаемого «сейчас».

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 никакого «потока смыслов» не существует. Это так хотя бы просто потому, что не существует никаких «отдельных смыслов». Мы всегда «всё мыслим сразу», всегда имеем в виду всё «смысловое поле» как целое. Вместо смены последовательных «смысловых переживаний» мы имеем переупорядочивание 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 всё 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. Другими словами, 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 самотождественности постольку, поскольку помню собственное прошлое – именно как прошлое существование 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» (см. подробнее [5]). 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, невозможна 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 содержащая 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 означает, 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.

3. 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 идее 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, 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 самотождественное 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 по-смертному 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. «Потенциальное» бессмертие – существование в форме «чистой возможности» само по себе выглядит малопривлекательно. 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» [8, 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.

Еще один аргумент в пользу бессмертия души мы можем получить из анализа психофизической проблемы (проблемы отношения души и тела). В работах [4; 5] мы показали несостоятельность натуралистических подходов к решению психофизической проблемы: элиминирующих теорий (отрицающих существование феноменального сознания), функционализма (резюмируемого формулой: сознание есть функция мозга) и двухаспектного подхода (утверждающего, что психическое и физическое есть два аспекта (внутренний и внешний) одной и той же реальности). Элиминирующие теории представляются неправдоподобными, функционализм опровергается мысленными экспериментами (типа придуманного Дж. Сёрлом аргумента «китайской комнаты»), а двухаспектный подход опровергается фактом отсутствия жесткого изоморфизма физического и психического. Такие аспекты сознания (души), как качественность чувственных переживаний (наличие т. н. квалий), способность к творчеству, свобода воли, индивидуальность, не имеют аналога в физическом мире. Отсюда следует, что реалистическим 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 обоих

случаях душа мыслится как нечто существующее независимо от тела, и, таким образом, у нас нет никаких оснований считать, что гибель тела автоматически означает также и гибель души.

Библиографический список

1. Брагина Н. И., Доброхотова Т. А. Функциональные асимметрии человека. – М., 1988.
2. Винер Н. Кибернетика и общество. – М., 1958.
3. Дубровский Д. И. Информация, сознание, мозг. – М., 1980.
4. Иванов Е. М. Онтология субъективного. Новая концепция сознания. – LAP Lambert Academic Publishing, Saarbrücken, 2011.
5. 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://enotabene.ru/fr/article_792.html
6. Корчмарюк Я. И. «Сеттлеретика» – новая междисциплинарная наука о «переселении» личности. URL: <http://www.user.cityline.ru/~neurnews/nmatem/settler.htm>
7. Лем С. Сумма технологии. – М., 1996.
8. Шопенгауэр А. Избранные произведения. – М., 1992.

© Иванов Е. М.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

УДК 781.2

THE MUSICAL RHETORICAL LANGUAGE IN BOOK I OF *CARL PHILIPP EMANUEL BACH'S SONATA FOR FLUTE AND HARPSICHORD IN E MINOR*

P. I. Stefanova
Angel Kanchev University of Ruse, Ruse, Bulgaria

Summary. The author examines the influence of rhetoric on the music composed in the Baroque ages.

The elaborated performance extraction and explanation of the Baroque rhetoric figures became a canon for the Baroque composers until the end of 18th century. Tracing the rhetorical expression of C. Ph. E. Bach's music presumes working out a comprehensive study on his works. This report focuses on the Sonata for flute and harpsichord in E minor as a specific example for carrying out the investigation. Conclusions are drawn for the new harmonic style wherein the figures are interpreted both as linear and vertical structure components.

Key words: music; Baroque; musical figures; rhetoric; rhetoric in music.

The music of 17th and 18th century, known as Baroque music, is distinguished with an important feature characteristic for the Baroque in all fields of art, i.e. the aptitude to ornamentation. In music it is accomplished through the usage of musical rhetorical figures. The ornamentation achieved with musical rhetorical figures is not the end in itself; it provokes one's fancy and imagination, creates the dramatic effect and tension pertained to the Baroque music. "And if we examine a musical composition more closely we will find for certain very few differences between its essence and the nature of rhetoric. The orator's strength comes out not only from a simple set of ordinary words or suitably planned construction of intervals, but also from elements which convey implicit grace and elegance, setting the words in order and weighing them by meanings, and from intervals which are completed with powerful and expressive words – all that weaved by the art of music..." [4].

"A musical performance can be compared with the performance of an orator. Actually, an orator and a musician have identical objectives regarding preparation and performance of their products – to act in a master way so as to touch the listeners' hearts, evoke or suppress their passions and cause various emotions. Hence, it is useful for both of them to know each other's work" [7].