

ПОНИМАНИЕ СОЗНАНИЯ В МОДАЛЬНОМ КЛЮЧЕ

Предложена модальная интерпретация сознания, суть которой заключена в описании актов и содержаний сознания как измерений единого объекта. Существенная особенность сознания, открывающая путь к его пониманию, – это его внутреннее самоотношение, самообращенность и саморазличение. Примером такого подхода может являться христианское тринитарное богословие, в основе которого лежит понятие «ипостась», представляющее собой «радикальную» форму модальности.

Ключевые слова: сознание; ипостась; модус; модальность.

Разработанные к настоящему времени философские концепции сознания столь различны, что нельзя говорить о существовании общепринятого определения сознания. Представления о нем напрямую обусловлены контекстом, в котором оно рассматривается, или же функцией, ему приписываемой. Так, гегелевское определение сознания как бесконечного самоотношения духа к себе как для-себя-бытия свободной абстрактной всеобщности, которая есть субъект саморефлексии для себя, абсолютная отрицательность и тождество в инобытии, обусловлено его онтологической системой и диалектической установкой [1. С. 216–218]. С точки зрения прагматизма, обосновывающего отсутствие в бытии субстанциональных начал, сознание есть бесструктурный поток состояний. Буддизм, нацеленный на выход из колеса сансары, определяет сознание как ментальный «осадок», сумму впечатлений из прошлых жизней. Психопсихизм, решающий невротические проблемы, описывает сознание как особое качество психического [2. С. 131].

Моделей сознания столько же, сколько онтологических, социальных и гносеологических установок (антропологические установки здесь не могут играть роль, наоборот, понимание сознания первично по отношению к антропологии). Наиболее близка к «беспредпосылочности» феноменологическая версия подхода к сознанию, но и она имеет свою основу – в центре внимания здесь познавательный процесс, реакция сознания на реальность, т.е. определенная функция.

В философии не обсуждается факт тотальной обусловленности определений сознания изначальной «внешней» установкой, и разногласия в данном вопросе принимаются как данность. Тем не менее эта множественность концепций имеет основания в самом феномене сознания и может помочь понять его специфику.

Применительно к проблеме сознания можно занять множество позиций, обнаружить множество углов зрения, которые дадут нам принципиально различные его картины. И это именно потому, что сознание неопределимо как один конкретный объект, но только как ряд форм существования одного «неуловимого» объекта – ряд его качеств, характеристик, аспектов, проекций, срезов, регистров. Иными словами, исследуя сознание, мы никогда не имеем дело с ним самим «в чистом виде», мы имеем дело с его *модусами*, которые одновременно есть одно явление. Сознание по своей природе модально.

Модус переводится с латинского как мера, способ, образ, вид. Фраза «существовать в модусе...» означает «существовать в виде», или «существовать в образе», или «существовать особым способом». В Новое время модус традиционно определялся как состояние суб-

станции. Если учесть, что субстанция – это причина мира, становится ясно, что модус есть не просто временное состояние какой-то частной вещи. Все существующие объекты являются состояниями субстанции, таким образом, вся реальность суть модусы одного начала. Согласно классическому определению Спинозы, данному в «Этике», «модус есть то, что существует в другом и представляется через другое» [3. С. 327], тогда как атрибут представляется сам через себя. Это значит, что идея модальности предполагает «пластичность» объекта: одна и та же сущность благодаря модальности может существовать различно, в разных формах и качествах, оставаясь при этом сама собой.

В логике Пор-Рояля модус есть некая субстанция (вещь), когда она рассматривается как *определенная известным способом*. Эта дефиниция подводит нас ближе к пониманию модальности сознания. Модусы возникают, когда применительно к одной и той же вещи имеется несколько сил или принципов, которые её определяют каждый по-своему. Модальный объект как бы попадает под воздействие разных силовых полей, действующих одновременно и формирующих его своим воздействием. Модальный объект меняет свое качество сразу по нескольким параметрам, причем все эти новые качества сохраняются в одновременности, существуют параллельно. Специфика в том, что эти изменения можно обнаружить только изнутри того «измерения», которое их создало. Модальность как философская установка есть способ разложения одного объекта в определенный смысловой и качественный «спектр».

Суть модальности – обнаружение *самоотношения* объекта. Методология модальности улавливает предмет в его самосоотнесенности, что особенно важно для исследования сознания, ибо сознание и есть постоянное самоотношение; этот его аспект основательнейшим образом раскрыт в теории ипостасности. Как отмечает американский исследователь сознания Г. Хант, мыслить сознание можно только метафорически именно в силу этого его качества: будучи самосоотнесенными существами, мы не в силах стать снаружи процессов, происходящих в сознании [4. С. 40].

Модус – это особое измерение объекта или форма его существования, что в данном случае одно и то же. Модусы сознания образуют определенные его измерения или «силовые поля», в зависимости от которых мы выделяем различные группы или регистры модальностей. Применительно к сознанию можно говорить о множестве типов (регистров) модальностей, т.к. модальность сама порождает модальные же отношения.

Три модуса или три измерения конституированы тремя углами зрения на сознание, т.е. основными типами философских подходов к нему: это понимание

сознания как функции, структуры и качества. Соответственно, сознание будет одним и тем же объектом в модусе функции, качества или структуры. Внутри этих трех модусов можно различить множество других, которые отнюдь не являются составными частями сознания, а есть его «срезы» или «качествования» (термин Карсавина) – время, пространство, Я, самоидентичность, язык, символ, смысл и др. Это именно модальности единого сознания, т.к. все они суть одно и то же и представляются, как и полагал Спиноза, одно через другое. Смысл, например, под другим углом зрения предстает как язык, время в экзистенциализме и феноменологии интерпретируется как Я и т.д.

Данный подход прекрасно иллюстрирует метафора Виктора Франкла (следует отметить, что метафоричность как символическое действие сама по себе имеет модальную природу). Представим себе, говорит Франкл [5], раскрытую книгу, на одной странице которой нарисован квадрат, а на другой – круг. Между ними трудно найти связь – ведь задача на квадратуру круга, как известно, нерешаема. Но возьмем эту книгу, продолжает Франкл, и разместим эти страницы под прямым углом друг к другу, так, чтобы они лежали на двух перпендикулярных плоскостях, пересекающихся в районе корешка книги. Тогда можно без труда вообразить трехмерную фигуру, проекция которой на одну плоскость (страницу) образует круг, а проекция на другую, ей перпендикулярную, образует квадрат. Этой фигурой будет цилиндр с высотой, равной диаметру основания. Задача, таким образом, решается, если построить общее пространство разных определений и увидеть за разными взглядами частные проекции сложного многомерного объекта на разные плоскости его рассмотрения. Именно таков по своей внутренней логике модальный подход к сознанию.

Модальный объект, как мы уже говорили, имеет одну важную характеристику: он саморазличается, как бы распадаясь в спектр, именно в силу внутренней самоотношенности. В то же время можно сказать, что наличие различных модусов одной сущности есть результат нахождения её под воздействием разных «силовых полей», действующих одновременно и формирующих его своим воздействием. Так, например, возможно возникновение разных типов понимания одного и того же объекта исследования при наличии разных подходов к нему, разных условий его интерпретации, что и произошло в случае анализа сознания или, например, природы света в физике. Интересно отметить, что именно в таком «модальном» ключе интерпретирует З. Фрейд работу психики в «Толковании сновидений». Полагая, что термины «вытеснение», «проникновение», «замещение» и т.п. слишком пространственны и напоминают борьбу за территорию, он считает необходимым описать психическую ситуацию более адекватным образом. «Если мы говорим, что предсознательная мысль вытесняется и принимается затем бессознательной сферой, ...могут возникнуть предположения, что из одного психического пункта нечто устраняется и заменяется в другом пункте другим. Вместо этого сравнения возьмем другое, более соответствующее действительному положению вещей: данное психическое образование претерпевает изменение или же *изымается из под действия определенной энергии*, так что психиче-

ское образование попадает под власть инстанции или же освобождается от неё» [6. С. 470]. По Фрейду, образование психики меняет свое качество именно потому, что изымается из-под действия одной энергии и попадает в поле действия другой, оставаясь при этом тем же самым объектом. Жак Лакан, продолжая традицию Фрейда, обогатил психоаналитический дискурс описанием соответствия механизмов защиты Я и языковых структур: метафора соответствует процессу бессознательного замещения, метонимия – переноса (подробнее это соответствие будет рассмотрено в заключении статьи). Более того, процедуры означивания и грамматических связей имеют аналоги на уровне работы бессознательных инстанций, что приводит к мысли, посетившей уже Фрейда: работа бессознательного и языковая деятельность есть одно и то же явление, наблюдаемое с разных позиций.

В современной психологии также присутствует идея модальной трактовки сознания. В психологии распространен термин «модальность», он закреплен за типами восприятия – слуховая модальность, зрительная, тактильная и др. Таким образом, подчеркивается их общая природа, каждое из пяти чувств рассматривается как модус одной способности. Многие составляющие психологической картины сознания определяются также модальным образом. Так, ведущий отечественный исследователь сознания В.П. Зинченко характеризует внимание как одновременно и состояние индивида, и стержень всех других форм и видов деятельности [7. С. 70]. Отечественный психолог М.И. Яновский полагает, что «различные структурные уровни сознания представляют собой различные модусы интегрированности психики» [8. С. 92]. Он выделяет три режима работы сознания, в которых могут воспроизводиться психические процессы – режим смыслов, значений и чувственной ткани (данные режимы напоминают по сути «регистры» Лакана). Характерно, что работа сознания в режиме смыслов и значений характеризуется автором как примитивная, происходящая на житейском уровне и приводящая к блокировке определенных явлений сознания.

Простор для обнаружения модальных качеств сознания практически неисчерпаем. Возможно интерпретировать сознание в модусе мышления и в модусе психики (как это делает Мамардашвили); отдельно выделяются модусы объективации сознания – язык, внешние объекты, идеология, миф и т.д. Лакан полагал, что три главных модуса (регистра), в которых работает сознание, – это Реальное, Воображаемое и Символическое; три среза бытия, которые сознание конституирует и в них же развертывается.

Таким образом, каждый элемент сознания, который только может быть выделен, будет являться одновременно и всеми другими элементами.

В качестве исторического примера модального понимания сознания можно привести христианское учение о трехипостасности Бога. Такого рода пример не вызовет удивления, если взять во внимание, что Божественная сущность рассматривается в богословии как высшая и абсолютная форма личности: «ипостась есть истинная личность» [9. С. 25]. Возможность интерпретировать представления о божественной сущности как

бессознательные попытки автопортрета сознания была обоснована в философии не раз. Так, Кант в «Критике чистого разума» прибегает к гипотетическому анализу божественного разума ради возможности сравнительной характеристики человеческого сознания с сознанием другого типа, которое было бы свободно от пространственно-временных форм чувственности и обладало бы интеллектуальным созерцанием, не нуждаясь в созерцании чувственном. Согласно Фейербаху, божественная сущность в христианстве есть отчуждение человека от себя своих лучших качеств, их объективация с целью поклонения.

В самом христианском богословии имеют место неоднократные параллели божественных ипостасей и человеческого устройства. В.Н. Лосский понимает ипостась как индивидуальность высшего порядка и описывает её в сравнении с человеческой индивидуальностью. От последней ипостась отличает нераздельное, полное обладание божественной природой, тогда как человек «делит» свою человеческую природу со всеми другими людьми, индивидуальность человека является результатом «дробления» общечеловеческой сущности. «Индивидуумы одновременно и противопоставлены, и повторны: каждый из них обладает своим “осколком” природы, и эта бесконечно раздробленная природа остается всегда одной и той же, без подлинного различия. Ипостаси же, напротив, бесконечно едины и бесконечно различны – они суть Божественная природа» [10. С. 214]. Владимир Лосский выводит принцип, общий для человека и божественных ипостасей, – это обладание единой природой или сущностью, но формы такого обладания (как и сама природа) у людей и Бога различны. В людских личностях она дробится без подлинного различия, в ипостасях Святой Троицы она подлинно различается безо всякой множественности.

Для подтверждения правомерности нашей методологической установки можно указать на тот факт, что к проблеме троичности и ипостасности в православной религиозной философии применяется терминология, традиционно используемая в дискурсе сознания. Так, в «Столпе и утверждении истины» отец Павел Флоренский развертывает идею триединства через понятия Я и Субъект. «Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть отношение к Оно через Ты. Через Ты субъективное Я делается объективным Он, и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я. Он есть явленное Я. Истина созерцает Себя через Себя в Себе. Но каждый момент этого абсолютного акта сам абсолютен, сам есть Истина. Истина – созерцание Себя через Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух. Таково метафизическое определение сущности само-доказательного субъекта, которая есть, как видно, субстанциональное отношение» [11. С. 48–49].

Если заменить в этом фрагменте слово «истина» на понятие «сознание», оно совершенно соответствовало бы современному феноменологическому или психоаналитическому (например, лакановскому) пониманию работы сознания. Мы видим, что здесь отец Павел объясняет суть ипостасности через самоотношение субъекта, при этом Субъектом Истины он именуется божественную сущность. Таким образом, ипостаси принимают вид этапов самосозерцания абсолютного Субъекта и

интерпретируются как позиции субъективного внутреннего самоотношения – *я, ты и оно*.

Если рассуждать с богословских позиций, сама человечность имеет свои основания в ипостасности, ибо Бог-сын со своей человеческой природой есть именно ипостась Святой Троицы, т.е. его ипостасность в воочеловечивании. По словам Л.П. Красавина, «в человечестве своем Богочеловек личен лишь потому, что Он в Божьей Ипостаси, причаствует Божьей Ипостаси и Богу, обладает Божьей Ипостасью и Богом как самим Собою» [9. С. 26]. Правда, философ утверждает, что нет и не может быть человеческой или сотворенной ипостаси, поскольку истинная совершенная ипостасная личность может быть только одна. Тем не менее, личностная природа, в которой кроется согласно православной догматике, подобие человека Богу, осуществляется именно посредством ипостасности.

В рамках нашего исследования проблематичность возникает в связи с терминологическим различием понятий «личность» и «сознание». Христианская догматика оперирует исключительно понятиями «личность», «дух» и «душа», мы же преследуем цель феноменологического описания сознания. Но при этом христианское понимание слова «личность» принципиально отличается от традиционно-философского и приближается по смыслу к понятию «сознание». Личность христианская есть подлинное единство всех потенций и качеств человека, целостный человек в ментальном и духовном плане, что соответствует философскому концепту «сознание». «Личность – конкретно-духовное или телесно-духовное существо, определенное, неповторимо своеобразное и многовидное» [9. С. 19]. Л.П. Карсавин выводит понятие «личность» из глагола «различать», понимая её как сущность, сумму отличий от всего ей внешнего, внеположного, но также и как внутреннее *саморазличение*, являющееся важнейшей характеристикой как ипостасности, так и модальности.

В то же время в христианском учении об ипостасности налицо феноменологический подход, свойственный современным экспликациям проблемы сознания. Теологическое учение о святой Троице можно понимать как попытку проникнуть в тайну единства высшей формы сознания, попытку интерпретации его устройства и внутренних закономерностей; тем же занята и феноменология, исследующая сознание человека. Таким образом, мы считаем возможным, не беря в данном случае во внимание этические религиозные установки, воспользоваться имеющимся в арсенале христианской мысли опытом постижения идеальной модели абсолютного сознания, осуществленным в интересующем нас модальном аспекте.

Обозначим моменты соприкосновения христианского учения о трех ипостасях с модальной интерпретацией сознания.

Понятие «ипостась» имеет в христианском богословии три смысловых аспекта, имеющих актуальность также и для проблемы сознания: это тождественное различие, самоотношение и личностность. Первые два из них являются и важнейшими признаками сознания в его модальной трактовке, они не раз отмечались в феноменологии, аналитической философии и психоанализе.

Триединство Бога, как известно, является одной из сложнейших для рационализации догмой. Проблема в том, что Бог в Троице «нераздельно разделен», т.е. сохраняет единство в троичности. «Истина есть единая сущность в трех ипостасях. Не три сущности, но одна; не одна ипостась, но три. Однако при всем том, ипостась и сущность – одно и то же» [11. С. 49].

То есть усия (божественная сущность) и ипостаси различаются лишь относительно друг друга, сохраняя при этом единство, это некое *внутреннее саморазличие*. В таком ключе самоотношения многие философы XX в. понимали сознание или сущность человека. В качестве примеров можно указать на Сартра, использовавшего в этом смысле термин *для-себя-бытие*, и на Мерло-Понти с его рефлексией временности субъекта в «Феноменологии восприятия».

Можно сказать, что тайна тождественного различия христианских ипостасей кроется во внутреннем самоотношении Троицы. Согласно догматическому богословию, именно личное отношение божественных ипостасей создает одновременно единство и троичность. Очевидно, что если ипостаси абсолютно едины по своей сущности и в то же время абсолютно различны и несравненны, являя высшую форму личности, источник их различия должен находиться только в их отношениях друг с другом. Ипостаси друг друга *взаимо-различают*.

Итак, отношение усии и ипостаси – это различие, которое возможно лишь как взаимная отсылка одного понятия к другому и назад, как взаимная корреляция, в процессе которой и рождается разность, но она тут же угасает, стоит только ввести в поле сравнения другой, внешний объект. Тогда понятия ипостаси и усии опять совпадают. Ипостаси Троицы, т.е. личная сущность Отца, Сына и Духа, не сливаются, но в то же время неразделимы, поскольку «только в единстве Трех каждая ипостась получает абсолютное утверждение, устанавливающее её как таковую» [11. С. 50]. Также и сознание является системой самоотсылок, каждый его акт одновременно коррелирует со всеми остальными, отражаясь в них. Так, к примеру, имеет место неразрывное единство сознания рефлектирующего и сознания рефлектируемого. Это единство настолько фундаментально, что рефлектирующее сознание не могло бы существовать без рефлектируемого сознания. Здесь перед нами не что иное, как синтез двух сознаний, в котором одно сознание есть сознание *другого* сознания; это и есть внутренняя самоотсылка. Таким же образом организована временность сознания: прошлое, настоящее и будущее есть аспекты или модусы одного и того же времени, вступившего в определенное самоотношение таким образом, что будущее делает будущим его отношение к прошлому, и друг для друга они являются смысловыми различиями.

Все усилия христианской догматики были направлены на то, чтобы сохранить в понимании триединства идею равносущности, нераздельности, тождественного различия Лиц, не умаляя божественной природы ни одного из них. «Едино-сущие означает собою конкретное единство Отца, Сына и Духа Святого, но никак не единство номинальное» [11. С. 53]. Суть единства святой Троицы – дифференцированное

соотношение, именно отношения ипостасей сообщают им индивидуальность. Согласно Василию Великому, Отец открывает себя через Сына в Духе [10. С. 220]. Отец есть источник, Сын – явление, Дух – сила являющаяся. Первые две ипостаси находятся в отношениях сыновности и отцовства, в которых Отец и Сын связаны с Духом. При этом сыновность не влечет за собой вторичность, в ипостасях нет отношений производности.

Существенно, что ипостасные отношения – это не отношения противоположности, причины и следствия, первичности и вторичности, они есть отношения чистой *различности*, в которых ипостаси саморазличаются. Очевидно, здесь следует подразумевать различность качественную, но не иерархическую или логическую, и в то же время не сущностную. В учении Льва Платоновича Карсавина «структура» личности напрямую объясняется, исходя из идеи ипостасности. «Личность, – пишет он, – или вообще не может существовать, или есть триединство, образ и подобие Пресвятой Троицы» [9. С. 62]. Философ обнаруживает внутри сознания личности три типа единства, среди которых важнейшим является обусловленное логикой и мышлением *саморазъединение* (понятие, близкое к даосской «дистанции от себя к себе»). Тем не менее «все три единства, – одно, одна и та же личность; но личность реальна и реально самоопределяется лишь в том случае, если реально их взаимоотношение» [Там же]. То есть отношения единств личности, как мы видим, аналогичны отношениям ипостасей Троицы и опять-таки являются именно внутренним самоотношением, подобным излучению спектра. При сопоставлении сознания с каким-либо внешним объектом это самоотношение неразлично.

Характерно, что христианские богословы советуют понимать троичность не как число и не как последовательность, а как *качество*: «Когда это число относится к нераздельно соединенным Божественным ипостасям, совокупность которых всегда равна только единице, тройственное число не является количеством, оно обозначает в Божестве неизреченный его порядок» [10. С. 39]. Слово «порядок», однако, в данном случае тоже метафора, т.к., по словам П. Флоренского, «в абсолютном единстве Трех нет порядка, нет последовательности. В трех ипостасях каждая – непосредственно рядом с каждой, и отношение двух только может быть опосредованно третьей. Среди них абсолютно немислимо первенство» [11. С. 50].

То же можно сказать и о сознании. Его организация такова, что каждое свойство, акт или функция опосредованы одновременно всеми остальными и, конечно, нельзя говорить ни о какой их рядополженности или пограничности. У актов сознания нет своего «места» относительно других, зато есть модальность, которая и объясняет постоянно происходящую в сознании взаимную корреляцию. Так, Сартр пишет о таком аспекте сознания, как Я, следующее: «Я [Je] не выступает в качестве некоторого конкретного момента, в качестве некоторой преходящей структуры моего актуального сознания» [12. С. 94]. При этом всякое новое состояние сознания непосредственно (или опосредованно через качество) связано с Эго как со своим источником (по Сартру). Это следует понимать так: Я присутствует во

всех актах сознания, не имея никакой определенной в нем «локализации» – оно как бы отражается во всех элементах сознания, т.е. любой элемент имеет модус Я.

На наш взгляд, наиболее адекватно природе сознания представлять его именно в модусе качества, хотя более разработаны версии, согласно которым оно мыслится как функция или структура. Все же есть образцы качественной интерпретации сознания: так, Л.П. Карсавин выделяет в личности ряд измерений, которые он называет «качествованиями». Начало и источник всех этих качествований Карсавина по сути то же, что мы называем модусами сознания, к ним философ относит необходимость внутренней разьединенности, свободу, время, самоотношение.

Тринитарное богословие открывает новый аспект человеческой реальности – аспект личности. Почему же именно ипостасность Бога есть источник подлинной личности? Потому, что божественные ипостаси свободны, совершенны, субстанциональны, ни к чему не сводимы и при этом несравненны и абсолютно различны в своем тождестве. В этом заключено христианское понимание личности. Идея абсолютного тождества Лиц, очевидно, необходима для обоснования их равенства и безосновности, в то же время *их основа – друг в друге*. Идея же их абсолютного различия должна указать на личностность ипостасей. Так же и основу сознания мы видим не в какой-то определенной его составляющей, а во взаимной соотнесенности его элементов и актов, что и обозначено нами как модальность сознания.

Ипостасность представляет собой логический предел модальности. Это модальность в её «радикальной» форме. Отличие модуса и ипостаси лишь в том, что модусы, будучи одной и той же вещью по сути, между собой все же различны, ипостаси же, будучи одной и той же сущностью, абсолютно совпадают, сохраняя при этом абсолютное тождество. Идея ипостасности абсолютизирует аспект тождества модусов, но сохраняет сам принцип модальности.

Как можно видеть, интуиция модальной природы сознания дает о себе знать во всех плоскостях его исследования. Предположения о модальном устройстве сознания высказываются в рамках принципиально различных научных установок – от богословия до когнитивной психологии. Для полноты картины обратимся к эмпирическим данным, используя в качестве иллюстрации нашей версии модальности сознания результаты двух психологических экспериментов.

В модальном аспекте показательны экспериментальные исследования по восприятию смысла, проведенные английским психологом Э. Марселом [13]. В ходе эксперимента испытуемым демонстрировалось на экране определенное слово, причем время экспозиции было слишком кратким для его сознательного распознавания. Затем из предложенного списка испытуемым нужно было выбрать слово, сходнее по смыслу или буквенному составу с тем, что экспонировалось. Как показал эксперимент, по мере сокращения времени экспозиции в первую очередь испытуемые утратили возможность устанавливать сходность слов по буквенному составу, тогда как слова, близкие по смыслу, они нахо-

дили даже при предельно кратком (сотые доли секунды) времени демонстрации исходного слова. Из этого Марсел сделал вывод, что спонтанная работа сознания в первую очередь активизирует самые высокие уровни семантического синтеза, причем это происходит до того, как были осознаны составные части синтезируемого. Таким образом, в работе сознания целое предшествует более простым его частям; и этот факт, очевидно, связан с реализацией одной из основных функций сознания.

Если предположить, что функционирование сознания определенным образом отражает его внутреннее устройство, предстает как его аналогия или модель (на этом предположении собственно и базируется большинство концепций сознания), то мы можем развить выводы Э. Марсела. Поскольку сложные смыслопорождающие операции, обеспечивающие целостность понимания объекта, первичны по отношению к его анализу, т.е. мысленному выделению составных частей, то и само сознание должно быть устроено как изначальная неделимая целостность, по отношению к которой существование её элементов является лишь производным этапом осуществления целого. Эффект «целое больше частей» применительно к сознанию является одной из форм выражения его модальности. Напомним, что модусы – это способы осуществления, реализации или развертывания одного объекта. Модусы имеют свойство представляться познающему разуму как различные элементы или составные части своего объекта. Их множественность и различие обусловлены множественностью исследовательских установок или позиций их интерпретации, при синтезе этих позиций модусы имеют свойство совпадать и представляться уже как один объект.

Другая группа психологических экспериментов, проводимых рядом психологов и, в частности, Г. Хантом, связана с явлением синестезии. Эффекты синестезии часто наблюдаются при спонтанных измененных состояниях сознания, когда одна чувственная модальность переживается на «материале» другой – звуковые ощущения воспринимаются как цвет, тактильные как запахи и т.д. Часты случаи восприятия цвета и геометрических форм при слушании музыки. Ряд деятелей искусства, таких как Римский-Корсаков, Скрябин, Асафьев, Кандинский, имели устойчивую форму синестезии – так называемый цветной слух, выражающийся в восприятии тональностей темперированного строя в форме определенных цветов.

На основании данных таких экспериментов, невролог Н. Гешвинд сделал очень существенное для нашей концепции предположение: все символическое познание основано на способности к трансляции между различными модальностями восприятия [4. С. 35]. Речь идет не только о том, что восприятие является в своей сути модальной способностью – этот факт давно уже признан в психологии. Имеется в виду нечто большее: вербальное и невербальное символическое мышление является одной из форм способности восприятия. Эту точку зрения разделяли многие ученые, среди которых можно назвать апологета концепции визуального мышления Р. Арнхейма.

Попытаемся найти подтверждение данной точки зрения, сопоставив факты психологической и языковой деятельности сознания. Мы можем обнаружить анало-

гии принципов работы сознания сразу на трех уровнях или срезах: на уровне восприятия, бессознательной психической активности и способа означивания. Конкретные аналогии прослеживаются между межмодальной трансляцией способов восприятия, бессознательными явлениями замещения и переноса и метафорически-метонимической заменой значений. Все эти три механизма мы рассматриваем как один и тот же, но проявляющий себя в разных модальных измерениях.

Метафорические и метонимические действия с озаглаваемыми имеют ту же природу, что перенос-замещение или замена одной модальности восприятия другой. Причем все эти три порядка одного явления на первый, рациональный взгляд кажутся невозможными. Суть работы данного механизма – подмена, использование одного вместо другого. Сознание, по каким-то причинам не имея доступа к определенному материалу, заменяет его другим, будь то «материал» смысла, восприятия или объект желания. Причем логика такой подмены прослеживается достаточно трудно, хотя и имеется. Наиболее рациональный вид эта логика принимает в процессах означивания.

Механизмы метафоры и метонимии с начала XX в. основательным образом привлекают к себе внимание не только представителей семантики и лингвистики, но и психоаналитиков. Метафора – это употребление слов в их непрямом значении, когда для характеристики или именования объекта используется слово, обозначающее объект совершенно другого класса или вида. Таковы, например, выражения «этот человек настоящий медведь», «бросать слова на ветер», «бриллианты росы», «дубина» (по отношению к человеку). В метафоре используются совмещения весьма далеких значений, как бы сталкивание двух принципиально разноплановых означающих, что связано с определенной формой языковой игры, нарушающей правила означивания. Метонимия имеет сходную природу, но она скорее напоминает «растекание» значения по определенной смысловой плоскости, внутри одного семантического поля. В метонимии значение переносится с одного класса объектов или отдельного предмета на другой, смежный с ним по какому-то параметру, например вовлеченности в одну ситуацию. Метонимическими выражениями изобилует повседневная речь – «завязать

ботинки» (вместо «завязать шнурки ботинок»), «смеялась вся деревня» (вместо «смеялись все жители деревни»). Метонимия есть результат эллиптического сокращения текста, она как бы «проглатывает» значение-посредника, минует один из этапов означивания.

Присутствие механизмов метафоры и метонимии на уровне бессознательных процессов обнаружил еще Фрейд. Метафора аналогична по своему действию бессознательному замещению одного объекта влечения или агрессии другим, она явно прослеживается в работе сновидения. Метонимия также имеет аналогию на уровне процесса переноса, когда, например, влечение переносится на другой объект, каким-то образом смежный с первоначальным. Бессознательные процессы метонимического типа были подробно исследованы Ж. Лаканом [14]. Согласно его версии любой объект желания изначально является метонимическим, поскольку он опосредуется желанием «Другого», проходя через стадии культурно-символического санкционирования. Грубо говоря, ребенок постепенно начинает хотеть того, что ему разрешено хотеть, вместо изначально желаемого.

В описанных выше механизмах работы сознания нетрудно увидеть сходство с заменой материала одной модальности восприятия на материал другой. Темой для исследования остаются причины и внутренняя закономерность всех этих форм проявления общего механизма реализации сознания, который мы можем условно назвать «принципом подмены». Тем не менее есть основания полагать, что принцип подмены реализуется в различных формах и качествах, попадая в определенные измерения сознания, т.е. демонстрирует его модальную природу.

Высказанная нами гипотеза о модальной природе сознания находит достаточно подтверждений, как эмпирических, так и феноменологических, культурологических и богословских. Тем не менее она остается гипотезой. Возможно, сознание как таковое не модально, а только предстает нам как модальное, т.е. изнутри себя видится таковым. Даже если это так, наше исследование не теряет актуальности. Очевидно, сознание должно иметь специфические формы самооткрытости, как оно имеет формы разомкнутости к бытию и способы конституирования реальности. Мы можем констатировать, что на уровне самооткрытости оно модально.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
2. Фрейд З. Психика: структура и функционирование / Пер. с нем. А.М. Боковикова. М.: Академический Проект, 2007. 230 с.
3. Спиноза Б. Этика // Б. Спиноза. Избранные произведения. Ростов н/Д: Феникс, 1998. С. 325–591.
4. Хант Г.Т. О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / Пер. с англ. А. Киселева. М.: АСТ, 2004. 555 с.
5. Frankl V. Logos, paradox and the search for meaning // Cognition and psychotherapy. N.Y.: Plenum, 1985. P. 259–275.
6. Фрейд З. Толкование сновидений. СПб.: Азбука-классика, 2006. 512 с.
7. Зинченко В.П. Психологические основы педагогики. М.: Гадарика, 2002. 468 с.
8. Яновский М.И. Внимание как критерий оценки состояния сознания // Вопросы психологии. 2005. № 6. С. 91–97.
9. Карсавин Л.П. О личности // Л.П. Карсавин. Религиозно-философские сочинения. М.: Ренессанс, 1992. Т. 1. С. 325 с.
10. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. 288 с.
11. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1. 490 с.
12. Сартр Ж.-П. Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания // Логос. 2003. № 2. С. 86–121.
13. Marcel A. Phenomenal experience and functionalism // Marcel A., Bisiach E. Consciousness in contemporary society. Oxford: Clarendon Press, 1988. P. 121–158.
14. Лакан Ж. Семинары. Кн. 5: Образования бессознательного (1957–1958 гг.). М.: Гнозис; Логос, 2002. 608 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 4 марта 2010 г.