дийскому решению этой проблемы, связанному с концепцией алаявиджняна ("сокровищница сознания").

Разумеется, индийские представления о душе далеко не исчерпываются этими двумя концепциями. Они вполне заслуживают отдельной книги. Здесь же мне хотелось познакомить читателя даже не столько с конкретными индийскими концепциями, сколько с проблемами, которые выделяют и анализируют индологи. Некоторые из этих проблем находят аналоги в европейской традиции, а некоторые не находят (или находят их не в философии, а в литературе). Как бы то ни было, это материал для размышления и для сопоставления...

Хочу выразить благодарность Дэйву Девнарайну за помощь в переводе первых двух статей с французского языка.

ДУША ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

Мишель Юлен

Границ души тебе не отыскать,
какой бы долгий путь ты ни прошел:
ибо глубок Логос ее сокрывающий.
Гераклит

В наши дни невозможно говорить о душе, предварительно не упомянув о том, что это понятие практически уже не употребляется сегодня ни в философии, ни даже в теологии. Знак времени: из восьми тысяч страниц последнего выпуска французской "Универсальной философской энциклопедии"[1] душе посвящены какие-то полторы странички. А в разговорном французском это слово вообще впало в немилость, подобно "добродетели" или "патриотизму". Большинство людей воспринимает его как пережиток спиритуализма на заключительной стадии его упадка. Несомненно и то, что и другие подобные слова, такие как "дух", "субъект", "я", тоже стали в наше время подозрительными. Но они по крайней мере остаются предметом дискуссий, тогда как по поводу души возник своего рода заговор молчания. Однако, если судить по огромному количеству выражений (по крайней мере во французском языке), в которых она упоминается, то становится очевидным, что за много веков своего существования понятие души оставило глубокий отпечаток в нашей культуре. Возможно, речь идет не об упадке, а скорее о временной опале. Во всяком случае, прежде чем исследовать возможные пути об-

[1] См.: Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Notions Philosophiques. P.: PUF, 1990. Vol. II, t. 1.

новления понятия души, можно попытаться бросить свет на факторы, способствовавшие ее сегодняшней непопулярности.

Самой очевидной, равно как и самой поверхностной из этих возможных причин, является крайняя многозначность понятия, в котором за последние двадцать пять веков скопились и осели наслоения от разных религиозных и философских течений. От досократиков к Декарту и Спинозе, от Ветхого Завета к Отцам церкви и средневековой схоластике было введено огромное количество специфических значений и новых смыслов, непрекращающееся перемешивание и переустройство которых привело к образованию своего рода общего образа, объединившего еврейские *rouâh* и *néfesh*, греческие *psychè*, *pneuma* и *noûs*, не говоря уже о латинских *anima* и *animus* и современном *mens sive intellectus*. Однако никто не стал бы утверждать, что современное содержание понятия души представляет аутентичный синтез этих разных значений. Если они в нем и содержатся, то только в модусе инертного сосуществования, в котором растворяются любые специфические характеристики. Из этого вырисовывается нечто разнородное и в то же время смутное, расплывчатое, неопределенное, чему трудно приписать малейшую способность к действию.

Однако достаточно очевидно, что в ходе исторического развития психологии на Западе постоянно утверждали себя две великие тенденции. Одна, вдохновленная Аристотелем, пыталась помыслить душу прежде всего как "первую энтелехию естественного тела, обладающего в возможности жизнью", т.е. как принцип, имманентный живым организмам и позволяющий судить о разных функциях, способность к которым соответствует порядку их преемственности и их иерархии. В основе этих концепций лежит знаменитое аристотелевское деление души на растительную, чувственную (моторную) и разумную.

Что касается другой тенденции, которую можно возвести к "Федону" Платона, но которая еще явственнее заявляет о себе в манихействе и гностицизме – прежде чем сыграть главную роль в эсхатологии "отлученной души" Августина, она основывается на преимущественно религиозном определении души как божественного, но таинственным образом лишенного своих прав принципа, заключенного в "тюрьму" или "могилу" тела и стремящегося лишь к тому, чтобы вернуться на свою небесную родину. Эта концепция, делающая из души автономный принцип, поддающийся определению даже независимо от его отношений с телом, но более или менее лишенная своего религиозного измерения, находит свое продолжение в картезианском дуализме. Однако сегодня нам ретроспективно ясно, что каждый из этих антагонистических подходов скрывает в себе определенные специфические противоречия, которые, проявляя себя благодаря философско-теологическим спорам и прогрессу позитивного знания, привели к очевидной невозможности мыслить душу отличающей современную ситуацию.

Основная трудность, с которой исторически столкнулась психология аристотелевского типа, состояла в сохраниии единства человеческой души, несмотря на разнообразие и даже разнородность приписываемых ей функций. Уже с эпохи Возрождения прогресс сравнительной анатомии, эмбриологии и физиологии (а их развитию содействовало распространение техник диссекции), с нарастающей ясностью свидетельствовал о сложности организмов, как человека так и животных, о иерархии уровней их функционирования, об их способности к самосохранению, саморегулированию, самовосстановлению и самовоспроизведению. Отсюда стали возникать все более настойчивые сомнения относительно самой возможности приписать одному и тому же существу вегетативную, "чисто биологическую" жизнь и чистую мысль, даже прибегая к посредничеству сенсорно-моторных функций.

Этот нарастающий скептицизм приведет к картезианской революции, которая окончательно свяжет "низшие" функции организма с автоматизмами телесной механики, тогда как душа, гипостазированная в "мыслящую субстанцию" (*res cogitans*), станет отождествляться с интеллектом или со способностью суждения вообще. Традиционная концепция трехчастной души как "сущностной формы" организма так никогда и не оправится от этого картезианского сужения смысла души. К тому же, понятие души как духовной материи в некотором виде присутствующей "в" организме, в картезианской и еще больше в кантовской традиции постепенно уступает место абстрактному представлению о познающем субъекте, о чистом "я мыслю", отождествленном с самой личностью. Отныне душа больше не будет сущностью, а станет действием — актом самопозиционирования субъекта.

В некотором смысле, однако, Декарт лишь возобновил связь с платоновской и неоплатоновской концепцией души как сущностно чуждой телу. Более того, связь души и тела требовала, с его точки зрения, своего доказательства. Если такой дуализм и спасает трансцендентность интеллекта, он все равно упирается в то, что мы сегодня могли бы назвать первичной реальностью воплощения. В самом деле, что может связывать чистую способностью суждения, которая утверждает и узаконивает себя на основании себя самой, следуя подходу *cogito*, и живым организмом, рассматриваемым с точки зрения его структуры и его функционирования? Это и есть картезианский миф о "приведении в машине", который так усиленно опровергал Г. Райл[2].

В более общем плане развитие научных знаний и усложнение философской мысли в последние 150 или 200 лет в разной степени способствовали тому, чтобы сделать немыслимой даже саму идею индивидуальной, личной души, способной существовать отдельно

---

[2] См.: *Ryle G.* The Concept of Mind. L.: Penguin Books, 1949.

от тела, например в какой-нибудь форме посмертного существования. Биология развития живых организмов, в частности показывает, что сознание (душа) с его характерными функциями образуется постепенно в ходе первых лет жизни и в тесной связи с формированием нервной системы. Точно также теория эволюции видов стремится определить условия постепенного возникновения сознания до начала процесса гоминизации (формирования человеческого рода) и в его ходе. Со своей стороны, феноменология (Гуссерль, Мерло-Понти) доказывает, что мы можем воспринимать и представлять физический и социальный мир только при условии, если мы уже в него включены *hic et nunc* (лат. здесь и теперь) с помощью нашего тела и если мы таким образом уже сами стали видимыми внутри этого мира.

То, что заставляет нас переосмыслить эти разные моменты развития мышления – это не столько сама трансцендентность духовного принципа, сколько понятие души как автономного существа, чья индивидуальность определяется независимо от тела, связь с которым считается случайной и временной. Душу – если мы продолжим употреблять этот термин – нельзя сегодня представить иначе как в симбиозе с определенным живым организмом. Только благодаря ему она обретает твердую опору в пространстве и времени и, тем самым, конкретное существование. Это достаточно ясно показывает, что сегодня дуализм платоновского типа, как и аристотелевская концепция, похоже, исчерпали все свои объяснительные возможности.

Есть и другая причина, определить которую гораздо труднее, но которая могла бы способствовать дискредитации идеи души в современной мысли. Я имею в виду спиритуриалистическое употребление этого понятия, имеющее, несомненно, религиозные корни. Оно тоже стремилось игнорировать конкретную реальность тела и отождествлять личность с душой. Уже средневековая теология, несмотря на свои представления о "теле во славе" в перспективе Воскресения, подчеркивает эсхатологическую судьбу "отдельной души", т.е. души, отделенной от собственного тела смертью, но считавшейся уже проклятой или спасенной вследствии индивидуального суда над ней в превосхищении Страшного Суда[3]. Позже тело будет окончательно забыто, а мистики и духовные учителя XVII в. ограничатся описанием разных возможных "положений" индивидуальной души в ее диалоге с Богом. Этот золотой век духовности, даже если он и длился совсем недолго, оставил глубокий след в языке. Еще очень продолжительное время, вплоть до расцвета романтизма, все продолжали говорить о "героических душах", об "избран-

[3] См. анализ Ф. Ариэса в: *Aries Ph.* L'homme devant la mort. P.: Seuil, 1977. Последним выражением этой теологии отделенной души будет преклонение перед "душами Чистилища" столь характерное для народного католицизма XIX в.

ных душах", о "возвышенных душах" и т.д. И эта риторика (необязательно быть марксистом или гегельянцем, чтобы постичь ее напыщенность и даже притворство) – наверняка сыграла немалую роль в кажущейся безвозвратной потере доверия, жертвой которой оказалась сегодня душа[4].

Можно ли сказать, что вопрос решен, и что понятие души отныне принадлежит лишь прошлому? Вероятно, здесь стоило бы провести различие между словом и понятием. В самом деле – хотя лично я не разделяю этого ощущения – само слово из-за своего слишком частного употребления и под давлением многочисленных и часто противоречивых значений, которые ему придавались в ходе его долгой истории, слишком истерлось, износилось. Но, если заменить слово "душа" на какой-нибудь более подходящий термин – хотя не очень ясно, какой именно – еще возможно (по крайней мере, мы можем предполагать такую возможность), то это вовсе не касается его понятийного содержания. Можно ли в самом деле обойтись без *понятия* души?

На первый взгляд такие понятия, как "субъект", "индивидум", "я", "психика", "личность", если их правильно сочетать друг с другом, кажутся вполне способными успешно заменить понятие души. Ведь это, фактически, разные ее фасеты. Остается выяснить, сводится ли душа к комбинации своих фасет. Каждый из этих терминов связан с определенным порядком отношений между нами и миром, рассматриваемым под некоторым углом: биологический мир, мир знания, мир интерсубъективности, моральный и юридический миры и т.д. Например, "личность" приобретает смысл только внутри универсума этических норм, гражданских прав, общественных договоров и т.д. Таким же образом, "познающий субъект" неотделим от некоторого отношения к миру, основанного на чувственном восприятии, наблюдении, оценке, предсказании внешних явлений. Но душа не является суммой всех этих ролей. В ее понятие включено *требование*, в соответствие с которым, она всегда должна быть иной, чем то, что принимает участие в той или другой сфере опыта.

Каждый ощущает это требование в самой глубине своего "я", но оно с трудом поддается выражению. Возможно, мы могли бы определить его для начала чисто отрицательно – как безмолвный, но безусловный отказ каждого человека от того, чтобы его сводили к

---

[4] Парадоксально, что эта субстанциализация души привела, особенно в области религии, к некоему фетишизму, вследствие которого личность начала рассматривать душу как драгоценную вещь, присутствующую внутри нее самой, но существующую одновременно и отдельно от нее. Разговорные выражения, такие как "заботиться о своей душе" или "доверить свою душу Богу", прекрасно передают эту тенденцию видеть в душе некую безличную сущность, как бы являющуюся принадлежностью субъекта.

сумме фактов, составляющих его существование: такой-то и такой-то родился в такой-то семье, в таком-то месте и в такое-то время, прожил там-то и там-то, узнал, воспринял, осуществил то-то и то-то, а затем умер в таком-то месте и в такое-то время. Подобный отказ не имеет ничего общего с объективными данными конкретной жизни: ее бедностью или богатством, великолепием или посредственностью, идилличностью или трагичностью. Его не представляют, по крайней мере в первую очередь, как безусловное требование счастья или соответствия между добродетельностью и счастьем (Кант) или же как требование спасения. Речь скорее идет о неприятии конечности как таковой. Душа является тем измерением индивидуального опыта, с помощью которого она утверждает себя как нечто несводимое к совокупности психических феноменов. Человеческое сознание видит себя в облике души именно в той мере, в какой оно отстаивает свое право на достоинство и судьбу, способные возвысить человека над конечным и условным, причем независимо от его "земных" успехов или неудач. Это также причина, в силу которой – как часто отмечалось – никто не желает стать по-настоящему другим: последний нищий, который, быть может, мечтает занять трон императора, с ужасом отбросит идею променять свое "я" на "я" императора. Другими словами, в каждом человеке понятие души пропитано смутным, но неискоренимым убеждением в том, что он как личность обладает бесконечной ценностью, что он существует некоторым образом на том же уровне, что и сама Трансцендентность, что он – естественный партнер абсолюта. Все это приводит к тому, что истинное значение души следует искать прежде всего в сфере религиозного опыта.

Все, что в современном интеллектуальном пейзаже способствует несостоятельности традиционной идеи души, бессильно перед этим требованием. Упомянутые выше аргументы годятся против души лишь как сущности, против души как части человеческого целого. Но они неприменимы к специфически религиозной потребности вписать судьбу человеческой личности в горизонт, превосходящий конечность. Однако, возможно, это требование остается предметом веры, как постулаты практического разума у Канта, или же, оно, как свобода у Сартра, окажется безответным перед лицом пустого и немого неба. Вот почему, предваряя любую попытку восстановления доктрины души в соответствии с современными интеллектуальными нуждами, нам следует задать себе вопрос об условиях возможности такого разговора о душе, который бы не сводился к пустым постулатам.

Следовательно, даже если бы мы и признали, что всякая новая концепция души должна сегодня и завтра играть ту же роль, что и концепции, существовавшие в прошлом, это не избавило бы нас от необходимости доказать совместимость между таким понятием и самыми, на сей день, прочно установленными данными научного зна-

ния. Актуальное состояние этого знания таково, что разные подходы – некоторые из них восходят к предыдущим векам, тогда как другие появились только в течение трех или четырех последних десятилетий – сводятся, как кажется, к целостному объяснению человеческого поведения, которое окончательно исключает всякое прибегание к понятию души. Итак, шанс реабилитировать это понятие существует только в той мере, в какой нам удалось бы выявить некое фундаментальное ограничение редукционистского подхода – не просто тот или иной недостаток или сомнение, временно присутствующие в нем, а некое пятно, затмевающее зрение, некую структурную слепоту по отношению к реальности души.

Схематически, редукционистский подход обладает тремя основными аспектами, каждый из которых играл доминирующую роль в одной из фаз своего развития, но два из них сегодня имеют тенденцию соединяться под эгидой третьего. Это биологическо-эволюционистская, нейрофизиологическая и компьютерно-комбинационная модели.

Биологическо-эволюционистская модель восходит к XIX в. и, в частности, к работам Дарвина. Одно из ее основных достижений состояло в том, что она опровергла или, по крайней мере, сделала крайне трудно представимым картезианский разрыв между животным-машиной и человеком, обладающим разумом и чувствительностью, т.е. владеющим душой. Даже если можно проследить процесс формирования человека, который продолжался на протяжении нескольких миллионов лет и был отмечен очень большим количеством промежуточных этапов между некой человекообразной обезьяной, предполагаемым предком нашего рода, и *homo sapiens*, вопрос, на какой точно стадии эволюции могла возникнуть душа, становится практически неразрешимым, чтобы не сказать праздным.

К тому же, даже если можно проследить некоторые качественные прыжки в этом континууме, то они окажутся зависимыми от морфологических изменений (большой палец, противостоящий другим пальцам, двуногость, преобразование гортани, увеличение объема черепной коробки и т.д.), – изменений, которые и сами связаны с переменами в режиме питания, местожительстве, климате и т.д. Наконец, в последние десятилетия неодарвинизм интегрировал в свою перспективу размышления об условиях возникновения сознания, начиная с организмов некоторой степени сложности, и соображения о его биологическом значении, понятом как более гибкая адаптация к плотной и разнообразной среде[5]. Сознание, рассматриваемое как орудие или как оружие (каким бы разработанным оно ни было), служащее индивидуальному или коллективному выживанию, как кажется, больше не требует никакого иного субстрата, кроме самого организма.

---

[5] См.: *Edelman G.M.* Biologie de la conscience / Ed. O. Jacob. P., 1992.

В XIX в., начиная примерно с 60-х годов, нейрофизиологический подход, бывший до той поры чисто спекулятивным[6], привел к рождению позитивной экспериментальной дисциплины. Эта новая тропа была открыта, благодаря исследованиям, посвященным наблюдаемым отношениям между некоторыми повреждениями, которым случайно подверглась та или иная зона мозга, и функциональной потерей той или иной "способности". Опираясь на первые работы Брока и Вернике об афазии, поле этих исследований постепенно распространилось на другие патологии памяти знаков, такие как агнозии и апраксии[7].

Сегодня, благодаря появлению новых методов (ядерно-магнитный резонанс, камера для излучения позитронов и т.д.), позволяющих буквально "видеть" функционирование некой мозговой зоны или даже некой группы нейронов, исследования виртуально касаются целостности умственных функций. Логический вывод, который следует из этих методов, состоит, естественно, в том, что сознание вовсе не является основным атрибутом метафизической сущности, названной душой, а только эпифеноменальным проявлением функционирования мозговых клеток, и, как таковое, суждено погаснуть одновременно с разрушением этих последних. Если к этому прибавить значительное развитие исследований, касающихся электрических и химических определителей прохождения нервного импульса на уровне синапса (условия нейротрансмиссии), будет легко понять, почему нейронауки, как их сегодня называют, имеют тенденцию обходиться без известного "приведения в машине" и заменять его понятием "нейронального человека" (Ж.-П. Шанжо).

Наконец, компьютерно-комбинационный подход, несомненно, составляет главный вклад последних 30 или 40 лет. Неотделимый от молниеносного развития компьютерной техники, он представляется неясно очерченным собранием разнородных дисциплин (естественно, информатики, но также формальной логики, математики, когнитивной психологии, лингвистики, нейронаук и др.), которые тем не менее сходятся в стремлении к одной общей цели. Все эти исследования проводятся в рамках парадигмы так называемого искусственного интеллекта.

Главная идея здесь состоит в том, что человеческий мозг может быть уподоблен – конечно, не по структуре, а по функционированию – компьютеру, и что, следовательно, возможно программирование автоматов, которые искусственно воспроизведут все шаги, из коих состоит "мысль". Решающую роль в этом подходе играет не столько акцент, который в нем ставится на преимуществе машин

---

[6] Классический пример спекулятивного или "идеологического" предвосхищения этого подхода представляет знаменитый "Человек-машина" Ламеттри.

[7] Отличное резюме этой решающей фазы нейрологии см. в книге Ж.-П. Шанжо: *Changeau J.-P.* L'homme neuronal / Ed. O. Jacob. P., 1982. P. 32–33.

перед человеком в некоторых аспектах (например, быстрота и уверенность подсчетов), сколько постулат о всецелой сводимости всех "сознательных" проявлений человека к более или менее сложным сцеплениям элементарных логических действий, представляемых числовыми символами (1 или 0), которые тем самым поддаются электронной симуляции. В некотором смысле искусственный интеллект заслуживает того, чтобы считаться главным достижением всех редукционистских подходов в этой области. Если когда-нибудь он окажется способным полностью выполнить свою программу, т.е. построить и запустить на наших глазах автоматы, чье поведение было бы во всех смыслах неотличимо от поведения человека, то он имел бы все основания гордиться тем, что раз и навсегда изгнал «приведение "из" машины».

Если парадигма искусственного интеллекта и смогла завоевать доминирующую позицию, которой она сегодня обладает, она обязана этим прежде всего впечатляющим достижениям современных компьютеров и еще более невероятным достижениям, законно ожидаемым от их новых поколений в относительно близком будущем. Скоро – уверяют нас со всех сторон – умные машины, бывшие первоначально созданиями человеческого ума, превзойдут его в точности рассуждения, в мощности синтеза, в способности анализа конкретных ситуаций и в надежности принятых решений. Как знак современности был истолкован тот факт, что недавно, впервые в истории, мощнейший компьютер (*Deeper Blue*) обыграл чемпиона мира по шахматам после серии нескольких партий. Есть даже мнение, что эти машины когда-нибудь смогут программировать, ремонтировать и воспроизводить самих себя, вплоть до того, что они станут полностью независимыми от контроля человека и возьмут на себя ответственность за судьбу планеты. Вот тогда-то и можно будет сказать, что миф о свободной человеческой душе, имеющей духовную сущность и предназначенной к сверхчувственной судьбе, окончательно умер. Но следует отметить, что вместе с душой исчезло бы и всякое понятие смысла, ценности, свободы, трансцендентности. Любой вид человеческого действия был бы тогда, рано или поздно, обречен на интеграцию в некое всеобъемлющее, тоталитарное, функционирующее впустую, слепое техническое приспособление. Когда в бесшумном урчании машин заглохнет этот крик протеста, которым является душа, то ночь бессмыслицы сможет окончательно окутать землю. Тем не менее прежде чем согласиться с такой удручающей перспективой, следует спросить, а не основана ли сама эта фундаментально материалистическая парадигма искусственного интеллекта на другого рода мифе?

Полное определение структурных ограничений того, что принято называть "искусственным интеллектом", далеко бы вышло за рамки нашего нынешнего размышления. Поговорим лишь о *принципе* этих ограничений. Сначала сформулируем его следующим об-

разом: машина, якобы способная мыслить, интерпретирует все буквально, и именно из-за этого она ничего не понимает, так как эта буквальность составляет саму противоположность духа.

Отмечено, что информационные процессы в разных формах – числовые подсчеты, обработка текста, экспертные системы, робототехника и т.д. – достигают самых своих блестящих результатов в рамках абстрактных задач, сводимых к точным совокупностям элементарных логических действий, связанных алгоритмом, все параметры которого выражены с помощью числовых символов 1 и 0. "Нечеловеческие" точность, уверенность и быстрота этих действий являются здесь только отражением физических свойств их электронного субстрата. Это замечание должно, как кажется, применяться и к стратегическим играм, таким как шахматы, так как соответствующие данные – в основном позиции разных фигур и ходы, на которые они способны, – могут быть, в принципе, полностью формализированы и записаны в памяти на языке программирования.

Структурные ограничения искусственного интеллекта выявляются в разных областях и могут быть представлены в самых разнообразных аспектах. Я ограничусь несколькими простыми примерами и попробую выявить их общий знаменатель.

Известно, что компьютеры, естественно, если в них используются хорошие программы, могут превзойти человека в таких играх, как шахматы. И все же... В своей книге "Тени ума" (*Shadows of the Mind*) английский математик Р. Пенроуз излагает весьма удивительный, по крайней мере на первый взгляд, случай, когда мощнейший компьютер *Deep Thought*, непосредственный предшественник известных *Deep Blue* и *Deeper Blue*, делает грубую ошибку, которую сумел бы избежать хоть немного внимательный и знающий правила игры десятилетний ребенок[8]. Компьютер был явно обезоружен ситуацией (правда сказать, достаточно особой), которая не была предусмотрена при его программировании. Вместо того чтобы сымпровизировать какой-нибудь адекватный ответ, он автоматически довольствовался самым элементарным, "примитивным" движением, представляющим единственно возможный выбор, доступный на клавиатуре ответов, имевшихся у него применительно к разным возможным конфигурациям на шахматной доске. Ясно, что, забирая черную ладью, *Deep Thought* совершенно не понимал, что делал. Но понимал ли он, что делал, когда выполнял самые свои блестящие маневры?

Другая слабая сторона искусственного интеллекта – это способность понимания конкретных ситуаций, особенно когда она подразу-

---

[8] В сущности, играя белыми фигурами, в очень невыгодной материальной позиции, он схватил, некстати, черную ладью, тем самым открывая проход в "стене пешек", за которой он мог бы до бесконечности передвигать своим королем и тем самым добиться ничьи; см.: *Penrose R.* Shadows of the Mind. Oxford: Univ. Press, 1994. P. 46–47.

мевает непосредственное, интуитивное восприятие форм и размеров объектов, их отношений в пространстве и т.д. Ребенок, находясь в своей комнате, замечает цветной карандаш, лежащий на полу в другом ее конце, констатирует, что тот мог бы ему пригодиться, чтобы дорисовать картинку, и пересекает комнату, чтобы его поднять. Простая задача для ребенка, даже совсем маленького, но почти невозможная для самого технически совершенного из сегодняшних роботов. Почему? Потому что ребенок "обитает" в своем знакомом мире, начиная с собственного тела. Он с ним связан целой сетью привычек, перцептивных способностей, коенестесических или кинетических ощущений, благодаря которым он заранее знает, какие движения ему следует совершить, каким маршрутам следовать и т.д. Робот же лишен тела как такового (в феноменологическом смысле) и тем самым лишен всякого родства с окружающим миром, в котором он остается заброшенным, как аэролит. Как бы ни был он оснащен электронными датчиками и следящими системами (сервомеханизмами), он не сможет достичь уровня ребенка, пока не проанализирует и не запомнит все параметры своей среды. Он должен будет, например, усвоить огромную массу данных, только чтобы распознать характерный силуэт карандаша. И эта столь тяжко приобретаемая способность представляет только крошечную долю знаний, которые спонтанно мобилизует ребенок в подобной ситуации.

Другая слабость, присущая информационным системам, – это трудность, испытываемая ими, чтобы, опираясь лишь на правила синтаксиса, анализировать и формализировать высказывания обыденной речи. Представим фразу, например: "Учитель отправил лентяя к директору, потому что он был невыносимым"[9]. Понимание этой фразы не представляет никакой трудности для человека, владеющего использованным языком, даже если он сравнительно мало образован. Для машины дело обстоит иначе, так как ничто в синтактических правилах, которые отложились в ее памяти, не позволяет ей определить референт местоимения "он". Помимо правильной и очевидной интерпретации, она может также "понять", что "он" обозначает директора – якобы учитель послал к нему лентяя, чтобы его (директора) наказать за то, что он невыносимый! – или еще, что "он" обозначает учителя, который в этом случае проявил свой невыносимый характер, подвергнув лентяя незаслуженному испытанию!

Эти абсурдные выводы раскрывают то, чего не хватает машине: жизненного знакомства с окружающей средой. Машина не знает, что такое лентяй, и каков его "статус" в школе, так же как она не в курсе последствий иерархического отношения между директором и учителем. И, сверх всего, она не подозревает, что здесь может быть

---

[9] Пример, который привел Ж. Питрат, процитированный Ж.-П. Декле в статье: Intelligence artificielle // Encyclopédie philosophique. 1990. Vol. II, t. 1. P. 1337.

какой-либо повод для трудностей. Вследствие всего этого она вслепую соединяет заведомо несовместимые значения.

Подобные примеры можно было бы умножать до бесконечности. И каждый раз мы находили бы ту же типичную ситуацию, в которой компьютер или робот "промахами" своего поведения демонстрирует отсутствие реального понимания осуществляемого им действия. Этот недостаток в понимании связан, похоже, со строгой прямолинейностью поведения машины, чей горизонт представлений полностью лишен всякой глубины, так как ограничен: а) полученными инструкциями, б) данными актуальной ситуации, в) элементами информации и правилами действия, заложенными в ее памяти. Будучи, таким образом, пленницей самой непосредственной актуальности, машина не обладает той "симпатией" по отношению к среде, которая позволяет одушевленному существу, как животному, так и человеку, глобально понять значение ситуации, не испытывая надобности в регистрации многочисленных параметров, которые ее определяют. Чуждая временно́го измерения, запертая в инертном и абстрактном настоящем, машина на основе программ, которыми она снабжена, исполняет только те задачи, которые навязаны ей извне. Сама она ничего не предлагает, она не вовлекается в то, что предпринимает, не проявляет ни малейшего интереса к операциям, опорой которых служит, будучи лишь театральной сценой, а не истинным автором.

То, чего ей в конечном счете не хватает, – это субъективность, само-тождество, отношение к самой себе как к абсолютному центру перспективы. *Deep Thought* и его подобным не известны ни страх поражения, ни стремление к победе. Но это безразличие показывает только то, что они *никто*, простые конструкции или агрегаты, которые можно сколько угодно разбирать или комбинировать друг с другом. Следовательно, роботы, как бы ни были поразительны их достижения, на самом деле не обладают ни малейшим проблеском сознания, ибо им не хватает первичного условия всякого сознательного поведения – сознания самого себя.

Все, однако, не так просто, потому что приверженцы парадигмы искусственного интеллекта охотно подчеркивают, что она находится только в самом начале своего развития, и что неоспоримые недостатки имеющихся ныне в наличии машин смогут быть в будущем постепенно исправлены. Память машин, активная и пассивная, можно нескончаемо увеличивать, а эффективность программ, на которых основывается их функционирование, постоянно улучшать, особенно благодаря введению в них процессов самообучения, интегрирующих попытки и ошибки. Таким способом роботы, не теряя свои огромные возможности по части анализа и хранения данных, постепенно избавились бы от тупой негибкости, которая все еще характеризует их поведение сегодня. Можно себе представить, что они постепенно разовьют такую тонкость, чувствительность и интуитив-

ный ум, что в какой-то момент, правда сказать, еще отдаленный, ничто в их поведении (разве что только их внешний облик) больше не позволит отличить их от человеческих существ[10].

Однако неоспоримо и то, что ошибки, упущения и другие промахи свойственны не только информационным программам. Усталость, заботы, невнимательность, "предубеждение и поспешность" (Декарт) и т.д. могут вызывать у людей механические реакции, чья необдуманность ничем не уступает той, которая наблюдается иногда в поведении машин. Тем самым подтверждается идея, что функционирование человеческого мозга, подверженное тем же непредвиденным ситуациям, которые случаются и с машинами (хотя и в меньших пропорциях), в основе представляет собой те же самые процессы и, следовательно, его можно по-настоящему имитировать, так что наступит момент, когда машина, благодаря все более и более сложным программам, сможет не просто воспроизвести, но даже превзойти его.

Это рассуждение, в той или иной форме часто встречающееся в наши дни, отражает, как мне кажется, весьма спорный постулат. Оно опирается на идею, что сознание – отсутствие которого в сегодняшних машинах признано почти единогласно – могло бы постепенно вселиться в будущие машины – по мере того, как будут совершенствоваться их способности к анализу и обработке информации. Но это чистая иллюзия. Сознание не может прийти к машинам порциями, в зависимости от прохождения последовательных этапов усложнения их возможных отношений со средой. Разумеется, оно имеет бесчисленные градации, в зависимости от его ясности, интенсивности, хорошей или плохой информированности, способности охватить более или менее обширное пространственно-временно́е поле и т.д. Но чтобы сознание могло "развиться" в каком-нибудь существе, оно должно уже присутствовать в нем с самого начала, в какой угодно форме, хоть самой невнятной и невыразимой. Принцип сознания подчиняется правилу: все или ничего. Либо оно есть, либо

---

[10] Английский математик А. Тюринг, один из основоположников информатики, придумал тест, позволяющий определить, понимает ли машина в диалоге с человеческим субъектом сообщения, которые она получает и которые она в свою очередь посылает. На практике, речь идет о том, чтобы установить диалог между субъектом А, с другим субъектом Б, и одновременно машиной М, но без возможности для А узнать, исходит ли то или иное сообщение, которое он получает, от Б или от М. Если "после очень длительного времени" А все еще не в состоянии определить источник сообщения, иначе говоря, если М не раскрыл свою предполагаемую природу неумной машины, тем что послал какое-либо неуместное сообщение, можно будет сделать вывод, что машина обладает подлинной, "человеческой" способностью понимания того, что́ она говорит или слышит. Излишне говорить, что никакая программа обработки естественных языков до сих пор неспособна удовлетворить *тесту Тюринга*.

его нет, но оно никогда не находится "в процессе формирования". И именно эта онтологическая неделимость придает смысл биологической индивидуализации. Самый примитивный червь в этом отношении превосходит самый совершенный компьютер, потому что он своим поведением (нацеленным на самосохранение и т.д.) показывает, что он ощущает себя потенциально как "я", что он в каждый момент изнутри чувствует целостность собственного существования и выявляет эту целостность в виде некоего проекта, каким бы скромным он ни был.

Сознание не "зажжется" в существе постепенно, оно вообще не может оказаться у существа, которое было бы изначально его лишено. Мы не можем сравнивать сознание с лампой (чей реостат регулирует освещение в диапазоне между нулем и максимумом) лишь под тем предлогом, что оно обладает внутренними градациями. Лучше было бы представить его как *lux perpetua* (лат. вечный свет) – единственный и неделимый, чей неизменный блеск, хотя никогда и не угасает, но распространяется и отражается по-разному, преломляется, умножается и притеняется через бесконечное разнообразие существ, населяющих вселенную. Этот чистый принцип субъективности, твердое ядро самоидентичности составляет то, обо что обречены разбиваться все редукционистские попытки, осуществляются ли они под знаком искусственного интеллекта или под каким-либо другим знаком, поскольку сам этот принцип выражает бесконечную простоту взгляда, безграничную открытость, неприкосновенный запас свободы, который снаружи можно лишь грубо имитировать, как круг, несводимый к правильному многоугоугольнику с энным количеством сторон. Только этот принцип и заслуживает по-настоящему звания души. На его уровне понятия интереса, усилия, проекта теряют всякий смысл. Они годятся лишь для его отголосков, для многочисленных ликов конкретной субъективности с ее реальными ограничениями – биологическими, социальными, историческими и т.д., с присущими ей иногда шорами, автоматизмами, которые рождают в ней разного рода ошибки, внешне похожие на те, что "совершают" машины.

Показывая, что душа сопротивляется и всегда будет успешно сопротивляться всем попыткам растворить ее в материальных системах с саморегулирующимся, но слепым функционированием, не следует, однако, скрывать глубокие изменения, через которые это понятие должно будет пройти, чтобы удержаться на плаву и обновиться в последующие десятилетия. В высшей степени вероятно, что в связи с ожидаемым прогрессом в биологических науках и, в частности в нейрофизиологии, традиционной *территории* души, всей гамме функций, которые, как считается, находятся под ее контролем, суждено сузиться, подобно шагреневой коже. Зато тогда возникнет шанс, что ее загадочная и парадоксальная *сущность* проявится в новом свете.

Всё говорит в пользу того, что движению, начавшемуся в XIX в. с открытия первых мозговых локализаций, суждено продолжиться и ускориться. По мере обнаружения точных способов сообщения между нейронами, сущность и особая роль разных нейропередач, функции глубинных структур мозга, таких как лимбическая система и т.д., вся конкретная психическая жизнь – ощущения, эмоции, воспоминания, желания, сами процессы мышления – станет объяснимой и даже косвенно наблюдаемой. Мы сможем представить ее как феноменальное выражение свойств головного мозга и нервной системы в целом. И смутный, но еще и сегодня живущий в нашем подсознании образ души как "внутреннего правителя" или гомункулуса – тонкой копии телесного человека, помещенной где-то в нем и управляющей им изнутри, исчезнет навсегда.

Параллельно, теория эволюции все сильнее подчеркивает, что психика, свойственная разным категориям живых существ, является результатом очень длительной истории, что она появилась и развилась постепенно, и, как любой другой орган, была всегда тесно связана с преимуществом, которое она могла представлять для выживания того или другого вида, включая человеческий род, в котором ее развитие претерпело "взрыв". В этой области тоже самое – на фоне триумфального роста научного знания традиционное понятие души кажется абсолютно устаревшим и беспредметным.

Таким образом, мы находимся в ситуации, несомненно беспрецедентной во всей истории мысли: в тот самый момент, когда сама возможность обоснованной речи о душе кажется бесповоротно скомпрометированной, "потребность в душе" ощущается сильнее, чем когда-либо. Решение, если оно вообще существует, не может, конечно, состоять в том, чтобы яростно защищать оставшееся сегодня от бывшей территории души. "Духовная жизнь" не может быть частично обусловленной структурой и правилами функционирования нервной системы и одновременно быть частично свободной. Она полностью одно или другое, или еще: она и одно и другое, но в разных смыслах. Душа может быть свободной только в том случае, если между нею и материальным миром нет абсолютно *никакого* общего измерения, если она развивается вне какой-либо обычной причинности (нейрологической или другой). Та же самая предполагаемая свобода подразумевает в свою очередь неспособность души вмешиваться в причинные цепочки, образующие ход земных событий. Следовательно, борьба, которую трусоватый спиритуализм некогда вел против принципа мозговых локализаций, а сегодня – против нейронального детерминизма) – это борьба, заведомо проигранная и ретроградная.

Один путь тем не менее остается открытым: считать, что неумолимое сужение территории души представляет, вопреки всякой видимости, вполне положительное событие, в том смысле, что оно заставляет душу насильно, если так можно выразиться, вернуться к ее

фундаментальной сущности, освобождая ее от всяких внешних обозначений, в частности, от ролей познающего и действующего субъекта, которые она на себя взгромоздила в ходе своей истории. Это понятие нуждается в диете. Его следует очистить от всех случайных элементов, налипших на нее по ходу истории, как морские ракушки на статую бога Глокоса. Само научное знание берет сегодня на себя эту работу или точнее заставляет философское мышление пройти по узкому, тяжкому, непривычному пути "негативной психологии" (в том смысле, в котором говорится о "негативной теологии"). Основная выгода, которую можно ожидать от апофатического подхода, состоит в том, чтобы восстановить в нас чувство таинственности души, ее анонимности, радикальной странности ее сущности. Интимно ощущать ее присутствие, одновременно понимая, что она никогда не сможет стать предметом восприятия, или, точнее – даже предметом мысли. Эта аскеза, этот переход мысли через пустыню представляется чистилищем, необходимым для любой попытки восстановления понятия души.

Апофатическое очищение понятия души в философской и религиозной мысли Запада находится только на самой ранней своей стадии. Остатки бывших спиритуалистических доктрин вошли в этот процесс только вопреки самим себе, как наименьшее зло по сравнению с "тоталитарным" позитивизмом, который считает себя естественным философским выражением научного знания. Сегодня настала пора применить такой подход уже не с робостью и как бы с сожалением, а сознательно и целенаправленно. Это объясняется тем, что *via negationis* (лат. путь отрицания), если пройти его до конца, уже позволит распознать вырисовывающиеся из глубины подлинные черты понятия души. Каковыми могли бы быть основные тематические направления "негативной" психологии, достойной такого названия? Опираясь на перспективы уже открытые нейронауками, искусственным интеллектом, кибернетикой и т.д., мы будем рассматривать, как посторонние душе, все функции психического порядка, по поводу которых можно предположить, что они когда-нибудь смогут искусственно воспроизводиться в лаборатории.

В течение долгого времени в рамках разных философских систем, в остальном сильно отличающихся друг от друга, душу понимали как невидимую и неосязаемую сущность, двигающую телом, определяющую его функционирование, им управляющую. Это несколько наивное представление было вытеснено в результате прогресса научного знания. Но задолго до появления "нейронального человека", некоторые, более требовательные умы как в Европе, так и в Азии, уже предвидели несостоятельность подобного представления. Чтобы душа могла двигать телом как в смысле физического передвижения, так и в смысле восприятия, эмоции и т.д., она сама должна была бы располагать целым набором органов, способных приспосабливаться к соответствующим органам тела и управ-

лять ими, как орудиями. Но эти гипотетические органы души, в свою очередь, нуждались бы в том, чтобы их привели в движение, из чего следует неизбежный регресс в бесконечность. Стало быть, душа не имеет ни глаз, ни ушей, ни рук, ни ног и не располагает никакими органами и никакой собственной физической энергией. Приписывать ей все это значило бы возродить миф о *гомункулесе*, находящимся где-то в теле и обуславливающем все движения конкретного человека.

Подчеркивая это, мы признаем, что у души нет никакого общего измерения с телом, хотя это составило бы условие возможности их взаимного приспособления[11]. Невозможность какой бы то ни было "смежности" между душой и телом ведет, однако, к пересмотру представления, вызванного самым обычным психологическим ощущением того, что душа находится где-то "в" теле. На самом деле, душа не больше внутри тела, чем вне него. Она просто находится в другом измерении. Было бы вполне уместно покончить с овеществлением психики, в соответствие с которым душа представляет собой туманную сущность или неопределенное сияние, – такой образ души свойствен теориям спиритов XIX в., с трогательной наивностью пытавшихся уловить ее в момент выхода из тела умирающих.

Но если душа не пристраивается и не приспосабливается к телу, как это бывает между двумя физическими объектами, если она находится в совсем другом онтологическом измерении, то она не может быть ни органически связана с каким-либо телом, ни следовать всем превратностям его истории. Ее прочная связь с пространством всего лишь кажущаяся, а связь со временем – столь же нестойкая. Апофатический подход, примененный к душе, вносит вклад в разрушение одного из самых непоколебимых убеждений здравого смысла: индивидуальность души в том виде, в котором она вытекает из ее особого отношения – к добру ли это или ко злу – к телу, право собственности на которое она отстаивает. В конце этого *via negationis – пути отрицания* вырисовывается идея безличностного, доличностного и сверхличностного характера души.

Вместе с тем, если душа в качестве как бы бесстрастного свидетеля и в самом деле парит над конкретными личными субъектами и над их судьбой, тогда становится невозможным утверждать, что именно она в них "мыслит", подразумевая под мыслью выполнение таких умственных функций, как память, суждение, мышление, во-

---

[11] В этом состоит главный смысл радикального различия, установленного Декартом, между мыслящей и пространственной субстанцией, а также между их соответствующими атрибутами и формами бытия. Это, как известно, не помешало Декарту рассуждать о вероятном местонахождении души внутри тела (знаменитая "пинеальная гланда") и приписывать ей способность передавать моторный импульс "животным духам".

ображение и т.д. Ведь эти функции никогда не действуют в пустоте, а всегда в контексте особого взаимодействия между субъектом и миром, эффективного в определенном месте и в определенное время. Именно такого рода включения в пространство и время лишена душа. Она не более способна привести в движение умственные органы, чем нервы и мускулы физического тела. Другими словами, истинный субъект акта мышления, восприятия и желания – это не душа, а сам организм в постоянном диалоге со своей средой. Негативная психология сходится в этом пункте, хотя и в совершенно иной перспективе, со взглядами современных нейрофизиологов, для которых функционирование мозга (кстати, неотделимое от функционирования всего остального организма) составляет необходимую и достаточную причину разворачивания умственных представлений.

Что же остается от души после того, как она лишилась своих традиционных прерогатив? В некотором смысле – ничего, если правда, что вся конкретная психическая жизнь может быть в конце концов приписана структурам и функциям организма. В действительности же, остается основное: если душа не присутствует на сцене мира, то это по той причине, что она держится как бы позади, невидимая и немая. Но без нее, без света сознания, который она распространяет на события и персонажи мира, эти последние даже не были бы проявлены. Не было бы ни жизни, ни мысли, ни действительности, ни субъективности.

Центральному вопросу философии: "Почему есть нечто, скорее чем ничто?" – одно только присутствие души приносит ответ, который, по правде сказать, сам по себе тоже загадочен. Мы, конечно, можем отождествлять душу с чистым принципом сознания, с этим радикальным ядром самоидентичности, о которое будут вечно разбиваться редукционистские попытки, но мы все еще не умеем определять онтологический статус сознания. Душу нельзя схватить, как предмет. Когда в результате какого-то интроспективного подхода нам кажется, что мы ее "поймали", в этот же момент она укрывается у самого истока взгляда, на нее направленного. Она ускользает от взгляда не потому, что отдалена, скрыта или слишком тонка для нашего восприятия, а вследствие чрезвычайной близости, совпадения с ослепительным световым источником, освещающим для нас вселенную. Единственное, что можно изначально утверждать о душе, это то, что она "есть" в радикально ином смысле, чем феноменальные реальности, субъекты или объекты. Слабая уверенность, но вместе с тем – драгоценная точка опоры для восстановления доктрины души, приспособленной к требованиям нашего времени.

Даже набросок возможного плана восстановления души в ее утраченных правах занял бы слишком много места. Можно, однако, сформулировать некоторые его общие принципы. Первый, и самый

важный, касается необходимости понять наконец, что, если душа и в самом деле некоторым образом присутствует в нас, она одновременно бесконечно превосходит каждого из нас. Выше мы определили ее как призвание, как силу вырывания самого себя из сферы конечности, как требование трансцендентности. Душа каждого из нас не является прежде всего "его" душой, в смысле личной принадлежности. Отношение принадлежности, если таковое существует, следует осмысливать прямо противоположным способом: существование каждого как бы прикреплено к этой таинственной силе, которая предшествовала нам в бытии, и чья действенная полнота зовет нас изнутри – то ностальгически, то тревожно – к осуществлению надындивидуальной судьбы.

Следовало бы, может быть, пойти наперекор этим натуралистическим концепциям души, которые, в попытках определить ее, прежде всего ссылаются на индивидуального человеческого субъекта, и стараются локализовать в нем присутствие центральной инстанции, заботящейся о содержании его биологической жизни и регулирующей его поведение. На следующем этапе приверженцы этих доктрин, конечно, могут задать себе вопрос, нельзя ли расширить это понятие, применяя его – более или менее метафорически – к другим типам живых существ (животным и...) или к группе (коллективная душа), к космосу (душа мира), даже к самому Богу, однако они продолжают ссылаться преимущественно на человека как на личность, будто именно она и составляет несокрушимую и непреодолимую реальность.

Этому пути широко следовали на Западе, по крайней мере, со времен Аристотеля[12]. Душа, прежде всего человеческая, рассматривалась как реальность, несомненно возвышенная, но конечная, полностью или частично обусловленная, интегрированная во вселенский порядок и/или подчиненная Богу. Сегодня, как кажется, настал момент, чтобы эту перспективу перевернуть. В сущности, задача могла бы состоять в том, чтобы исходя из надындивидуальной реальности души, постараться познать ее в таком аспекте опыта, в котором она была бы "сама собой", и только затем задаться вопросом об ее антропологическом измерении, т.е. исследовать те возможности, которые она сохранила, чтобы освещать и направлять человеческое бытие, несмотря на кажущийся упадок, который она в нем претерпела. Эта новая психология – мы не должны забывать, что она является лишь естественным продолжением апофатического пути – может, по моему мнению, развиваться преимущественно в трех направлениях: медитативном, спекулятивном и этико-религиозном.

---

[12] Напомним все же, что сам Аристотель различает в душе рассудочную часть (*Noûs*), которая превышает личность. Это понятие будет заново использовано и систематизировано Аверроэсом в его теории интеллекта-агента.

Первый подход был бы в некотором смысле экспериментальным. Он состоял бы в том, чтобы придать практике медитации философский, а не исключительно религиозный смысл или еще меньше смысл благоговейного богопочитания. В отрицательном плане его можно было бы определить как систематическое усилие, направленное на разрыв с укорененными привычками, которые непрестанно побуждают нас превращать принцип сознания в предмет мысли, в сущность, которую можно было бы концептуально постичь или, по крайней мере, представить. Не следует пытаться "видеть" душу, даже и с помощью эйдетической интуиции, нужно скорее чувствовать ее присутствие, и в то же время понимать, что раз душа окутывает все наши действия и мысли, то она существует по праву, а не только по факту; понимать, что она необусловлена и беспредельна. Одним словом – стремиться скорее испытать бессмертие, чем доказывать его.

Эта концепция могла бы в свою очередь породить подход спекулятивного характера, предназначенный служить посредником между "мистической" уверенностью, достигаемой в медитации, и очевидностями – на первый взгляд противоположными – чувственного восприятия. Суть этого подхода состояла бы в том, чтобы попытаться осмыслить процесс, в ходе которого всеобщая или божественная душа соглашается спрятаться за кажущейся непроницаемой густотой физического мира и одновременно как бы подвергнуть себя дроблению и деградации, проходя через бесконечное множество в разной степени ограниченных существ, населяющих эту вселенную – невежественных и страдающих. Именно на этом уровне любая доктрина души, если она хочет преодолеть стадию простого субъективного излияния, остро нуждается в сопоставлении с картиной мира, выработанной науками.

Если, наконец, правда, что присутствие души ощущается прежде всего через более или менее ясное сознание призванности к сверхчувственной судьбе, нельзя не сделать из этого вывод, что подлинная доктрина души должна найти свое логическое завершение и свое окончательное оправдание в теории действия, свободы и спасения. Сегодня, как и вчера, она не сможет избежать необходимости дать ответ на два последних кантовских вопроса : "Что я должен делать?" и "На что я могу надеяться?"[13].

---

[13] Что касается первого вопроса: "Что я могу знать?", он неизбежно встает – естественно, вне рамок всякой кантовской ортодоксии – в связи с созерцательным и спекулятивным подходами.