

Панпсихизм на Западе

Дэвид Скрбина

Предисловие к переводу	3
Благодарности	5
1. Панпсихизм и онтология разума	6
1.1. Значимость панпсихизма	6
1.2. Базовые концепции в онтологии и разуме	11
1.3. Предпосылки монизма	14
1.4. Дуализм и взаимодействие	20
1.5. Панпсихизм определенный	23
2. Древние истоки	33
2.1. Древняя Греция и традиция «гилозоизма» - досократики	33
2.2. Платон	48
2.3. Аристотель	62
2.4. Эпикур и отклонение атомов	69
2.5. Стоицизм и пневма	73
2.6. Остатки панпсихизма в раннехристианскую эпоху	80
3. События в эпоху Возрождения (Европа в XVI и XVII веках)	88
3.1. Переход к эпохе Возрождения	88
3.2. Четыре итальянских натуралиста: Кардано, Телезио, Патрици и Бруно	91
3.3. Гильберт и душа магнита	102
3.4. Кампанелла и XVII век	104
3.5. Ранние ученые-философы	108
3.6. Спиноза	117

3.7. Локк и Ньютон	123
3.8. Лейбниц	128
4. Континентальный панпсихизм в XVIII веке	135
4.1. Французский виталистический материализм	135
4.2. Кант и Пристли	145
4.3. Немецкий романтизм и натурфилософия	151
5. Панпсихизм, механицизм и наука в Германии XIX века	156
5.1. Шопенгауэр	156
5.2. Фехнер	162
5.3. Другие ученые-философы	168
5.4. Исследование области	178
5.5. Ницше и воля к власти	182
6. Англо-американские взгляды	187
6.1. Англо-американский панпсихизм конца XIX века	187
6.2. Уильям Джеймс	192
6.3 Ройс, Пирс и другие лояльные мыслители	198
7. Панпсихизм в XX веке, Часть 1: 1900-1950	208
7.1. Бергсон и панпсихисты начала XX века	208
7.2. Шиллер	214
7.3. Александер, Лосский, Троланд и Дьюи	219
7.4. Философия процессизма – Уайтхед и Рассел	233
7.5. Феноменология	240
7.6. Тейяр де Шарден	243
8. Научные перспективы	246
8.1. Исторические аргументы с научной и эмпирической точек зрения	246
8.2. Панпсихизм в науке начала и середины XX века	250
8.3. Грегори Бейтсон	260

8.4. Современные научные интерпретации	264
8.5. Бом и Импликативный порядок	269
9. Панпсихизм в XX веке, Часть 2: 1950 – наше время	275
9.1. Чарльз Хартсхорн	276
9.2. Исследования в 1960-х и 1970-х гг.	288
9.3. Разум в природе: панпсихизм и экологическая философия	296
9.4. Последние мысли, за и против	313
10. На пути к панпсихистскому мировоззрению	329
10.1. Оценка аргументов	329
10.2. Противоположные взгляды	338
10.3. В третье тысячелетие	351
Библиография	358

Предисловие к переводу

Настоящий перевод является любительским и сделан исключительно в ознакомительных целях. Уровень английского у переводчика оставляет желать лучшего, в связи с чем в случае возникновения вопросов убедительная просьба обращаться к оригиналу.

Перевод осуществлялся по изданию 2005 г.: David Skrbina, Panpsychism in the West / David Skrbina. - A Bradford Book - The MIT Press, 2005. ISBN 0-262-19522-4 ([Amazon](#)). В 2017 г. вышло обновленное издание книги ([Amazon](#)).

При переводе были опущены все примечания и индекс. Библиография оставлена на английском языке.

Хотелось бы остановиться отдельно на переводе некоторых основных терминов, употребляемых в настоящей книге.

- *Mind* - в связи с большими трудностями перевода этого термина на русский язык было решено остановиться на варианте *разум* за исключением иных устоявшихся вариантов перевода в названиях книг и статей (например: Дэвид Чалмерс. *Сознающий ум. В поисках фундаментальной теории*) или при заимствовании перевода цитат из других источников.
- *Consciousness* - сознание.
- *Mind-body problem* - проблема разума-тела.
- *Process philosophy* - философия процессизма, процессизм.

*посвящается всем тем, кто ищет альтернативы
механистическому мировоззрению*

Благодарности

Конечно, есть много людей, в настоящем и прошлом, которым я обязан вдохновением и благодарностью. Среди заслуживающих особого упоминания: Питер Ризон, Брайан Гудвин, Алан Рейнер и Крис Кларк. Они предложили существенную поддержку, когда мои идеи и исследования все еще находились в стадии разработки.

Я также хочу особо поблагодарить моего давнего коллегу Кена Брэди и другого большого друга, сторонника и бесподобного источника вдохновения, Генрика Сколимовски.

1. Панпсихизм и онтология разума

1.1. Значимость панпсихизма

Природа разума была загадкой с самого начала истории человечества. Сегодня это во многом такая же загадка, как и для древних греков. Сейчас мы знаем намного больше о физиологии мозга и человека, чем древние греки, и у нас есть запутанные и подробные философские концепции. И все же мы не можем прийти к какому-либо консенсусу относительно того, что такое разум, как он связан с телом или с материей в целом. Загадочная природа разума настолько всеобъемлюща и непреодолима, что некоторые современные философы отказались от этой проблемы, назвав ее неподатливой или неразрешимой *в принципе*.

Трудности с разумом, как минимум, требуют глубокого пересмотра проблемы. Большинство современных теоретиков придерживаются двух основных точек зрения: (1) разум ограничен людьми и, возможно, «высшими животными», и (2) что разум каким-то образом зависит от физического субстрата человеческого мозга или сводится к нему. (Другие уходят в противоположную крайность и считают, что разум действительно является душой, чем-то отличным от тела и принципиально нефизическим; на данный момент я отложу эту точку зрения.) Первый вариант обычно принимается как должное и редко аргументируется. Второй вариант подразумевает веру в то, что в человеческом и животном мозге есть что-то принципиально уникальное, и что только они одни среди всех физических структур вселенной могут поддерживать психические процессы. Эта вторая точка зрения, очевидно, верна, но никто не дал правдоподобного объяснения, почему это может быть так. Конечно, у человеческого мозга имеются уникальные физические характеристики (количество и плотность нервных клеток, способы ввода сенсорной информации и т.д.), которые, скорее всего, определяют наши уникальные человеческие умственные способности: способность рассуждать, переживать все богатство эмоций и чувств, верить во что-либо. Но мы не нашли ничего столь уникального, чтобы объяснить этим присутствие разума. Речь идет не о природе уникальных человеческих умственных способностей, а скорее об *общем понимании* феномена разума в его самом широком смысле.

Многие мыслители прошлого и настоящего оспаривали две вышеупомянутых точки зрения. На основании своих естественнонаучных исследований они считают такие предположения в значительной степени необоснованными. Для таких мыслителей нет причин ограничивать разум людьми и (возможно) высшими животными; на самом деле у них есть причины - как интуитивные, так и рациональные - утверждать, что разум лучше всего воспринимать как общее явление природы. Таким образом, разум существует в той или иной форме во всех вещах. Эта концепция называется панпсихизм.

Грубо говоря, панпсихизм - это представление о том, что все вещи обладают разумом или неким похожим на разум свойством. Это древняя концепция, восходящая к самым ранним временам как восточной, так и западной цивилизаций. Термин «панпсихизм», введенный итальянским философом Патризи (Patrizi) в XVI веке, происходит от греческого «*pan*» (все) и «*psyche*» (разум или душа). Теологические трактовки души в большей степени остаются за рамками настоящей работы; речь идет о представлении о разуме как о натуралистическом аспекте реальности.

Панпсихистские теории обычно пытаются обратиться к природе и классам вещей, обладающим разумом, и, возможно, что более важно, к тому, что именно подразумевается под «разумом». Две этих проблемы - природа вещей и природа разума - являются, конечно, центральными для многих аспектов философии. Панпсихизм, однако, лежит на уникальном пересечении двух концепций, где разум рассматривается как фундаментальное явление для природы существования и бытия. Если у всех вещей есть разум, то любая теория разума обязательно является теорией об онтологии, теорией о природе существующих вещей.

Панпсихизм отличается еще в двух аспектах.

Во-первых, это уникальный вид теории разума. Вернее, это метатеория разума. Это *утверждение о теориях*, а не теория сама по себе. Как метатеория, она просто утверждает, что как бы мы ни понимали разум, он применим ко всем вещам. Например, кто-то может быть «панпсихистом-дуалистом», считая, что некое Высшее Существо даровало душу или разум всем вещам. Кто-то может быть «панпсихистом-функционалистом», интерпретируя функциональную роль каждого объекта как разум, даже если такая роль заключается только в том, чтобы притягиваться или противостоять давлению. Кто-то может утверждать о «панпсихистской идентичности», в которой разум

идентичен материи, или «панпсихистском редуктивном материализме», в котором разум каждой вещи редуцируется к ее физическим состояниям. На самом деле между панпсихизмом и практически любой современной теорией разума может быть проведена параллель. Почти каждая концепция разума может быть расширена для применения ко всем вещам, будь то живым или неживым. Единственные неприменимые теории - это те, которые полностью отрицают разум, и те, которые прямо утверждают, что из-за какой-то уникальной физиологии разумом могут обладать только биологические организмы или только *Homo sapiens*. Такие теории, тем не менее, редки и неубедительны. Чтобы квалифицироваться как целостная теория, мировоззрение панпсихиста должно быть дополнено позитивной теорией разума, которая явно описывает, как разум должен быть устроен и как он связан с физическими объектами. Некоторые философы выражали интуитивное убеждение, что у всех вещей есть разум, или что все они одушевлены, но затем пренебрегали подробным описанием концепции разума, которая вписывается в эти широкие рамки. (Не то, чтобы интуиция была не важна; на самом деле, одна из целей этой книги - показать, что интуиция важна и что, даже если она выражена неопределенно, она может служить полезным указателем для тех, кто ищет более полное представление о разуме.) Это пренебрежение прискорбно, так как это часто приводит к неоправданной критике самой метатеории панпсихизма.

Во-вторых, панпсихизм сыграл уникальную роль в истории философии. Начнем с того, что это почти наверняка самая древняя концепция психики. В формах анимизма и многобожия она была, вероятно, доминирующим взглядом для большей части, если не для всей доисторической эпохи. Восточные культуры имеют почти непрерывную запись сочинений о панпсихизме вплоть до современной эпохи. Это было также широко принято, хоть и не часто явно аргументировано, в ранних годах западной мысли. Появившиеся аристотелевская философия и христианское богословие ниспровергли концепции панпсихизма за несколько веков, но они возвратились с философами-натуралистами XVI века. Панпсихизм тогда оставался представлением меньшинства, но его поддержка неуклонно росла в XVII и XVIII веках, достигнув зенита в конце 1800-х и начале 1900-х годов. С появлением логического позитивизма и аналитической философии панпсихизм, наряду с большинством метафизических теорий, вновь опустился

на относительно низкие позиции. В последние несколько лет произошло своего рода возрождение, и в определенных кругах панпсихизм снова стал темой серьезных философских исследований. Настоящая работа намерена добавить некоторый импульс этому возрождению.

Для большей части человечества, на протяжении большей части истории панпсихизм был признанным и уважаемым взглядом на мир. Таким образом, казалось бы, он отражает, если не сказать больше, универсальный человеческий порыв. Понимание этого может помочь смягчить критику со стороны некоторых современных мыслителей, которые считают панпсихизм возмутительным или абсурдным, как будто подразумевая, что ни один разумный человек не может придерживаться такой точки зрения. Более того, на самом деле многие из величайших западных мыслителей выступали за ту или иную форму панпсихизма, что наглядно демонстрирует настоящая работа. Только по этой причине он заслуживает серьезного рассмотрения.

Следовательно, как исследование истории панпсихизма, так и сравнительное изучение панпсихизма имеют важное значение для современного философского дискурса. Среди основных причин такой важности можно выделить следующие:

Панпсихизм занимает уникальное положение в философии. Как уже упоминалось, это одновременно и онтология, и метатеория разума. Он тесно связывает бытие и разум так, как это не делает ни одна другая система.

Панпсихизм философски ценен, потому что он предлагает решение проблемы разума-тела, которую дуализм и материализм считают неразрешимой. В современной философии разума преобладают материалистические теории, которые не могут адекватно решить вопросы сознания, квалиа или роли разума во вселенной. Дуализм - традиционная альтернатива, но он также страдает от давних слабостей и оставшихся без ответа вопросов. Панпсихизм предлагает третий путь.

Панпсихизм имеет важные этические последствия. В нем утверждается, что человеческий разум не является аномалией во вселенной, но что человек и не-человек имеют важное качество: наделенность разумом. Благодаря этому общему качеству мы можем ближе узнать вселенную и

почувствовать себя в ней как дома. Это, в свою очередь, может служить источником более сострадательных и экологических ценностей и, следовательно, новых способов поведения в мире.

Панпсихизм остро ставит вопрос о природе философии механицизма. Нынешнее мышление и нынешние социальные структуры в значительной степени коренятся в механистическом взгляде на вселенную, унаследованном от Гоббса, Декарта и Ньютона: взгляд на вселенную как на мир мертвой, бесчувственной материи, движимой механическими силами. Человеческий разум - это необъяснимая тайна, «великое исключение» в космической схеме. На протяжении всей истории панпсихизм почти в каждой точке служил антиподом этой механистической теории разума и реальности. Обычно в оппозиции, иногда в согласии, панпсихизм знаменует важные события в современном мировоззрении.

Панпсихизм является, пожалуй, самой недооцененной философской концепцией в западной философии, и он давно назрел для детального рассмотрения. Последнее систематическое исследование было проведено более 100 лет назад, как раз когда выходила на первый план материалистическая философия. Некоторые недавние работы затрагивают эту тему, но всегда в ограниченной степени и с определенной философской точки зрения (например, философии процессизма). Отсутствует объективное и тщательное рассмотрение темы, что является печальным упущением ввиду той важной роли, которую панпсихизм играл в западной философии. Просто в качестве точки отсчета: начиная с 1500 г. почти три десятка крупных философов выступали за вариации панпсихизма. Они, как и многие другие, рассматриваются в настоящей работе.

В оставшейся части этой главы будут рассмотрены некоторые общие вопросы, связанные с философией разума и их отношение к соответствующим онтологическим и психологическим концепциям. В последующих главах будут подробно рассмотрены конкретные труды различных мыслителей, в которых будет установлено, что они придерживаются панпсихистских взглядов, и указаны их обоснования. В последней главе будут обобщены аргументы в пользу панпсихизма, проведено их сравнение с противоположными аргументами и попытки представить панпсихистское движение в более широкой перспективе.

1.2. Базовые концепции в онтологии и разуме

Кажется, что мир состоит из множества вещей. Тем не менее, мы знаем из наблюдений, что природа часто демонстрирует способность создавать «вариации на тему». Таким образом, было бы разумно выяснить, отражает ли кажущееся разнообразие вещей вокруг нас основную тему или темы, которые меньше, проще, более универсальны и более фундаментальны. Как только этот подход будет принят, очевидными станут следующие вопросы: предположительно сколько таких тем существует? Какова природа основных тем? Как они связаны друг с другом и с очевидным разнообразием обычного мира? Такое исследование часто рассматривается как основная цель метафизики (точнее, онтологии).

Со времен древних греков «сколько?» было фундаментальным онтологическим вопросом. Философы в основном искали теории, в которых множество вещей сводится к вариациям одной или нескольких фундаментальных тем, принципов или сущностей (греч. *arche*). Часто древнегреческий *arche* был «субстанцией» (или субстанциями) какого-то рода, поэтому часто задавался вопрос: «сколько веществ составляют всю реальность?». Ответы на этот вопрос обычно делятся на две основные группы: те, кто предлагает существование одной фундаментальной субстанции (монизм) и те, которые предлагают существование двух или более субстанций (плюрализм).

Монистические теории датируются самыми ранними временами в философии, когда Фалес придерживался мнения, что все (предположительно, включая разум и душу) имело форму воды. Элейские философы Анаксимен и Анаксимандр были монистами, как и Парменид и Гераклит. После эпохи ранних греков монистическая онтология стала встречаться довольно редко (возможно, за исключением некоторых версий неоплатонизма). В течение нескольких веков после возникновения христианства душа считалась реальной и отличной от тела, и доминировали дуалистические и плюралистические философии. Только в эпоху Возрождения, когда Джироламо Кардано, Джордано Бруно и Бенедикт Спиноза сформулировали свои системы, монистическая точка зрения снова стала значимой. В 1700-х годах теории динамики и энергии начали создавать научную основу для

монизма, прокладывая путь для «монизма энергии-массы», который стал доминировать в западном мировоззрении, особенно в последние 100 лет.

Плюралистическая космология началась с взглядов Анаксагора на мир, состоящий из бесчисленного множества субстанций «бесконечных по числу». Эмпедокл, еще один ранний плюралист, представлял себе все вещи, состоящие из четырех элементов (огня, воздуха, воды и земли), работающих вместе с двумя всеобъемлющими силами: *philotes* (любовь) и *neikos* (раздор или ненависть). В средние века Парацельс утверждал, что все вещи состоят из ртути, серы и соли. Позже Лейбниц и Джеймс отстаивали плюралистические взгляды на вселенную.

Однако чаще философы выступали против монизма, создавая более простые плюралистические системы только с двумя фундаментальными субстанциями или сущностями. Такой метафизический или онтологический дуализм начался с Платона, для которого истинная реальность была царством форм, а вторичная реальность была обычным «царством феноменов» (царством вещей в том виде, в каком они нам кажутся). Христианское мировоззрение разделяло реальность между земным и небесным царствами: первое - это область тела, а второе - души или разума. Это разделение было подкреплено декартовым различием между *res extensa* (материей) и *res cogitans* (разумом). В дальнейшем это было поддержано теориями Ньютона и других, подтверждающими, что вселенная была управляемой законами механистической системой; в соответствии с этими теориями разум или душа были неоспоримыми и, тем не менее, явно нематериальными и, таким образом, являлись отдельным (вторым) аспектом реальности. Теория эволюции и секуляризм XX века имели тенденцию подрывать эту двойственность, подталкивая многих современных мыслителей к материалистическому монизму, согласно которому разум является редуцируемой или производной сущностью. Тем не менее, отсутствие убедительной теории монизма, сочетающейся во многих случаях с религиозными верованиями и/или интуитивными ощущениями, сохранило концепцию онтологического дуализма.

Контраст между монизмом и дуализмом, важный для правильного понимания феномена панпсихизма, будет рассмотрен более подробно в следующих двух разделах.

Другой базовый вопрос заключается в исторической природе разума: как и когда разум возник в ходе всеобщей эволюции? Очевидно, либо разум в самом общем смысле всегда присутствовал во Вселенной, либо он возник (внезапно или постепенно). Первая точка зрения - это панпсихизм, вторая - эмерджентизм.

Почти все современные представители философии сознания являются сторонниками эмерджентизма. Они предполагают, что сознание возникло на определенном этапе эволюции. Но обычно они не затрагивают вопрос о том, как такое возникновение возможно, и они не признают, что *это не нужно предполагать*.

И все же вопрос эмерджентизма является центральным в любой адекватной теории разума. Каждая теория должна четко указать свою точку зрения по этому вопросу. Если это теория эмерджентизма, она должна подробно описать, как и при каких условиях возник разум; если она не является эмерджентной, она должна явно принять дополнения панпсихизма. Некоторые теории разума, например, требование Серла об ограничении разума биологическими организмами, встраивают эмерджентность в более глобальную теорию (по крайней мере, неявно), но такие подходы еще не получили широкого признания. Чаще всего можно найти мягкую золотую середину, в которой философы так или иначе не могут четко сформулировать свои взгляды. Кажется, они знают, что четкая и понятная теория возникновения чрезвычайно проблематична, но они не могут заставить себя принять единственную жизнеспособную альтернативу.

Вышесказанное не означает, что панпсихизм каким-то образом является фундаментально анти-эмерджентным. Панпсихизм может и фактически почти всегда допускает существование огромного диапазона ментальных степеней сложности или «степеней одушевленности», где каждый новый уровень сложности явно проявляется при определенных условиях. Разум часто соотносится со структурной или развитой сложностью; по мере появления новых физических форм бытия появляются и новые формы разума. Ясно, например, что *Homo Sapiens* возник за определенный период истории; 10 миллионов лет назад не было ни одного из этих существ, а 10 000 лет назад их было много. Таким образом, несомненно, человеческая форма разума

возникла на протяжении истории. И все же разум как общее явление мог существовать всегда.

Сравните разум и другую фундаментальную сущность: гравитацию. Гравитация «везде», и она всегда существовала (по крайней мере, в большинстве интерпретаций). И все же новые гравитационные поля появляются каждый раз, когда появляется новая конфигурация материи. Гравитационное поле Земли является функцией общей массы планеты и ее распределения. Очевидно, что кубическая Земля создала бы другое гравитационное поле, нежели сферическое. Кроме того, технически говоря, даже существующее сейчас поле Земли непрерывно изменяется, поскольку внутри нее циркулирует расплавленное ядро, смещаются континентальные плиты, человеческая деятельность перемещает материю по поверхности. Таким образом, можно обоснованно утверждать, что поле Земли, даже сейчас, постоянно формируется, постоянно становится в некотором смысле новым, оставаясь в определенных жестких границах. Существуют разные формы возникновения, так же как разные формы панпсихизма; эти два понятия не являются взаимоисключающими.

1.3. Предпосылки монизма

Монистические теории утверждают, что вся реальность является либо единой сущностью, либо единым типом сущности. При стандартных представлениях о разуме и материи существует как минимум три версии монизма: теории, в которых в конечном итоге существует только материя (т.е. масса/энергия); теории, в которых в конечном счете существует только разум; теории, в которых какой-то третий тип вещества - ни разум, ни материя не существуют. Давайте быстро пройдемся по этим взглядам.

Сначала давайте рассмотрим материалистический (точнее, метафизический) монизм. В рамках дисциплины философии разума его часто называют *физикализмом*; в контексте панпсихизма эти два термина обычно рассматриваются как синонимы. Материализм является стандартом среди научного сообщества. В своей механистической форме он видит вселенную состоящей из безжизненной, инертной материи, которая самоорганизуется в сложные объекты нашего мира и каким-то образом порождает разум и

сознание. Разум в той степени, в которой он воспринимается как реальный, рассматривается как функция лежащей в основе материи и энергии.

В современной философской литературе существует множество вариаций материалистических или физикалистских теорий. Три таких общих класса заслуживают упоминания в контексте настоящей дискуссии: теория идентичности, функционализм и элиминативизм.

Сторонники теории идентичности утверждают, что ментальные состояния реальны, но эти состояния идентичны состояниям мозга. Чей-то разум, испытывающий чувственное ощущение красноты, находится в «красном ментальном состоянии», потому что физически его мозг находится в «красном физическом состоянии мозга». Таким образом, существует взаимно однозначное соответствие между физическими состояниями мозга и переживаемыми ментальными состояниями; они являются одним и тем же, только кажутся нам различными. Ментальные состояния сами по себе ничего не представляют и не имеют уникального онтологического статуса. Можно сказать, что родоначальником этого подхода является Спиноза, но он не был полностью сформулирован до середины двадцатого века. J.J.C. Smart (1959), пожалуй, самый известный сторонник теории идентичности; другие защитники включают Герберта Фейгла (Herbert Feigl, 1958), Дэвида Льюиса (David Lewis, 1966) и Д.М. Армстронга (D.M. Armstrong, 1968). В основе теории идентичности лежит вопрос о сущности идентичности. Если утверждается, что разум идентичен мозгу (его состоянию), то это подразумевает, что разум сосуществует с определенными физическими процессами, а именно с процессами, происходящими в нейронных сетях, составляющих мозг человека. Остаются нерешенными вопросы «животного разума», «растительного разума» или разума вообще. Правильная теория идентичности должна описывать, какие именно физические процессы «идентичны разуму» и почему. Спиноза рассматривал все вещи как тождественные с разумом, и поэтому он был и сторонником теории идентичности, и панпсихистом. Фейгль также был близок к панпсихизму. Бернхард Ренш (Bernhard Rensch, 1971) назвал свою позицию «панпсихистской теорией идентичности». Но чаще всего теоретики идентичности не обращаются к более широкой проблеме.

Второй класс материалистического монизма, аналогичный теории идентичности, - это функционализм, который утверждает, что психические

состояния реальны и идентичны определенному «процессу» или информации. Состояние процесса полностью определяется причинно-следственной связью, которую выполняет система. Все, что создает приемлемое информационное состояние (например, компьютер), будет *eo ipso*, принимать соответствующее ментальное состояние. Другими словами, ментальное свойство можно рассматривать как эффект второго порядка, причем функциональная роль физической системы является основной. Таким образом, функционализм можно рассматривать как своего рода обобщение теории идентичности: не только мозг, не просто нервная система, но любая физическая система способна вызвать психическое состояние. Недавние достижения в области компьютерных наук и искусственного интеллекта усилили позиции функционализма, особенно благодаря таким громким примерам, как победа чемпиона по шахматам Гарри Каспарова в компьютерной программе Deep Blue. Некоторые теоретики идентичности, в том числе Д.М. Армстронг и Хилари Патнэм, иногда рассматриваются как функционалисты, а Уильям Ликан (William Lycan) и Дэниел Деннет (в своих ранних работах) выдвигали функционалистские теории. И опять же, функционализм, как можно видеть, имеет оттенок панпсихизма; даже если допустить, что только определенные сложные функциональные состояния могут порождать, скажем, человеческое сознание, это не означает, что менее сложные системы не могут создавать примитивные уровни разума.

Элиминативизм - представление о том, что разум каким-то образом является воображаемым или нереальным - является действительно радикальным материализмом и логическим продолжением бихевиоризма. Философы-элиминативисты указывают на достижения в науке, которые, кажется, объясняют все в мире в физических терминах, избегая необходимости ссылаться на сознание, ощущения или переживания. Они рассматривают это как дальнейший шаг в отфильтровывании ненужных и запутанных представлений о реальности, процесс, который начался с уничтожения пантеона греческих и римских богов, продолжался посредством уничтожения христианского Бога во времена Лапласа и Ницше, и продолжается до сих пор. В.В.О. Куайн, Пол и Патриция Чёрчленд ассоциируются с этой точкой зрения, хотя и не без возражений.

Как можно догадаться, существуют определенные философские уязвимости, связанные с принципом материалистического монизма.

Рассмотрим две из них. Во-первых, можно утверждать, что существующая система физического монизма или физикализма не очень монистична. Хотя физики рассматривают материю как «один тип вещей», они все еще не смогли создать единую теорию материи. В стандартном представлении масса/энергия состоит из обладающих массой частиц (лептонов и кварков), которые представлены в общей сложности 12-ю вариациями, и из четырех вариаций частиц-переносчиков взаимодействия (фотонов, гравитонов, глюонов и промежуточных векторных бозонов). На данный момент еще не сформировано единой теории. Кроме того, субатомные частицы ведут себя очень своеобразно и не механистически, что радикально отличается от поведения объектов в повседневном мире. Эту систему вряд ли можно назвать монистической. Вторая слабость, уже упоминавшаяся, - это проблема учета присутствия человеческого разума. Все теории, кроме элиминативизма, должны объяснить, почему одни люди (или «все млекопитающие», или люди и «высшие животные» и т.д.) обладают разумом и как разум возник в ходе эволюции. По-видимому, материалисты считают, что есть нечто онтологически уникальное в мозге *Homo sapiens*, или мозге других достаточно развитых организмов, что допускает присутствие разума и сознания. Что именно это такое, до сих пор никто не ответил.

Второй вид монизма включает те теории, в которых разум является высшей реальностью. Эта позиция известна как *метафизический идеализм* (или, проще говоря, *идеализм*). Материя в той степени, в которой она рассматривается как реальная, рассматривается как особенность или аспект разума. Следуя этому определению, мы можем сказать, что Парменид был, возможно, первым идеалистом; он определил бытие как высшую реальность и отождествил его с разумом. Анаксагор также занимал позицию, близкую к идеализму. Несмотря на то, что существовало бесконечное множество субстанций, все они были созданы и сформулированы силой разума: «...все, что должно было быть, и все, что было, столько, сколько есть сейчас, и все, что будет, все это разум устроил в порядке» (Smith 1934: 34). Систему Платона, в которой формы или идеи являются конечной реальностью, также можно рассматривать как вариант идеализма.

Из более современных форм идеализма обычно выделяют четыре: метафизический или онтологический идеализм, трансцендентальный идеализм, абсолютный идеализм и личностный или плюралистический

идеализм. Метафизический идеализм - это утверждение об истинной природе вещей. Епископ Беркли, известный метафизический идеалист, придерживался мнения, что *esse est percipi* (существовать — значит быть воспринимаемым). Для Беркли существуют только разумы и идеи; физические объекты - это просто наборы чувственных впечатлений. Иммануил Кант сформулировал трансцендентальный идеализм, пытаясь выйти за пределы эмпиризма. Взгляды Канта - это скорее рационалистическое и эпистемологическое утверждение: все знания о реальности являются ментальными или феноменальными. Кроме того, Кант полагал, что разум играет активную роль в формировании объектов знания, таким образом привнося что-то от характера нашего разума во все, что мы воспринимаем. Абсолютный идеализм доказывает существование универсального или абсолютного разума, что-то вроде мировой души, которая «осознает себя» во всех вещах, включая нас самих. Такое мировоззрение разрабатывалось Фихте, Шеллингом, Брэдли, Ройсом и другими. Наконец, так называемый личностный идеализм Ховисона (Howison) и Мактаггарта (McTaggart) отвергает идею единого всеобъемлющего разума, но сохраняет представление о том, что все вещи воплощаются в разуме. По их мнению, каждая вещь является самореализацией *своего собственного, индивидуального* разума.

Возможно, различие между этими формами меньше, чем может показаться. Абсолютный и личностный идеализм - это такие же онтологические теории, как и взгляды Беркли. Бог Беркли воспринимает все так же, как и Абсолютный разум - хотя реализация Абсолюта во всех вещах, возможно, отличается от таковой у Бога. И индивидуальные разумы личного идеализма, похоже, связаны какой-то общей, объединяющей духовной сферой, которая может принимать характеристики «Абсолюта». Из четырех форм только личный идеализм подразумевает форму панпсихизма. И наоборот, должно быть ясно, что существует множество вариаций панпсихизма, которые не предполагают ни одну из вышеуказанных систем идеализма.

Кратко остановимся на последнем пункте: панпсихизм иногда называют версией идеализма, но это не обязательно так. Идеализм позиционирует разум как сущностную реальность всех вещей; панпсихизм, грубо говоря, утверждает, что все вещи «имеют разум». Первое - с внешней точки зрения, второе - с внутренней. Можно быть идеалистом, не будучи панпсихистом

(Беркли, Кант и Гегель). На самом деле, большинство панпсихистов в истории *не были* идеалистами в смысле «разума как высшей реальности». Конечно, были философы-идеалисты, которые также были панпсихистами (Шопенгауэр, Ройс, Брэдли, Спригг (Sprigge)), но их идеализм дополнял панпсихизм, а не влек за собой. Таким образом, отождествление панпсихизма с идеализмом неуместно и неоправданно.

Нейтральный монизм постулирует третью нейтральную сущность, ни разум, ни материю, как конечную реальность. Таким образом, разум и материя - это два аспекта или две редуцируемые особенности этой более фундаментальной субстанции. Считается, что формальная концепция нейтрального монизма возникла в конце 1800-х годов у Эрнста Маха, который считал, что «ощущения» являются основой всей реальности - точка зрения, которая также является формой панпсихизма.

Нейтральный монизм восходит по духу к грекам. Парменид (посредством не идеалистической интерпретации) и его понятие бытия могут быть описаны как таковые. Анаксимандр, чей *arche* был «бесконечен», был приверженцем нейтрального монизма. В эпоху Возрождения Спиноза сформулировал философию, в которой Бог отождествлялся со всей Природой. Для Спинозы разум и материя были только двумя из бесконечно многих атрибутов Бога. Юма обычно считают нейтральным монистом. В наше время Уайтхед и Рассел были известными нейтральными монистами; Уильям Джеймс придерживался сходной точки зрения, рассматривая «чистый опыт» как основополагающий (еще один вариант панпсихизма). Из совсем недавнего, физик-философ Дэвид Бом (David Bohm) утверждал, что «скрытый порядок» (*implicate order*) является основополагающим принципом для разума и материи.

В той мере, в какой нейтральный монизм представляет общую почву для разума и материи, он сильно тяготеет к панпсихизму; из только что упомянутых людей все, кроме Юма, возможно, являются панпсихистами. Чтобы избежать панпсихизма, нейтральная основа реальности должна была бы различать одушевленные формы материи и неодушевленные. Это потребовало бы сложной метафизической системы, чего трудно достичь в чисто натуралистических терминах.

1.4. Дуализм и взаимодействие

Как уже отмечалось, практически все современные плюралистические теории сугубо дуалистические. Они предлагают две фундаментальные сущности - обычно разум и материю - которые принимаются как два независимо существующих аспекта реальности и которые, как таковые, могут находиться в различных отношениях друг с другом. Тип отношений и уровень взаимодействия определяют природу различных дуалистических теорий.

Обычно проводится различие между «естественным» и «сверхъестественным» дуализмом. Сверхъестественный дуализм включает в себя традиционное религиозное представление о существовании потустороннего царства Бога, ангелов и духов, царства, не затронутого такими естественными физическими процессами, как эволюция и энтропия. Он возник в религиозном (прежде всего христианском) мировоззрении, которое доминировало в большей части западной цивилизации примерно с 500 по 1700 год н.э. Соответствующие дуалистические теории разума и души, как правило, являются теологическими теориями и имеют тенденцию фокусироваться на бессмертии и искуплении души. По большей части, настоящая работа обойдет стороной такие богословские подходы.

Однако в последнее время произошло нечто вроде возрождения в так называемом натуралистическом дуализме, который считает, что разум является неотъемлемым и развитым аспектом реальности, но находится за пределами эмпирического физического царства, которое мы видим вокруг нас. Натуралистический дуализм видит разум как реальную, но не физическую сущность, которая взаимодействует с физическим телом. Этот нефизический разум не является сверхъестественной сущностью и не принадлежит ни к какой традиционной религиозной иерархии. Это естественный, рациональный, основанный на законах аспект реальности, но его нельзя найти в области физической вселенной.

Продолжаются дискуссии о значении «натурализма». Некоторые считают, что натурализм неразрывно связан с научным процессизмом и эффективно отстаивает материалистические взгляды. Другие считают его онтологически нейтральным по отношению к материализму. Может быть трудно привести аргумент, что что-то, не являющееся частью физической природы, вообще следует называть «естественным». Некоторые философы,

которые борются с ограничениями материалистического монизма, но хотят избежать сверхъестественного дуализма, находят выход из этой дилеммы в натуралистическом дуализме.

Любой философ, считающий, что разум и материя в некотором смысле реальны и различны, должен объяснить связь между ними. Это проблема взаимодействия разума и материи. Принимая слово "тело" в общем смысле (как физическое тело или материальный объект, а не только человеческое тело), логически можно выделить четыре возможных способа взаимодействия:

- (1) Разум влияет на тело, а тело влияет на разум.
- (2) Тело влияет на разум, но разум не влияет на тело.
- (3) Разум влияет на тело, но тело не влияет на разум.
- (4) Нет взаимодействия.

Они будут рассмотрены в соответствующем порядке далее.

Первый способ: Декарт разработал концепцию, в которой разум и материя, хотя и являются совершенно независимыми субстанциями, должны каким-то образом взаимодействовать. Ему было ясно, что разум может влиять на материю, и материя также может влиять на разум; это, конечно, общие интуитивные предположения. Для Декарта точкой взаимодействия была шишковидная железа мозга, маленький орган, который, как предполагалось, обладал уникальной способностью двунаправленного взаимодействия. Хотя теория шишковидной железы была опровергнута, общее утверждение о том, что разум и тело каким-то образом способны взаимодействовать, сохраняется - хотя бы в наивном интуитивном аргументе, что «разум явно существует», «тело человека явно существует» и «Я знаю, что мой разум влияет на мое тело и наоборот». К сожалению, за прошедшие 400 лет со времен Декарта никто не дал удовлетворительного объяснения того, как именно это устроено. Основные физические законы, такие как сохранение массы/энергии и требования термодинамики, по-видимому, запрещают любое возможное взаимодействие за пределами физической вселенной. Поэтому интеракционистский дуализм в настоящее время считается скорее вопросом веры, чем философских рассуждений.

Второй способ: многие философы пришли к выводу, что разум каким-то образом «возникает» из физического действия мозга и тела, но, не будучи физической сущностью, он не имеет причинной силы в материальном мире. Это *эпифеноменализм*. С этой точки зрения разум чем-то напоминает тень, отбрасываемую на стену: тень принимает форму и характер объекта, который ее отбрасывает. Философы могут прийти к такому выводу, когда они пытаются согласовать представления о том, что (а) физический мир причинно замкнут (как считает большинство физиков) и (б) разум является чем-то реальным. Таким образом, разум становится вторичным и подчиненным явлением, вызванным мозгом, но не имеющим причинной силы. Эпифеноменализм в настоящее время является общепринятой теорией разума, хотя мало кто ею удовлетворен.

Третий способ: логически существует обратный вариант эпифеноменализма - идеалистическая позиция, согласно которой разум является фундаментальной субстанцией реальности; то, что представляется нам телом или материей, является вторичным или иллюзорным феноменом, не имеющим реального причинного воздействия на лежащий в его основе разум. Онтология Платона может быть отнесена к этой категории. Его аллегория пещеры утверждала, что то, что мы воспринимаем как физическую реальность, является лишь тенью истинных форм, составляющих сущностную реальность. Феноменальная реальность - царство чувств - существует благодаря особому виду взаимодействия с формами, которые Платон назвал «соучастие»; он писал, что повседневная реальность участвует в различных формах и «смоделирована на них». Как это происходит, не совсем понятно. Кроме того, формы, хотя и вечные, не являются статичными и фиксированными, но обладают способностью к изменениям и движению (*Софист*, 248–249). Процесс соучастия подразумевал бы какое-то изменение форм, но неясно, представляет ли это причинность в идеальном мире. Помимо Платона, мало кто высказывался за такой «обратный эпифеноменистский» взгляд.

Четвертый способ: существует дуалистическая точка зрения, что и разум, и материя существуют, но никогда не взаимодействуют. Эта контринтуитивная позиция (иногда называемая параллелизмом) в первую очередь восходит к Готфриду Лейбницу, хотя ее также занимал Николя Мальбранш (Nicolas Malebranche). Лейбниц сформулировал концепцию

«предустановленной гармонии»: в начале Бог создал «монады» (атомоподобные частицы, являющиеся основой реальности), которые обладали как ментальными, так и физическими характеристиками. Физическое и ментальное затем были запущены параллельными, но не взаимодействующими путями. Подобно двум идеально синхронизированным часам, ментальная сторона каждой монады сохраняет идеальное соответствие со своей физической стороной. Это, как полагал Лейбниц, объясняет очевидную связь между телом и душой.

Спиноза также придерживался мнения, которое некоторые называют параллелизмом. С этой точки зрения каждая реальная вещь, как модус Бога/Природы, имеет как физические, так и ментальные атрибуты. Эти два атрибута идеально совпадают для любого объекта, и по мере того, как физический модус претерпевает изменения, меняется и ментальный модус. «Порядок и связь идей [ментальных модусов] такие же, как порядок и связь вещей [физических модусов]». (*Этика*, II, предложение 7). Однако Спиноза также говорит, что «идеи» и «вещи» являются «одним и тем же», поскольку они в действительности *едины* в Боге/Природе. В этом смысле два пути идеи/разума и тела/материи - это лишь видимость, а не реальность. Таким образом, не существует никакого реального параллелизма, только (как у Лейбница) кажущийся.

Все четыре способа взаимодействия проблематичны. Эпифеноменализм сегодня наиболее распространен только потому, что все остальные варианты совершенно несостоятельны. Историки философии, по-видимому, меньше интересовались этим вопросом, но тем не менее им не удалось разработать какую-либо общепринятую теорию такого взаимодействия. По крайней мере, такая ситуация наводила бы на мысль о необходимости переосмысления природы причинно-следственной связи между разумом и материей.

1.5. Панпсихизм определенный

Философские аргументы часто включают интерпретации определений. Особенно это касается вопросов разума и сознания. В дополнение к очевидному отсутствию согласия по основному определению «панпсихизма», существует еще одно осложнение, заключающееся в том, что слова, используемые в определениях – «чувствительность», «сознание», «душа» и

т.д. - неоднозначны. Чтобы добавить путаницу, определения этих терминов часто используют другие, в равной степени плохо определенные термины. Обзор литературы обнаруживает массу самореферентных определений, которые в конечном итоге опираются на понимание этих терминов на уровне здравого смысла. Это в некоторой степени неизбежно, но это не исключает попытки более строгого использования терминологии.

Чтобы минимизировать эту проблему, необходимо объяснить некоторые из терминов, связанных с панпсихизмом. Для начала необходимо попытаться определить сам «панпсихизм». В философской литературе приводится ряд определений. Формальное определение, если можно говорить о такой вещи, можно привести согласно *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*:

Физическая природа состоит из индивидов, каждый из которых в той или иной степени наделен разумом. ... [Можно сказать, что они обладают] чувством, опытом или, в широком смысле, сознанием. (Sprigge 1998a: 195)

Однако редко можно найти одно и то же определение дважды. Вот некоторые другие определения:

Все объекты во вселенной ... имеют "внутреннее" или "психологическое" бытие. (Edwards 1967: 22)

У всего есть душа, или ... зачаток души. (Popper and Eccles 1977: 15)

Разум является фундаментальной особенностью мира, которая существует во всей вселенной (Seager 2001)

Существуют некоторые противоречивые или потенциально противоречивые определения. Чалмерс (1996) определяет панпсихизм в одном месте как «все обладает сознанием» (216), а в другом месте как «все имеет разум» (298), видимо, рассматривая их как эквивалентные. Такая широкая вариативность скорее запутывает, а не проясняет ситуацию. Совершенно очевидно, что любое определение включает (неоднозначные) подопределения, используя такие термины, как «чувство», «сознание» и «опыт». Несмотря на

эту путаницу, мы можем согласиться с тем, что общее значение понимается и может быть уловлено - на самом высоком уровне - как «все вещи имеют разум или качество, подобное разуму».

В идеале мы должны быть в состоянии сделать шаг вперед в формулировании более точного определения, приближаясь к тому, что мы могли бы называть консенсусом. Можно предположить, что панпсихизм как концепция имеет три существенные характеристики: (1) объекты имеют собственные переживания; то есть разумоподобное качество является чем-то внутренним или присущим объекту. (2) В некотором смысле этот опыт является уникальным; в той степени, в которой структура материи и энергии, которую мы называем объектом, является одной вещью, это единство отражается в унитарном ментальном опыте. (3) Объект - это особая конфигурация массы/энергии, и поэтому любая конфигурация или система массы/энергии должна квалифицироваться в том же смысле. Таким образом, рабочее определение панпсихизма может быть следующим: «все объекты или системы объектов обладают уникальным внутренним опытом окружающего мира». Такое определение полезно и позволяет при этом избежать некоторых спорных (и неоднозначных) слов, которые можно найти в других определениях.

Есть много слов, которые относятся к ноэтическим качествам и способностям, и краткий обзор литературы раскроет множество таких терминов: «разум» (или «менталитет», или «ментальные состояния»), «сознание», «самосознание», «мысль» (или «мышление», или «познание»), «интеллект», «чувства», «опыт», «внутренняя жизнь», «каково это быть чем-то», «качественное чувство» (или «квалиа»), «воля», «феноменальное чувство», «осознание», «восприятие», «чувство», «ощущение», «субъективность». Все эти термины, очевидно, развивались в человеческом контексте, а их значения коренятся в нашем коллективном человеческом опыте. Это делает любое текстовое определение проблематичным. Что касается определения панпсихизма, некоторые термины кажутся особенно проблематичными, особенно «сознание», «душа» и «мысль».

«Сознание» в высшей степени антропоцентрично, и его значение слишком тесно связано с специфическими психическими состояниями человека, чтобы служить общим атрибутом реальности. «Сознание» означает для большинства людей осознанные и тревожные психические состояния,

которые люди обычно испытывают в часы бодрствования. Это значение прочно укоренилось даже для философов, и бороться с ним - излишняя тяжелая битва. Это, конечно, не означает, что сознание является недопустимой темой философской дискуссии. Все же можно признать, что сознание является реальным и осмысленным понятием и что оно ставит существенные философские проблемы, связанные с природой знания, самоанализом и феноменальным опытом. Можно приписать его, не без основания, животным, даже (возможно) «низшим». Было бы более спорным называть растения сознательными, и еще более спорным - системы организмов (например, лес или Землю). Очень немногие применили бы этот термин для неодушевленных объектов, и любая попытка сделать это, вероятно, создает непреодолимые концептуальные барьеры.

Панпсихисты очень чувствительны к использованию «сознания», и на то есть веские причины. Излагая позицию панпсихизма, человек сразу же сталкивается с обвинением в том, что он считает, что «камни обладают сознанием», - заявление, которое считается настолько нелепым, что панпсихизм можно сразу же выкидывать. Даже когда философы применяют его к растениям или неодушевленным предметам, они делают это главным образом в виде экстраполяции наших собственных внутренних чувств. Мы можем видеть сильные аналогии с человеческим разумом у некоторых животных, и поэтому мы применяем это понятие к ним с различной степенью уверенности. Мы можем не видеть подобных аналогий с растениями или неодушевленными предметами, и поэтому приписывать им сознание кажется нелепым. Это наша человеческая предвзятость. Чтобы преодолеть эти антропоцентричные взгляды, панпсихист просит нас рассматривать «ментальность» других объектов не с точки зрения *человеческого* сознания, а как подмножество определенного *универсального качества* физических вещей, в котором неживая ментальность и человеческое сознание воспринимаются как частные проявления. Но этого можно достичь и без излишне антропоцентричной терминологии.

Душа, помимо того, что она антропоцентрична, является сверхъестественной и богословской концепцией, которая редко встречается в современной философской литературе. Мы находим термин «душа» в некоторых переводах древних греков, но это конкретное прочтение «психеи» менее уместно, чем более общий «разум». («Дух» несколько

предпочтительнее, чем «душа», хотя он все еще имеет оттенок сверхъестественности). Душу, пожалуй, лучше оставить богословам или философам, говорящим поэтически.

Ссылки на концепцию мысли, мышления или на родственный термин «познание», как правило, включают в себя целенаправленное планирование, рассмотрение альтернатив и приверженность определенным убеждениям; большинство из них приписывают эти качества в разной степени только животным. «Познание» относится к особенно глубокому и пронизательному мышлению, мыслительной силе с помощью логических умозаключений или дедукции - прежде всего, рациональному мышлению людей. Возможно, есть очень слабый смысл, при котором «думать» означает обрабатывать информацию, когда мы можем приписать это качество всем объектам, но это мало помогает обсуждению. Таким образом, наряду с «сознанием» и «душой» лучше избегать таких терминов, когда речь идет о свойствах разума в целом.

Центральным моментом здесь является то, что при обсуждении значения панпсихизма следует избегать чрезмерно антропоцентрических терминов, которые скорее затуманивают дискуссию, чем что-то проясняют. И использование таких загруженных терминов в любом случае не является необходимым, как продемонстрировано выше в рабочем определении. Некоторые термины кажутся наиболее общими и наименее предвзятыми, например: «разум», «менталитет», «опыт» и даже «квалиа». Даже «психика», оставленная не переведенной, может подойти в качестве универсального поэтического качества. Таким образом, эти концепции будет уместнее использовать в связи с панпсихистскими описаниями реальности.

Ряд философов признали проблему дефиниций и приложили усилия для улучшения ситуации. На сегодняшний день лучшие попытки преодолеть общечеловеческие предубеждения - это, как правило, те, которые ставят квалификатор перед ссылкой на разум: «прото-ментальность», «примитивное осознание», «случаи опыта» и так далее. Но даже они в конечном счете относятся к нашему собственному чувству ментальности или осознанности и поэтому по своей природе ограничены в своей способности выражать более широкую концепцию разума.

Возможно, было бы полезно предложить своего рода панпсихистскую иерархию терминологии, начиная с наиболее человеческой и до наиболее универсальной. Это ни в коем случае не является общепринятым порядком, и, конечно, каждый философ выстроил бы термины в другом порядке, но это может служить основой для дальнейшего обсуждения панпсихизма.

- люди: самосознание, познание;
- все животные: мысль, сознание;
- животные и растения: чувства, осознанность, чувствительность, эмоции;
- все одушевленное и неодушевленное: опыт, разум, психическое состояние, каково это, квалиа, психика.

Конечно, на границах этих четырех категорий существует значительное перекрытие. Высшие приматы, вероятно, обладают всеми атрибутами человека, включая некоторый уровень самосознания и определенные аспекты познания. Способность более сложных растений «решать» проблемы своего окружения (недостаток света, недостаток воды, трудности с привлечением опылителей и т.д.) можно не без основания назвать своего рода мышлением или интеллектом. Неодушевленные объекты «чувствительны» к физическим изменениям в их окружении. Детали различных панпсихистских теорий также могут служить для поддержки некоторых таких рамок и могут помочь устранить ненужную путаницу.

Определения панпсихизма являются лишь одним из источников путаницы; второй источник - синонимы. Философская литература содержит ряд терминов, связанных с панпсихизмом. Это «анимизм», «гилозоизм», «панбиотизм», «пансенсизм», «пантеизм», «панентеизм» и «панэкспериенциализм».

Анимизм (лат. «*anima*», душа) - это вера в то, что все во вселенной имеет душу или дух, и в этом смысле анимизм поверхностно связан с панпсихизмом. Обычно связанный с дохристианскими или племенными религиями, анимизм сильно пронизан духом суеверий и тайн. Чаще всего он используется в примитивном, донаучном смысле, в котором у объектов есть «духи»,

например, «дух дерева», обитающий в дубе, или «водяной дух», обитающий в озере. Эти духи обычно имеют человеческую природу или личность, которые проявляют все свойства рационального человека, включая интеллект, веру, память и свободу воли. Кроме того, такие духи обычно не связаны с физическим миром; это нематериальные, сверхъестественные существа. Эта дуалистическая и достаточно антропоцентрическая природа характеризует анимизм и отличает его от философского панпсихизма, который обычно не приписывает свойства высокого уровня нечеловеческим сущностям. Анимизм, таким образом, воспринимается как имеющий малый, если вообще имеющий какое-либо философский статус.

Гилозоизм (греч. *hyle*, материя, и *zoe*, жизнь) - учение о том, что вся материя изначально жива. (Иногда термин неправильно используется как синоним витализма.) При гилозоизме каждый объект, как утверждается, имеет определенную степень или смысл жизни. Введенный как философский термин в XVII веке, «гилозоизм» последнее время используется в отношении ранних греческих философов. Имея такую родословную философии, он более высоко ценится и обсуждается в историческом контексте. Однако этот термин не ограничивается Древней Грецией. Даже в конце 1800-х годов философы Эрнст Геккель и Фридрих Полсен открыто называли себя гилозоистами. Полсен называл гилозоизм «концепцией, которая почти непреодолимо навязывает себя современной биологии» (1892/1895: 100). Эта точка зрения сохранялась и в начале XX века, когда некоторые выдающиеся ученые философы, в том числе Агар и Холдейн, выступали за гилозоистское мировоззрение. К середине XX века все начало меняться. В 1944 г. Таллмадж (Tallmadge) утверждал, что «называть современного ученого гилозоистом - это просто произносить анахронизм» (187). Тем не менее, в 1982 г. физик Бом заявил, что «в некотором смысле природа жива... до самых глубин» (39).

Из всех синонимов «панпсихизма», «гилозоизм», пожалуй, наиболее часто и тесно ассоциируется с ним. Но «панпсихизм» в наше время является более жизнеспособным термином, главным образом потому, что мы лучше понимаем, что представляет собой жизнь. За исключением таких пограничных случаев, как вирусы, мы обычно понимаем, что значит быть живым, и ясно, что таблицы, камни, звезды и атомы не являются живыми существами.

(Однако остается спорным вопрос о том, можно ли считать живыми системы живых существ, например, экосистему или Землю. Это касается вопроса о том, является ли, например, Земля в некотором смысле организмом.) Как и в случае с различными концепциями ментальности, понятие жизни может стать ненужным камнем преткновения и вызвать путаницу. Возможно, лучше всего использовать его в обычном научном смысле и применять только к живым организмам в общепринятом понимании.

Панбиотизм по сути идентичен гилозоизму. Термин был введен философом Полом Карусом (Paul Carus), редактором журнала *The Monist*. Карус (1892) определил панбиотизм как представление, что «все чревато жизнью; все содержит жизнь; все имеет способность жить». Он использовал термин в древнегреческом смысле, определяя жизнь как проявление «спонтанности или самодвижения». Почему Карус не использовал «гилозоизм», неясно. Термин в настоящее время используется редко, как и в случае с вариацией «панзоизм».

«Пансенсизм», означающий *чувства у всего*, обычно ассоциируется с панпсихистскими взглядами Телезио (Telesio), Кампанеллы и Маха. Это синоним редко используемого «гилопатизма». Пансенсизм - это понятие которое, как и панпсихизм, заслуживает более широкого обсуждения. Слово «чувство» («sense» в «pansensism») в целом принимает антропоцентрическое значение: продукт одного из пяти органов чувств или наших человеческих ментальных способностей. Однако оно может принимать более широкое определение: осознание, признание или реакция на внешний стимул. Конечно, все вещи реагируют на внешние раздражители, но здесь подразумевается, что с объектом связан какой-то ментальный феномен, и что нечто сродни ментальному состоянию или субъективному чувству, подвергается воздействию внешних раздражителей - и поэтому все вещи можно назвать чувствующими.

«Пантеизм» буквально означает, что все (*pan*) является Богом (*theos*), - что Бог тождествен всему, что существует, т.е. вселенной. Что это означает, не совсем ясно, и дать точное определение не так просто. Как минимум, это означает, что Космос обладает божественным качеством, что все материальные объекты (включая людей) являются частью этой

божественности, и что божественное есть единство. Обычно это также подразумевает, что Бог - это не личностное существо, что нет ни Творца, ни Провидения, и что нет трансцендентного царства Божьего.

Греческие стоики были первыми панпсихистами. Диоген Лаэртский записал наблюдение: «сущностью бога Зенон считает весь мир и небо, как и Хризипп» («Жизнь философов», 7.147). Спиноза - философ, чаще всего ассоциирующийся с пантеизмом, приравнивает Бога к Природе. Но, как и стоики, он также был панпсихистом, так как утверждал, что «все вещи в различной степени одушевлены». В общем, между этими двумя терминами нет логической связи.

Панентеизм связан с пантеизмом и часто путается с ним. Этимологическое значение пан-эн-теос (*pan-en-theos*, все в Боге или, проще говоря, Бог во всех вещах). Термин «панентеизм» возник в трудах Карла Кристиана Фридриха Краузе, ок. 1828. Общая аналогия с губкой: подобно тому, как вода может насытить губку, не будучи губкой, так и Бог насыщает все, оставаясь трансцендентным и неизменным. Альтернативное объяснение состоит в том, что Бог - это душа космоса, душа мира, а физическая вселенная - это его тело.

Панентеизм можно спутать с панпсихизмом. С традиционной точки зрения, Бог вездесущ. Если Бог представляет дух или разум, то можно сказать, что все вещи содержат разум - разум Бога. Центральный вопрос здесь заключается в том, говорим ли мы о таком разуме, как о «разуме единого универсального существа» (Бог, Абсолют, Мировая Душа и т.д.), или как о приписываемом каждой вещи в себе (каждый объект обладает своим собственным уникальным, индивидуальным разумом). Первая точка зрения является монистической концепцией разума, а вторая - плюралистической. Монистическая точка зрения относительно близка к традиционным теистическим взглядам, хотя, возможно, и не признается таковой, и, следовательно, имеет меньшее отношение к обсуждаемым здесь философским вопросам. Плюралистическая точка зрения сравнима с панпсихизмом. Единственный оставшийся вопрос: является ли такой универсальный плюралистический разум божеством; если это так, панпсихизм можно рассматривать как разновидность панентеизма.

Наконец, у нас есть панэкспериенциализм, учение о том, что «все имеет переживания». Термин был придуман философом-процессистом Дэвидом Рэем Гриффином (David Ray Griffin, 1977: 98), чтобы определить конкретную версию панпсихизма, происходящего от Альфреда Норта Уайтхеда и от Чарльза Хартсхорна (Charles Hartshorne). Уайтхед считал события (в его терминологии, «случаи») фундаментальной метафизической реальностью, и это было связано с концепцией опыта (несомненно, под влиянием теории «чистого опыта» Джеймса как основы всей реальности). Панэкспериенциализм в настоящее время является наиболее полно выраженной формой панпсихизма. Хартсхорн, Гриффин, Де Квинси (De Quincey) и другие философы-процессисты могут быть признаны поддерживающими дискуссию о панпсихизме в целом; они собрали большое количество доказательств, как для поддержки своей позиции, так и для критики доминирующих материалистических и дуалистических онтологий. Из ранних работ см. Hartshorne 1937; из более поздних см. Hartshorne 1977, Griffin 1998, De Quincey 2002 и Clarke 2003.

На этом фоне мы можем начать подробно рассматривать эволюцию панпсихистской мысли со времен досократиков до настоящего времени.

2. Древние истоки

Современные теории панпсихизма уходят корнями в мифологию и спиритуализм доклассического мира. Это первобытное мировоззрение пронизывало мышление почти каждого крупного греческого философа. Даже когда они превратили мифологическое, доисторическое, анимистическое мировоззрение в рациональные и логические теории космоса, древние греки сохраняли фундаментально панпсихистские представления о разуме и душе. Остаточные панпсихистские идеи даже нашли свой путь через стоицизм в раннехристианскую теологию.

2.1. Древняя Греция и традиция «гилозоизма» - досократики

В контексте настоящего обсуждения Грецию дохристианской эры можно разделить на три периода: период досократиков, период Платона и Аристотеля и период эллинистов. Эти группы мыслителей имели уникальные и все более изощренные взгляды на панпсихизм.

Философия досократиков охватывала диапазон примерно в 200 лет, от появления философии Фалеса (около 600 г. до н.э.) до смерти Сократа (399 г. до н.э.). В течение этих двух столетий было около дюжины крупных греческих философов, и мы традиционно группируем их в эти приблизительные хронологические рамки.

- Милетяне: Фалес (625-545 до н.э.), Анаксимандр (610-540 до н.э.), Анаксимен (585-525 до н.э.)
- Мистики: Пифагор (570-495 до н.э.)
- Элеаты: Парменид (545-460 до н.э.), Зенон из Элеи (505-450 до н.э.), Гераклит (505-450 до н.э.)
- Плюралисты: Анаксагор (500-428 до н.э.), Эмпедокл (495-435 до н.э.)
- Атомисты: Левкипп (485-425 до н.э.), Демокрит (460-370 до н.э.)

Возможно, за исключением Анаксимандра и Зенона, все эти люди выдвигали идеи, имеющие отношение к панпсихизму. Все они в какой-то степени были панпсихистами.

Однако необходимо выяснить, какое именно качество эти древние греки приписывали основным субстанциям мира. Термин «гилозоизм» указывает на то, что это качество - жизнь (*zoe*), но все не так просто. На самом деле, неверно называть их гилозоистами; фактически никто из них не использовал слово «*zoe*» для описания этого таинственного качества всей материи. Таким образом, любая ссылка на это понятие жизни или на греческую концепцию гилозоизма должна быть уточнена. Как будет показано ниже, греки были осторожны и точны в приписывании духовных и умственных качеств всей материи или субстанции.

Милетяне рассматривали мир природы как обладающий тремя фундаментальными качествами: (1) как *рациональный порядок*, управляемый логосом, слаженной и постижимой системой, (2) как *эволюционирующий*, в том смысле, что вещи движутся по миру и развиваются или изменяются со временем, к некоторому апогею (*telos*), или к концу, и (3) как *по своей сути живой*. Рациональность их философии проявлялась как материалистический монизм - каждый стремился свести множество вещей к одной основной субстанции или сущности. Эта единственная основополагающая субстанция имела определенные характеристики, главной из которых была ее способность создавать движение, жизнь и душу, которые были очевидны в повседневном мире. Если все едино, и если это приводит к спонтанности и жизни, то разумный вывод состоит в том, что все обладают в некоторой степени этими качествами. Для милетян это была самая убедительная и интуитивная альтернатива. Если бы кто-то не согласился, он взял бы на себя бремя доказывания, чтобы по крайней мере показать, (а) почему одни вещи имеют жизнь, а другие нет, и (б) как такое явление, как жизнь, могло возникнуть с течением времени. Видимо, никто в древней Греции не выступал за такую позицию. Гилозоизм был просто принят как грубое условие реальности. Как указывал Гатри (Guthrie, 1962–1981, том 1: 145), «союз материи и духа в материальной субстанции... [для милетян] является предположением, которое не вызывает сомнений и не требует никаких аргументов или доказательств».

Рассмотрим Фалеса, который был широко известен своими панпсихистскими взглядами. Тот факт, что он считается первым настоящим западным философом, демонстрирует ту степень, в которой панпсихизм был

неотъемлемой частью раннего западного мировоззрения. Фалес наиболее известен своей теорией воды как мирового *arche*, фундаментального принципа, лежащего в основе всех материальных вещей. Но у Фалеса есть два значительных фрагмента, дающих некоторое представление о его склонности к панпсихизму. Оба фрагмента находятся в трактате *О душе* Аристотеля. В-первых, у нас есть знаменитый пассаж о магнитах (*прим.пер.: перевод из «Аристотель», Соч. в 4-х томах. Т.1, с.371-448, М.: "Мысль", 1976, [ссылка](#)*):

... По-видимому, и Фалес, по тому, что о нем рассказывают, считал душу способной приводить в движение, ибо утверждал, что магнит имеет душу, так как движет железо. (405a19)

Здесь у нас есть две различные идеи: то, что называется «душой», определяется как то, что движет или производит движение, и что сам магнит имеет душу, потому что он может притягивать железо. В древнегреческом языке Аристотель (и, вероятно, Фалес) использовал слово *psyche*, обычно переводимое как душа. «Психея» имеет и другие значения, включая дух, жизнь, дыхание и разум. Психея была связана с жизненной энергией живых существ, с божественным одушевляющим духом, который производил движение в физических объектах, и с деятельностью разума. На этом раннем этапе в философии еще не было различия между «иметь душу», «быть живым» и «обладать разумом»; все они рассматривались более или менее как эквивалентные. Для досократиков психика была столь же похожа на разум, как и на душу. В первой книге *О душе* Аристотель старается показать, что почти все до него, включая Платона, не проводили четких различий между душой и разумом (*nous*). Например, мы находим следующий отрывок о Демокрите: «Душа и разум - это, по его словам, одно и то же». (405a10) И Анаксагор только «кажется, что различает душу и разум, но на практике он рассматривает их как одну субстанцию» (405a13). С этой точки зрения мы можем предложить более полное определение «психеи»: энергия, которая оживляет и производит движение во всех вещах, включая движение мыслей и идей.

Люди и животные обладали психеей, и в монистической вселенной все, что демонстрировало качества «жизненности» (например, самодвижущееся или вызывающее движение), также обладало ею. Магнит ясно показал, что он способен перемещать другие металлические предметы, что, должно быть,

было довольно удивительным событием для древних людей. И все же магнит был во многих отношениях просто камнем, как и любой другой. То, что некоторые камни обладали большей психической силой, чем другие, было сравнимо с представлением о том, что люди были просто животными определенного типа, которые проявляли отличительные ноэтические способности. По-видимому, Фалес пришел к выводу, что все вещи обладают психикой, в большей или меньшей степени. Мы ясно видим это во втором крупном фрагменте:

Некоторые также утверждают, что душа разлита во всем; быть может, исходя из этого, и Фалес думал, что все полно богов (De anima, 411a7).

Аристотель (опять же, вероятно, вслед за Фалесом) использовал слово *theon*, что переводится как боги. Сила психеи рассматривалась как богоподобная, божественная сила или, возможно, как сила самих богов. Есть два возможных объяснения выбора Фалесом этого слова: (1) Возможно, это был возврат к мифологической и пантеистической традиции Гомера и Гесиода. (2) Это могла быть просто лингвистическая конвенция; возможно, ему было разумнее сказать, что «вещи полны богов (*theon*)», чем «вещи полны душ (*психей*)». И даже из употребления Аристотелем «психея» («душа смешана...») можно видеть, что «боги» и «души» рассматривались как примерно эквивалентные или, по крайней мере, тесно связанные между собой.

Кроме того, существенным качеством Бога является то, что он является единым существом, единственно существующим, обладающим особым чувством идентичности и индивидуальности. В отличие от относительно аморфной, рассеянной силы, подобной психее, можно заключить, что Фалес считал, что все вещи обладают особым чувством идентичности, которое одновременно имеет разумоподобную природу.

Суть аргумента Фалеса в отношении панпсихизма заключается в следующем: материальные объекты (люди, животные, ветер, море, магниты, небесные тела) обладают силой движения либо сами по себе, либо по отношению к окружающим вещам. Материальные объекты, которые мы знаем лучше всего - наши собственные тела - обладают энергией, называемой

«психеей», которая составляет нашу силу. Исходя из предположения, что мир является рациональным и что люди не являются онтологически уникальными, разумный вывод состоит в том, что все вещи обладают некоторой степенью движущей силы и, следовательно, некоторой степенью богоподобной психеи. Этот аргумент обосновывает панпсихизм, апеллируя к силам определенного вида, которые присущи материальным объектам, а затем опирается на аналогию с человеческим опытом. Этот *аргумент от внутренних сил* является первым из нескольких аргументов в пользу панпсихизма, которые мы находим на протяжении всей истории.

Подобно Фалесу, Анаксимен отстаивал монистическое мировоззрение, но с основополагающим принципом воздуха (пневма, *pneuma*). Слово «пневма» имеет интересный набор значений, которые поразительно близки значениям «психеи»: помимо воздуха оно также может означать дыхание, душу, дух или разум. В то время как основное значение «психеи» - это разум/душа, основное значение «пневмы» - это дыхание, как в «дыхании жизни». Для Анаксимена дыхание жизни было живым, одушевляющим принципом всего сущего. Это было логическим выводом. У каждого животного дыхание означает жизнь: нет воздуха - нет жизни; нет жизни - нет дыхания. И воздух, кажется, есть повсюду, как и движение, поэтому не лишено смысла утверждение, что пневма является основополагающим принципом космоса.

Анаксимен предложил другой аргумент в пользу панпсихизма, нежели Фалес. Он видел в воздухе принцип непрерывности, пронизывающий все вещи. Если этот принцип может быть применен для объяснения нашей души/разума, то подобное проявление, вероятно, присутствует повсюду. Назовем это *Аргументом непрерывности*. Панпсихизм - это естественная и логичная позиция в монистическом мировоззрении; на самом деле, чтобы будучи монистом оспаривать аргумент непрерывности, требуется либо объяснить уникальное появление разума (что имеет немаловажное значение), либо отрицать разум вообще. Ясно, что аргумент непрерывности отличается от аргумента внутренних сил Фалеса: ни Фалес не устанавливает связи между панпсихизмом и его архэ воды, ни вода не объясняет существование души; Анаксимен фундаментально связывает архэ воздуха с разумом/психикой. Оба

аргумента, однако, апеллируют к аналогии с базовым человеческим опытом нашего собственного разума.

Анаксимен также обращается к концепции внутренней силы. Воздух в форме души обладает связующей силой в мире. Он удерживает вещи вместе, оживляет их и поддерживает их существование как отдельных объектов, существующих во времени. «Как наша душа... будучи воздухом, удерживает нас вместе и контролирует нас, так [дыхание] и воздух охватывают весь мир» (Аэций I, 3, 4; в Кирке и др. 1983: 158–159).

Значение «пневма» менялось с годами. Ко времени стоиков, около 300 лет спустя, оно приобрело точное философское значение. Оно сохранило коннотации *оживляющего принципа космоса и связующей силы*, но теперь оно рассматривалось как особая комбинация элементов, обладающая особыми качествами и характеристиками.

Хронологически следующим крупным философом после милетян был загадочный Пифагор. Ни один другой философ не имел такого влияния на греческое общество в целом. Он читал лекции по математике, этике, здоровью и метафизике. Однако, как и Сократ, он, по-видимому, ничего не писал. Его самые близкие последователи сформировали скрытый культ, поэтому у нас мало информации о нем; большая часть того, что известно, является косвенной и неподтвержденной. Цицерон (около 50 г. до н.э.) рассказывает, что Пифагор учил: «есть охватывающая всю природу и проникающая во все ее части душа, из которой берутся и наши души» («О природе богов», I, 26–28) (прим.пер.: в оригинале «held that mind was present and active throughout the whole universe, and that our minds were a part of it», перевод из «Марк Туллий Цицерон. Философские трактаты». М., «Наука», 1985, [ссылка](#)). Этот «божественный разум» или «чистый дух» рассматривался как «вселенный и заключенный в мир» (там же). Другие источники приписывают Пифагору мнение, что все разумно, но это трудно достоверно подтвердить. Кажется очевидным, что он придерживался мистического пан-духовного взгляда на вселенную, поэтому вполне вероятно, что он придерживался некоторой вариации панпсихизма.

Парменид остроумно доказывал, что возможно только бытие, и поэтому существует только бытие. Кроме того, поскольку изменение представляет

собой возникновение некоторой вещи или состояния, которого раньше не существовало, а это невозможно (потому что «существует только бытие»), изменение невозможно. Скорее, то, что кажется изменением, является иллюзией. Это был радикальный взгляд; противоречивший широко распространенному убеждению, что движение является центральной характеристикой мира.

Кроме того, поскольку «мысль» признавалась Парменидом неоспоримым аспектом реальности, из этого следовало, что мысль или разум должны быть неотъемлемым аспектом бытия. В остальном однородное и неизменное бытие обладает этим уникальным, позитивным свойством, которое, не похоже ни на одно другое мыслимое свойство существования (поскольку никто другой не находится в том же положении, что и «мысль»). Парменид заключает, что бытие не только «имеет» мысль, но что бытие и есть мысль. Есть два центральных фрагмента, в которых приводится это утверждение, и оба подвергаются необычайно широкому диапазону интерпретаций и переводов. Первый фрагмент 3, транслитерированный с греческого как «То gar auto noein estin te kai einai». Среди многих переводов можно найти следующие:

- Ибо думать и быть - это одно и то же. (Фримен 1948: 42)
- Ибо мысль и бытие - это одно и то же. (Смит 1934: 15)
- То, что... тождественно мысли, которая распознает это. (Ллойд 1959: 327)
- Ибо мышление и бытие - это одно и то же. (Cleve 1969: 528)
- Ибо одни и те же вещи могут и мыслиться, и существовать. (Barnes 1987: 132)

Очевидно, что речь идет об идее, что «мысль идентична бытию». Эта концепция потенциально имеет двойной смысл: что все мысли составляют бытие и что все вещи, если так можно сказать, мыслят. Последнее значение имеет неявную панпсихистскую интерпретацию. И все же не ясно, являются ли вещи сами по себе «мыслящими вещами» по какой-либо еще причине кроме той, что в мировоззрении Парменида нет действительно отдельных индивидуальных объектов, а только единое бытие. Если все вещи, в целом, мыслят, то такой взгляд представлял бы своего рода пан-ноэтическую

онтологию - что-то вроде пантеизма или мировой души, но без личности, просто чистая мысль. Это не панпсихизм, который, как определено в главе 1, требует, чтобы вещи обладали индивидуальным разумом. Мысли Парменида на этот счет расплывчаты.

Второй фрагмент продолжает те же размышления, хотя и с такими же неоднозначными результатами: «*Tauton d'esti noein te kai ounechen esti noema*» (фрагмент 8, строка 34). Здесь мы не находим прямого упоминания «бытия» (*einai*), но вместо этого акцент на *noein* (мышление) и *noema* (мысль или сознание). Отождествление проводится между мышлением и объектом мысли:

- Мыслить - это то же самое, что мысль, как таковая. (Freeman 1948: 44)
- Следовательно, мышление и то, благодаря чему существует мышление, - это одно и то же. (Смит 1934: 16-17)
- Мышление и объект мышления совпадают. (Cleve 1969: 537)
- Мысль и мышление – одно и то же. (Barnes 1987: 135)

Cleve обращает внимание на панпсихистские подтексты в этих двух фрагментах. Он замечает, что бытие, хотя и технически не протяженное и бестелесное, все же пронизано мыслью: «...быть самим собой - *это не протяженное и бестелесное мышление, которое присутствует целиком и нераздельно во всех частях кажущегося пространства*» (1969: 536). Он добавляет, что «единственное существо - это сознание, ноэма, которое, однако, не должно делиться на акт мышления и содержание мышления» (там же: 537). Таким образом, кажется ясным, что мысль пронизывает бытие, что все сущее также должно отождествляться с мыслью. Поскольку метафизический статус некоторых терминов неясен, мы не можем определить степень, в которой взгляд Парменида является истинным панпсихизмом. И все же, учитывая «окружение гилозоистов», в котором он родился, нельзя исключать панпсихистскую интерпретацию.

Представления Парменида о том, что мысль тождественна бытию, предвосхищают дискуссию в *Софисте*, в которой Платон выдвигает аналогичную точку зрения: что (форма) бытия обладает качествами «жизни, разума и души». Платон, как мы знаем, высоко ценил Парменида, и поэтому неудивительно, что мы находим элементы его онтологии.

В противоположность статичному миру чистого бытия Парменида, Гераклит предложил взгляды, согласно которым изменение и движение были необходимой реальностью. Соответствующим образом, он выбрал в качестве архэ огонь. Для древних греков огонь был формой чистой энергии, и что интересно, Гераклит разработал базирующееся на энергии мировоззрение за 2300 лет до того, как это вошло в моду в физике.

Огонь, как и пневма Анаксимена, был связан с жизненной энергией. Примечательно, что Гераклит называл этот огонь не просто *pur*, а *pur aeizoon* - вечно живой огонь. Следовательно, эта духовная жизненная энергия считалась ответственной за создание и поддержание всего сущего. Диоген Лаэртский в своей *Жизни философов* (примерно в III в. до н.э.) сообщал, что Гераклит придерживался мнения, что «все сущее наполнено душами и духами» (IX: 5–12). Опять же, одушевление универсально и приравнивается к движению и изменению.

В частности, *pur aeizoon* обладал своего рода интеллектом или когнитивными способностями. В единственном непосредственно относящемся к этому фрагменте Гераклит говорит, что мышление «общее для всех» (фрагмент 113; Barnes 1987: 109). Гераклит, очевидно, следовал логике своих предшественников, полагая, что в монистическом космосе разумный дух или жизнь должны существовать во всех вещах. Здесь мы имеем комбинацию аргумента внутренних сил (в энергии *pur aeizoon*) и аргумента непрерывности (*pur* во всех вещах).

Гераклит и Парменид жили примерно в одно и то же время, и их две противоположные философии, должно быть, создали нечто вроде кризиса в греческих интеллектуальных кругах. Каждая из них казалась правдоподобной, но они были совершенно несовместимы. «Посредники», Эмпедокл и Анаксагор, стремились по-разному разрешить этот конфликт. Они пришли к выводу, что проблема заключается в допущении монизма. Таким образом, каждый сформулировал плюралистическую картину мира с более чем одной фундаментальной субстанцией. Для Эмпедокла это были четыре стихии: земля, вода, воздух и огонь. Для Анаксагора это было бесконечное множество субстанций.

Однако Анаксагор, очевидно, не был удовлетворен постулированием бесконечного множества субстанций мира, поэтому он пришел к выводу, что для обеспечения единства всей системы необходим единый всеобъемлющий принцип. Этот принцип был *nous*, или разум. Это введение термина «*nous*» в философию свидетельствует об углублении различия между различными значениями, связанными с «психеей» и «пневмой». «*Nous*» больше связан с понятием разума в смысле человеческого разума или причины (хотя и отличается от "Логоса", который также иногда переводится как причина). Кроме того, он представляет собой некое единство мысли – «мыслящую вещь» в некотором смысле.

Ясно, что для Анаксагора разум повсюду, он вездесущ и даже богоподобен: «...какими бы вещам не суждено было быть и какими бы они ни были, сколько бы их ни было сейчас, и какими бы они ни должны были быть, все они упорядочены разумом по порядку» (Фрагмент 12; Смит 1934: 34) Действие разума подобно вращению: «...разум управлял вращением целого, так что это приводило его в движение в начале». И «само вращение вызывало разделение». Таким образом, разум действует через вращение бесконечного числа элементов, что приводит к возникновению многообразия вещей. Таким образом, мы видим, что разум вызывает движение, как это было у более ранних мыслителей. Но это движение имеет определенный вид, а именно круговое. Кроме того, это творческая сила, порождающая конкретные вещи.

Анаксагор определил, что разум, как универсальное качество, существует в разных степенях: «все разумы имеют одинаковый характер, как большие, так и меньшие» (там же). Здесь мы видим форму плюрализма, которая сдерживается фундаментальным единством природы различных разумов. Разум присутствует в «большой» и «меньшей» формах, но все они имеют общую основу в *nous*. Меньшие разумы онтологически не отличаются от больших.

Еще одна цитата показывает возможную склонность Анаксагора к панпсихизму. В «Метафизике» Аристотеля мы находим следующее утверждение, приписываемое ему: «...как у животных, так и в природе разум присутствует и отвечает за мир...» (984b15) Вездесущий разум - это не просто аморфный, абстрактный разум; он по существу похож на разум животных, то

есть оживленную душу или дух. Разум присутствует как во всем космосе, так и в конкретных объектах, таких как животные. Это подразумевает многоуровневую систему разума, отчетливо встречающуюся на разных уровнях структурированной материи.

Cleve (1969) подробно рассмотрел эту проблему индивидуальных разумов. Другие интерпретаторы видят в *pois* Анаксагора только один космический *pois* - единственную отдельную личность во вселенной. По мнению Cleve множественные элементы (*moiras*) никогда не существуют без какого-либо смежного *pois*: «Анаксагор тоже панзоист, то есть тот, для кого тело и сознание все еще едины. ... Понятие “материи без сознания” ... [не существует] для [него]» (там же: 321). Cleve также отмечает, что «каждая молекула окружена *pois* со всех сторон» (207). Что касается вопроса об отдельных индивидуальных умах, Cleve предполагает, что «частица *pois* [может] находиться в молекуле - в том же смысле, как запертый в тюрьме человек находится “в ней”» (269).

Итак, мы видим, что *pois* окружает всю материю, а отдельные *pois* находятся «в» некоторых молекулярных элементах. Критическая проблема заключается в том, находится ли *pois* в каждой молекуле или только в молекулах (как предполагают некоторые фрагменты) «живых организмов» - как бы они ни были определены. По-видимому, в любом случае нет четких указаний на взгляды Анаксагора, и поэтому его приверженность панпсихизму остается под вопросом.

Плюрализм Эмпедокла был более скромным. Он утверждал, что небольшого набора элементов достаточно для объяснения материальной сущности мира. Он взял воду Фалеса, воздух Анаксимена и огонь Гераклита, добавил четвертый элемент (землю) и создал материальную вселенную, основанную на этих четырех элементах. Кроме того, для этих элементов существовала иерархия: огонь (самый разреженный, активный и энергичный), далее воздух, далее более пассивная вода и, наконец, земля (самая холодная, самая плотная и самая неактивная).

Как и Анаксагор, Эмпедокл считал, что для наведения порядка в элементах необходим организующий принцип. Вместо единого принципа

Анаксагора (разума) Эмпедокл предложил два принципа, которые поэтично называются *Philotes* (Любовь) и *Neikos* (Раздор). *Philotes* была силой притяжения и сплоченности, силой, которая объединяла элементы, создавая этот мир. Однако, по логике вещей, влечение не могло быть единственной силой в мире; иначе все вещи были бы объединены в бесформенную массу. Очевидно, должна была существовать противоположная сила, что-то, что разделяло бы вещи и заставляло их оставаться различимыми. Это была сила отталкивания и отделения, *Neikos* (также иногда переводимая как Ненависть). Четыре элемента и два принципа легли в основу мировой системы Эмпедокла - поразительное предвосхищение современного физикалистского мировоззрения с его двойственностью материи и энергии.

И все же Эмпедокл явно не был материалистом. Возможно, больше, чем любой другой досократик, он сделал панпсихизм центральным в своем мировоззрении. Гатри (Guthrie) утверждает, что «на самом деле фундаментальным для всей системы Эмпедокла было отсутствие различий между живым и неживым, и что все обладает некоторой степенью осознанности и способности различать» (1962–1981, том 2: 233). Сам факт того, что Эмпедокл выбрал Любовь и Раздор в качестве своих двух центральных сил, указывает на его веру в то, что в космосе действовали живые силы.

Дальнейшие доказательства панпсихизма Эмпедокла можно найти в следующих трех фрагментах.

Фрагмент 103 на транслитерированном греческом языке гласит: «*tedē men oun ioteti tyches pephronēken apanta*». Смит (1934: 31) переводит это так: «таким образом, благодаря благосклонности Тихе (Tyche), все вещи обладают силой мысли». Барнс (1987: 178) переводит это более буквально: «Таким образом, по воле случая все мыслит». Это прогресс в философских рассуждениях; ссылки ранних философов на богов, души или дух заменяются способностью, *силой* во всех вещах: способностью мыслить. Эта сила дается *случаем*, интерпретируемыми либо как богиня Тихе (Tyche), либо (что более вероятно) как просто случайный процесс, или, скорее, удача. Эмпедокл, по сути, говорит: «о счастливой случайности все способны мыслить».

Второй важный отрывок из Аристотеля: «Эмпедокл [говорит, что душа] состоит из всех элементов и что каждый из них на самом деле является душой». (*О душе*, 404b11) Здесь две идеи: (1) души (психеи) являются материальными и составными и (2) каждый элемент сам по себе одушевлен. Ясно, что если каждый элемент является душой, и если эти элементы составляют весь мир, то все вещи являются душами или подобны душам. Таким образом, Эмпедокл, похоже, использует «психею» в качестве синонима «разума», но не связывает ее с силой движения. Движение исходит от сил Любви и Раздора, которые, хотя и одушевлены, по-видимому, не являются психеями.

В-третьих, у нас есть поразительный фрагмент, записанный Ипполитом в *Опровержении всех ересей* (ок. 210 н.э.):

Если ты посеешь эти вещи в своем твердом понимании и будешь созерцать их с доброй волей и незамутненным вниманием, они всегда будут стоять рядом с тобой, и ты получишь от них много других вещей; ...ибо знайте, что все вещи имеют мудрость и часть мысли. (фрагмент 110; Guthrie, том 2, стр. 230).

Последняя фраза - «*panta gar isthi phronesin echein kai nomatos aisan*» - как обычно, подвергается различным переводам. Например, «ибо знай, что все они имеют мысль и долю разума». (Barnes 1987: 163) «Не забывай, все вещи имеют разум и долю познания». (Cleve 1969: 369). Freeman (1948: 64) переводит *phronesin* как интеллект. В любом случае, мы находим здесь поэтический отрывок, который одновременно прекрасен и пронизателен. Эмпедокл указывает, что определенный метод мышления, способ подхода к миру с симпатией («с доброй волей»), принесет обильные плоды. Он явно отстаивает способ мышления о вещах с ясностью и состраданием, сосредоточенный на идее, что, как и мы, «все вещи имеют мудрость». Панпсихизм рассматривается как путь к истинному и прочному пониманию.

Таким образом, Эмпедокл опирается на два варианта более ранних аргументов в пользу панпсихизма и вводит новый, третий аргумент. Сначала он использует аргумент внутренних сил, утверждая, что все обладает силой мысли. Это, конечно, другая сила, отличная от движения, но она

воспринимается как не менее реальная и в равной степени требующая объяснения. Во-вторых, он использует аргумент непрерывности в плюралистической манере, апеллируя к присущей душе природе четырех элементов, которые составляют все вещи. В-третьих, и, возможно, наиболее фундаментально, разум явно является неотъемлемой частью его космической системы, и как таковой он представляет собой своего рода «первый принцип» (метафизически говоря). Таким образом, мы можем обозначить это как аргумент первых принципов для панпсихизма. Ум не является производным или случайным, но центральным и первичным. Это также относится к Анаксагору, но, поскольку его приверженность панпсихизму вызывает сомнения, будет лучше приписать это непосредственно Эмпедоклу.

Наконец, рассмотрим атомистическую теорию Левкиппа и Демокрита. По их мнению, все вещи в мире состоят из мельчайших неделимых атомов (*atomos*), которые движутся через пустое пространство и механически взаимодействуют друг с другом, порождая крупномасштабные объекты из материи. Демокрит утверждал, что не все атомы одинаковы, но существует много разных размеров и форм, и что эти различия объясняют разные физические свойства.

Иногда считается, что в атомистической вселенной нет места ни разуму, ни душе. И действительно, эти философы сделали первые шаги в сторону от «гилозоистской» интерпретации. Как отметил Cleve (1969: 421):

*Впервые, мы имеем здесь понятие «материя без сознания». Демокрит (или Левкипп) формирует представление об *atomoî apatheis*, о «бесчувственных атомах», будучи первым, кто [частично] отбросил идею панзоизма.*

Однако эти философы не исключали душу из космоса. Даже при том, что большинство типов атомов были совершенно бесчувственными, один определенный тип атомов, атомов сферической формы, был уникален тем, что обладал психеей и чувствительностью. Аристотель объясняет, что «те [атомы], которые являются сферическими [Демокрит], называет огнем и душой» (*О душе*, 404a2). Подразумеваемая связь между душой и огнем была, очевидно, довольно распространенной в древней Греции; и то, и другое были наиболее

разреженными субстанциями, и часто считалось, что душа сделана из элемента огня. Психея Демокрита была, таким образом, атомистической и материальной, как и все вещи.

Главный вопрос заключается в следующем: какие объекты, помимо человека, содержат сферические атомы души? Аристотель продолжает:

Сферические атомы отождествляются с душой, потому что атомы этой формы наиболее приспособлены проникать повсюду и приводить в движение все другие [атомы], будучи сами в движении. (404a5)

Если атомы души повсюду (а не только «везде в теле человека/животного»), очевидный вывод состоит в том, что все вещи имеют души (аргумент непрерывности). В соответствии с более ранними теориями души, здесь ясно подразумевается, что атомы души вездесущи и являются конечной причиной движения. Возможно, они не всегда повсюду, и, возможно, они являются не единственным источником движения - этого мы не можем сказать. Следовательно, трудно четко определить степень панпсихизма в атомизме. Но концепция атома души оказала большое влияние как на древних атомистов (включая Эпикура и Лукреция), так и на философов-панпсихистов даже в конце 1800-х годов. Уильям Клиффорд (ок. 1870) и другие выдвигали панпсихистские теории «субстанции разума», которые напоминают идеи Демокрита.

Следует повторить, что, кроме Гераклита, так называемая гилозоистская традиция досократиков названа неверно. Ничто в приведенных цитатах не указывает конкретно на то, что кто-то рассматривал все вещи как живые (кроме как через косвенную связь жизни с психеей). «Гилопсихизм» был бы более уместным, или даже «гилотеизм». («Пантеизм» не совсем корректен, поскольку этот термин подразумевает, что единый бог идентичен всем вещам; прослеживается идея, что существует множество живущих в вещах богов, и что это неотъемлемый аспект бытия.) «Гилозоизм» несет в себе негативный оттенок в современной литературе и часто используется как расплывчатое пренебрежение аспектами греческой философии. Это неправильный и вводящий в заблуждение термин, и это еще одно свидетельство того, что

панпсихистской философии уделяется мало внимания. Удивительно, но самым древним философом, который больше всех заслуживает ярлыка «гилозоист», является Платон.

2.2. Платон

Сократ, Платон и Аристотель - все они направили философию на новый путь рационализма и логики. Всеобщее мнение о том, что Платон не был «примитивным гилозоистом», иллюстрируется следующим отрывком: «Гилозоизм милетян больше не был возможен для Платона. Жизнь (душа) и материя не были одинаковыми, и он рассматривает душу как самодвижущийся принцип, который передает собственное движение инертному телу, оживляя его» (Guthrie 1962–1981, том 4: 420).

Конечно, Платон (и Аристотель) вышли на новый уровень, но в некоторых отношениях расхождений было меньше, чем это обычно признают или понимают. Учитывая панпсихистские идеи уважаемых предшественников, мы не должны сильно удивляться, увидев элементы панпсихизма у самого Платона. На самом деле он делает ряд интересных комментариев в поддержку такой точки зрения. Похоже, что Платон принимал утонченную форму панпсихизма, хотя и не понимал его следствий.

Однако сначала мы должны уточнить статус тезиса о мировой душе. Этот тезис, ясно и недвусмысленно проведенный Платоном, состоит в том, что космос *как целое* обладает душой (космической душой, дарованной Творцом при создании космоса). Это существенно отличается от тезиса о гилозоизме или панпсихизме, в котором каждая вещь *индивидуально* одушевлена. Если кто-то строго придерживается тезиса о мировой душе, он отрицает существование отдельной, индивидуальной души, *в том числе* человеческой. Платон, однако, считал, что и космос, и отдельные люди (помимо всего прочего) обладают душами. Таким образом, у него было более сложное понятие одушевленности, требующее более философского обоснования. Одушевление должно быть следствием онтологии; что-то в сущностной природе (по крайней мере) человека и космоса объясняет их обладание душой.

Платоновская онтология одушевления логически и неявно распространяется на многие (возможно, все) другие объекты.

Второй вступительный комментарий: последующий анализ посвящен поздним работам Платона. Платон, похоже, изменил свой взгляд на одушевленность где-то между его средним и поздним периодами. Примечательно, что в более поздние годы он перешел от двусмысленной точки зрения к более последовательному и универсальному взгляду на одушевленность.

В качестве примера платоновских взглядов среднего периода рассмотрим *Федра*. В этом диалоге он проводит различие между одушевленными и неодушевленными вещами. Он отмечает, например, что «каждое тело, движимое извне, – неодушевлено» (245e), и что «всякая душа ведает всем неодушевленным» (246b). Кажется, существует четкое различие между этими двумя типами объектов.

Тем не менее, в то же время Платон, похоже, симпатизирует мнению о том, что что-то подобное душе присутствует в явно неодушевленных вещах или связано с ними. Сократ читает лекции в необычной обстановке - за городом, в тени большого платана - и это вдохновляет на размышления о природе. Ближе к концу диалога он делает довольно удивительное утверждение, что природа была первоисточником философии и что камни и деревья могут «говорить истину» (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод):

Рассказывали же жрецы Зевса Додонского, что слова дуба были первыми прорицаниями. Людям тех времен, – ведь они не были так умны, как вы, нынешние, – было довольно, по их простоте, слушать дуб или скалу, лишь бы только те говорили правду.

С одной стороны, это может быть истолковано как отход от «простоты» раннего, гилозоистского взгляда. И все же есть мягкий упрек в предполагаемой мудрости молодых философов; чувствуется определенная симпатия к древним способам познания природы.

Более явные ссылки Платона на панпсихизм можно найти в его более поздних работах. Четыре первоисточника - *Софист*, *Филеб*, *Тимей* и *Законы* -

обычно считаются одними из его последних работ. В этих работах мы находим три различных аргумента, указывающих на панпсихистскую вселенную. Тот факт, что эти аргументы приводятся в более поздних работах, подразумевает, что они представляют зрелое мышление Платона по этому вопросу и, таким образом, имеют относительно сильную степень значимости в его общей системе метафизики.

Это не явные аргументы. Платон явно не делает панпсихистского заключения ни в одной из этих работ. И все же его аргументы, индивидуально и совместно, согласуются с панпсихистским мировоззрением. Более того, они логически влекут за собой панпсихизм. Примечательно, что он нигде не отрицает этого смысла и перестает проводить четкие различия между явно одушевленными и явно неодушевленными вещами. Все это свидетельствует если не о прямом одобрении, то по крайней мере о сильной симпатии к панпсихизму.

Для Платона, как и для досократиков, понятие души тесно связано с понятием разума. Психея и *poüs* являются для него важными понятиями, и разница в значении между ними относительно невелика. Ряд точек зрения поддерживают этот взгляд. В книге Guthrie (1962–1981, том 4: 421) о платоновской концепции души в *Федоне* (основной текст по теории души) ясно говорится, что «в чистом виде она была идентична *poüs*». Аристотель (*О душе*, 407a5) отмечает: «Ведь ясно, что Тимей хочет представить душу мира такой, каков так называемый ум» (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод). Это согласуется с общим обсуждением Аристотеля в книге I *О душе*, где он утверждает, что его предшественники обычно не проводили различия между разумом и душой. Сам Платон в *Филебе* определяет душу как необходимое (хотя и недостаточное) условие для разума: «Нет мудрости и разума без души» (30d). В *Тимее* мы узнаем, что «ничто не может обладать разумом, кроме души» (30b).

Теперь давайте обратимся к четырём основным текстам. В *Софисте* Платон исследует природу и значение формы бытия. В начале несколько сложного отрывка в середине диалога, центральный персонаж, Чужеземец,

относится к динамизму (сила или способность): «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью (*δύναμιν*) либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность». (247e) Через несколько строк Чужеземец уточняет, что бытие является «страданием или действием, возникающим вследствие некой силы (*ἐκ δυνάμεως*)» (248b) (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод). Это отождествление с силой, или «мощной способностью», если кто-то предпочитает, напоминает в некотором смысле *pur aeizoon* (вечно живой огонь) Гераклита: оба относятся к энергии, присущей всем существующим вещам. Чужеземец тогда противопоставляет бытие (или сущность) становлению (или порождению). Первоначальная мысль состоит в том, что бытие является чем-то статичным и фиксированным, тогда как становление — это движение и изменение. В конечном счете (249d), однако, было решено, что это вводит в заблуждение, и что нужно «включать в свое определение бытия как подвижное, так и неподвижное». «Подвижный» аспект бытия отражает способность существа действовать на другие вещи, а также быть познанным — процесс, который требует некоторого изменения в известной вещи.

Эта сила бытия — «способность двигаться» и способность к активным, динамическим изменениям — опирается на представление Платона о том, что такая сила саморазвивающегося движения указывает на присутствие психеи. (Сравните обсуждение *Законов* ниже, где Платон приравнивает "жизнь" и "душу/разум" к самодвижению.) Если существо обладает способностью к саморазвивающемуся движению, то такое полное или совершенное существо (*to pantelos on*) — т.е. форма бытия — должно иметь не только присущую психику, но также жизнь и разум: «о небеса, можем ли мы когда-либо поверить, что движение [*kinesi*], жизнь [*zoe*], душа [*psyche*] и разум [*phronesi*] не присутствуют в совершенном бытии? Можем ли мы представить себе, что бытие лишено жизни и разума и существует в ужасной бессмыслице как вечное приспособление? — Это было бы ужасно признать» (249a).

Платон очень недвусмысленно настаивает на том, что все три вещи — жизнь, разум и душа — присущи бытию. Затем он сразу же подчеркивает этот

момент снова. Он рассматривает три разные возможности, отвергая их всех как «иррациональные»: «[бытие] имеет разум, а *не* жизнь», «[разум, и жизнь] присутствуют в совершенном бытии, но что у него нет *души*», «бытие имеет разум, жизнь и душу, но, хотя оно и наделено душой, оно остается абсолютно неподвижным». Таким образом, форма бытия обязательно обладает жизнью, разумом и душой.

Кроме того, мы знаем, что все существующие вещи соучаствуют в форме бытия, поскольку именно так они обретают свою характеристику существования. Таким образом, ключевой вопрос заключается в том, участвуют ли все вещи в психее бытия и тем самым приобретают некоторые психические способности. Конечно, некоторые аспекты форм - полнота, совершенство, неизменность - не переносятся на участвующие объекты, но в этом случае нет никаких оснований предполагать, что среди них есть жизнь, душа и разум. Психея - это натуралистический, воплощенный аспект существования (как и жизнь и разум); например, он присутствует у простых смертных. Это делает его принципиально непохожим на эфемерные качества полноты и совершенства. Таким образом, вполне разумно предполагать, что все участвует в жизни, разуме и душе. Это является первым аргументом в пользу концепции вездесущей души, вытекающей из метафизических первых принципов.

Этот вывод не лишен трудностей. Если бы все обладало жизнью, разумом и душой, тогда казалось бы, что все обладают такими способностями, как сила самодвижения и сила мысли. Платон не признает открыто эти аспекты бытия. Тем не менее, конечно, можно расширить понятия самодвижения и мышления так, чтобы они охватывали все материальные вещи. Как известно, многие предшественники Платона поступали именно так. Кажется, что многие вещи в природе движутся сами собой: ветер, дождь, молния, океанские волны и приливы, камни “спонтанно” падающие вниз со склона. Даже Платоновское представление о вещах как о становлении и изменении можно рассматривать как своего рода самодвижение.

Несмотря на изложенную аргументацию, вывод остается неявным. Поскольку ни заключение о панпсихизме, ни его отрицание не рассматриваются явно, вопрос остается открытым. Но в отсутствие ясного

отрицания, и особенно в свете других отрывков ниже, заключение о панпсихизме кажется более убедительным.

В «Филебе» Платон возвращается к структуре своих ранних сократовских диалогов. Интересующие нас отрывки находятся в 29a–31b. Сократ и два его собеседника обсуждают относительный статус знаний и удовольствия в их отношении к благу. В процессе они стремятся поместить каждое из этих двух качеств в соответствующую метафизическую категорию. Соответствующий отрывок содержит обсуждение знаний, которое также называют интеллектом, мудростью и разумом; мы можем сделать вывод, что эти качества тесно связаны с понятием психеи в целом.

Сократ спрашивает, была ли структура вселенной создана случайно или «по приказу изумительного разума». Ответ: «разум все это устраивает» (28d). Затем Сократ объясняет, что наши человеческие тела состоят из четырех элементов (огня, воздуха, воды и земли), как и все вещи в космосе, как и весь космос в целом. Поэтому мы можем говорить о упорядоченной вселенной в целом как о «теле». Наше человеческое тело обладает душой (психикой); поэтому «тело вселенной» также должно обладать душой. По словам Сократа, «тело вселенной, обладающее теми же свойствами, что и наше [тело], но более красивое во всех отношениях ... обладает душой» (30a). В качестве аргумента для мировой души этот отрывок достаточно красноречив. Утверждается, что космос обладает душой на основе разумного упорядочения элементов, регулярности и красоты. Но, опять же, концепция мировой души сама по себе не может рассматриваться как панпсихизм. Это можно рассматривать просто как форму теизма или пантеизма. Ни теизм, ни пантеизм не подразумевают панпсихизма. Панпсихизм требует, чтобы каждая отдельная вещь, *pour soi*, обладала душевным или умственным качеством (иногда можно встретить обозначение: «плюралистический панпсихизм»). То, что у совокупности всех вещей есть разум, - это другое утверждение.

С другой стороны, концепция универсального разума или мировой души, вероятно, будет частью любого панпсихистского космоса. Практически любая система, которая видит разум во всех отдельных вещах, увидит его в целом. *Панпсихизм подразумевает мировую душу, но не обязательно наоборот.* Таким образом, мы нуждаемся в дальнейшем анализе Платона,

чтобы определить, относится ли его взгляд только к мировой душе или к истинному панпсихизму.

Фактически, мы находим в этой части *Филеба* второй из трех аргументов в пользу панпсихистского космоса. Этот аргумент является вариацией аргумента непрерывности, и он очень похож на тот, который используется Эмпедоклом. Платон в значительной степени опирается на аналогию: утверждается, что не являющийся человеком объект по своему содержанию сходен с человеческим телом и, таким образом, обладает по меньшей мере одной существенной характеристикой человека, а именно психикой. В упрощенной форме аргумент Платона о непрерывности выглядит следующим образом:

(1) Все физические объекты, от человеческого тела до космоса в целом, полностью состоят из четырех элементов.

(2) Человеческое тело обладает психикой.

(3) Психика человека обусловлена составом тела из четырех элементов.

Следовательно,

(4) космос обладает психикой (мировой душой).

Затем, с дальнейшим подтекстом, что

(5) психика - это общее качество объектов, состоящих из четырех элементов,

можно сделать вывод, что

(6) каждый объект обладает психикой.

Самым слабым звеном в этом аргументе является третий пункт: психика логически связана с тем фактом, что наши человеческие тела состоят из четырех элементов. Платон, похоже, воспринимает это как должное, поскольку он не приводит в защиту никаких аргументов. Он не утверждает, что «элементы создают душу» или «душа сводима к элементам», но просто говорит, что «тела *обладают* душой»; каким-то образом душа и элементная структура соединяются, появляясь вместе и никогда друг без друга.

Третий аргумент Платона, также выдвинутый в *Филебе*, - это версия известного аргумента разумного замысла. Он связан с аргументом первых принципов, но более специфичен. Этот аргумент традиционно использовался богословами и философами для аргументации в пользу существования Бога на основе обширного и высшего порядка, который мы видим в мире. Платон выступает не за Бога, а за вселенский разум, мировую душу. В процессе он также приводит доводы в пользу панпсихизма.

В *Филебе* одна из обсуждаемых метафизических категорий - «причина» (имеется в виду конечная причина - причина всех вещей и событий во вселенной). Сократ отмечает, что «эта причина признается как всеобъемлющая мудрость» и, что более важно, эта «причина» «во всем пребывает» (30b). Речь идет о значении последней фразы.

Развивая первый пункт, Сократ говорит, что «причина», «устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было бы всего правильнее назвать мудростью и умом» (30c) (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод). Через две строки мы снова находим тесную взаимосвязь Платона между разумом и душой: «ни мудрость, ни ум никогда, разумеется, не могли бы возникнуть без души». Затем от Сократа «ум относится к тому роду, который был назван причиной всех вещей» (30e). Таким образом, разум в форме интеллекта, мудрости или разума относится к метафизической категории «причины всех вещей». Эта причина - разум и лежащая в основе психика «присутствуют во всем». Очевидно, что это можно прочесть двумя способами. Это может означать, что свидетельство мировой души присутствует в общем упорядочении космоса, или это может означать, что мудрость и разум сами по себе, а также лежащая в основе психика, каким-то образом находятся в вещах. Рассматривая этот отрывок в отдельности, можно предположить первый вариант. Рассматривая его вместе с другими отрывками позднего диалога, мы видим основания для поддержки последнего варианта.

Даже принимая во внимание эти аргументы в *Софисте* и *Филебе*, нам все еще не хватает доказательств явного приписывания души вещам, отличным от людей или космоса. Некоторые такие доказательства

необходимы для подтверждения нашей гипотезы. И на самом деле, это доказательство появляется в двух других поздних работах, *Тимее* и *Законах*.

В *Тимее* Платон предлагает больше риторики, чем традиционного философского диалога. Сократ снова присутствует вместе с рядом других людей, включая главного персонажа и Крития. Главный герой - Тимей - дает подробное описание сотворения мира. Тимей считается серьезным философом; Сократ говорит, что «по моему мнению, он освоил всю область философии» (20a). Таким образом, по крайней мере формально, взгляды Тимея должны высоко цениться.

Тимей считался центральным платоновским текстом со Средних веков и до эпохи Возрождения. Во взглядах Платона на творение и его идеи о Творце, о том, кто создал вселенную и использовал Формы, чтобы навести порядок, был значительный интерес. Также представляет интерес платоновское описание Вселенной как живой, разумной и одушевленной.

После нескольких вступительных слов Тимей объясняет, почему Творец создал мир: он хотел, чтобы «все вещи стали как можно более подобны ему самому» (29e) (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод), то есть из «состояния беспорядка в состояние порядка». Разумный, одушевленный, и «упорядоченный» Творец стремился воспроизвести себя в космосе. Тимей говорит нам, что Творец пришел к выводу, что «ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную». (30b) Снова мы видим подразумеваемую связь тела (в целом) с душой/разумом. Тимей резюмирует свою мысль, говоря, что «наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения» (30c).

Затем Тимей сообщает нам, что «[вселенная больше похожа на живое существо], которое объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части» (30c). Здесь акцент делается как на отдельных вещах, так и на целом, которые разделяют свойства жизни и интеллекта. Душа существует в слоях - в «частях», в «видах» частей и в космосе в целом. Творец «сделал [космос] единым видимым живым существом, которое содержит в себе все живые существа, природа которых состоит в том, чтобы делиться своим видом» (31a).

Продолжая детализацию процесса творения, Тимей описывает формирование звезд и других небесных тел. Звезды - это «божественные живые существа» (40b). Сама Земля - это «бог», «почти как старейшее и почтеннейшее из божеств» (40c). Когда Творец готовился к созданию звезд, «он снова повернулся к чаше для смешивания ... в которой смешивал состав для вселенской души». Он придумал еще одну «смесь душ», а затем «разделил на число душ, равное числу звезд, и распределил их по одной на каждую звезду» (41e). Это первое недвусмысленное свидетельство того, что Платон рассматривал отдельные, нечеловеческие объекты как наделенные психикой.

Позже в диалоге (69c-70e) Платон развивает свою теорию души. Он формулирует три вида души: разум, дух и вожеление. Они обсуждаются, что важно, в контексте *zoa* (животных или живых существ). У *zoa* по определению один или несколько из этих типов души. У людей есть все три, каждый из которых расположен в разных частях тела. Небесные объекты, такие как Земля и звезды, имеют только высший тип души: разум. В 77b мы видим приписывание Платоном третьего типа души, вожеления, к растениям, таким образом, впервые отмечая их как одушевленных существ.

Однако остается неустановленным возможное существование и природа других типов души, которые могут применяться к объектам более низкого порядка, таким как камни. Понятно, что не стоит приписывать вожеление камню. И все же некоторые породы - магниты - могут двигать вещи. Как Платон оценивает природу магнитов? К сожалению, он дает только мимолетную оценку. Но в одной существенной ссылке на тему, в раннем диалоге *Иона*, он сравнивает магнитную силу с силой богов (533d-536a). Поэты действуют как проводники «божественной силы»; таким образом, они подобны магниту, который распространяет свою притягательную силу. Из этого следует, что сила магнита сама по себе божественна, движима богом или духом, и, таким образом, в некотором смысле, одушевлена.

В любом случае, количество одушевленных существ пополнилось: люди, космос, звезды, Земля, растения. Опять же, это согласуется с аргументами в *Софисте* и *Филебе*. Такие аргументы представляют собой нечто вроде онтологической теории, устанавливающей, почему все вещи можно считать одушевленными. Если бы кто-то не согласился с этим выводом,

то можно было бы разумно ожидать найти в онтологии Платона что-то, что объяснило бы, почему один из перечисленных выше объектов одушевлен, а все остальные - нет; такое объяснение отсутствует в его более поздних работах, и, таким образом, панпсихизм является более разумным выводом.

Самая длинная и последняя работа Платона, *Законы*, прежде всего известна своим описанием структуры идеального, основанного на конституции государства. Однако вопрос о наказании вызывает серьезную озабоченность. Теория наказания зависит от существования богов, и книга десятая дает расширенный аргумент, доказывающий их существование.

Аргумент ссылается к концепции «самопорождающего движения», которое рассматривается как изначальное, как «источник всех движений». Любой объект, демонстрирующий такое движение, обладает дополнительным качеством «жизни». Персонаж Клиний предлагает следующее наблюдение: «Когда объект движется сам, [мы] говорим, что он «жив». [И более того], когда мы видим, что вещь имеет душу, ситуация точно такая же. ... Мы должны признать, что она живая». (895с) Кроме того, у нас есть отождествление «самодвижения» с «душой». Афинянин спрашивает: «каково определение того, что мы называем душой?» И отвечает: «движение, способное двигаться само по себе». (896а) Клиний повторяет мысль: «Сущность, которую мы все называем «душой», - это именно то, что определяется выражением “способное двигать само себя”» (там же). Таким образом, мы приходим к трехчастному отождествлению между жизнью, душой и самодвижением.

Затем Платон делает ряд утверждений, доказывая, что душа первична в космосе, старше материи и фактически является движущей силой материи: «душа старше всех вещей, коль скоро она возникла как начало движения... если окажется, что душа старше тела, то и все относящееся к душе будет старше всего относящегося к телу». (896b–c) Далее следует перефразирование положения, изложенного в *Филебе*, что душа является причиной всего (896d) и «правит всем, что есть на небе, на земле и на море» (896e).

Затем Афинянин обращается к тому, существует ли единственная мировая душа или душ несколько. Первоначальный ответ достаточно ясен («более одной»), но он не уверен в точном числе. Через несколько строк он

спрашивает: «Если душа вращает все, то, очевидно, она же вращает и каждое в отдельности – Солнце, Луну и другие звезды» (898d). Ответ: «конечно». Афинянин подтверждает это утверждение, ссылаясь на солнце:

Всякий человек видит тело Солнца, душу же его никто не видит. Равным образом никто вообще не видит души тел одушевленных существ – ни живых, ни мертвых. Существует полная возможность считать, что род этот по своей природе совершенно не может быть воспринят никакими нашими телесными ощущениями и что он лишь умопостижаем (898d).

В этом замечательном утверждении Платон не только добавляет солнце в список одушевленных объектов (знаменательно, поскольку солнце не было признано просто еще одной звездой), но также ясно показывает, что душа нечеловеческого объекта не может быть эмпирически познаваема; скорее, это должно быть постигнуто посредством интеллекта.

Затем у нас есть последний отрывок, возможно, окончательный, который указывает на взгляды Платона о возможности того, что все вещи обладают индивидуальной психикой. Еще раз признав, что «душа управляет Вселенной» (899a), он пишет:

Относительно же всех звезд, Луны, лет, месяцев, времен года какое иное рассуждение можем мы привести, как не подобное этому, а именно: ввиду того что душа или души оказались причиной всего этого и к тому же они обладают всеми нравственными совершенствами, мы признаём их божествами, все равно, пребывают ли они, как живые существа, в телах или еще где-то и другим способом управляют небом. Найдется ли человек, который, согласившись с этим, стал бы отрицать, что "все полно богов"?

Последняя фраза – это, конечно же, намек на Фалеса и его знаменитое заявление, рассмотренное ранее. Души существуют по всему космосу, управляя и координируя все движения и изменения. Скорее всего, они проявляются как «живое присутствие в материи». И их можно узнать не эмпирически, а только посредством разума.

Кто-то может возразить против фразы «душа или души». Платон почти не уверен или амбивалентен в отношении того, действует ли мировая душа одна в космосе или совместно с множеством индивидуальных душ. И все же во всех других отрывках говорится о множественных душах, действующих независимо и одновременно с мировой душой. Альтернативным переводом этой фразы может быть «мировая душа и множество других душ, как было показано, являются причиной».

Таким образом, Платон тонко использует три разных аргумента в пользу панпсихизма. Они встречаются в четырех из его последних крупных работ, и, таким образом, они, вероятно, представляют его зрелые размышления по этому вопросу. И это панпсихистское видение является последовательным во всех этих работах, каждая из которых поддерживает другую.

Последнее доказательство приведено у Плотина. В единственной известной явной ссылке на панпсихизм у Платона Плотин пишет следующее: «Платон говорит, что душа есть во всем этом [земном] мире» (Ennead VI, 7, 11). То, что Плотин имеет в виду не только мировую душу Платона, но и душу или разум во всех вещах индивидуально, ясно из контекста. Учитывая все доказательства, трудно понять смелое утверждение Guthrie о том, что «гилозоизм для Платона... больше не был возможен».

Существует несколько причин, по которым панпсихистская интерпретация метафизики Платона неизвестна и не исследована. Во-первых, некоторые комментаторы просто предполагают, что Платон в этих отрывках говорит поэтически или метафорически. Это трудно доказать, но в любом случае это проблематичная особенность большинства сочинений Платона. Рассуждать таким образом о проблеме панпсихизма - это удобное и упрощенное отрицание. Во-вторых, панпсихизм, похоже, опровергается отрывками из ранних и средних работ. Это может быть правдой, но это может также представлять изменение платоновской концепции души со временем. В-третьих, панпсихизм не занимает заметного места в общем корпусе размышлений Платона (по крайней мере, не явно) - это верно не только для Платона, но и для многих других крупных мыслителей-панпсихистов. Это, однако, не является основанием для отрицания его существования. Соответствующие отрывки должны оцениваться в целом и с учетом любых

потенциально противоречивых отрывков в других местах. Похоже, что в поздних диалогах нет отрывков, явно опровергающих заключение о панпсихизме. В-четвертых, неясно, каковы непосредственные последствия панпсихизма для метафизической системы Платона, если таковые имеются. В-пятых, в этом вопросе Платон склонен делать относительно упрощенные изложения фактов, не приводя глубокого обоснования. Сложные и расширенные логические аргументы отсутствуют. Аргументы, которые существуют, являются косвенными и неявными. Это может указывать на то, что вопрос о панпсихизме был, возможно, более интуитивным взглядом для Платона, основанным на «гилозоизме» его предшественников. И, наконец, в философии последних нескольких сотен лет преобладали механистические интерпретации природы, и авторы неохотно относились к признанию аспектов панпсихизма у *любого* крупного исторического философа, не говоря уже о Платоне. Переоценка представленных выше свидетельств, возможно, послужит толчком к новому исследованию этого аспекта платоновской мысли.

Конечно, есть вопросы без ответа. Например, каковы отношения между мириадами индивидуальных душ и душой мира? Являются ли отдельные души действительно различными сущностями или они просто «аспекты» единой Души? Если они различны, они все равно должны стоять в некотором отношении к большей мировой душе, которая, казалось бы, имеет особый статус среди всех душ космоса. Можно было бы порассуждать об ответах на эти вопросы, но в трудах Платона мало что оправдывает какой-либо конкретный вывод. Кажется, он просто оставил такие вопросы открытыми. И в любом случае такие вопросы не являются уникальными для панпсихистской интерпретации и никоим образом не подрывают ее.

Наконец, можно спросить, действительно ли имеет значение, много ли существует душ или есть только одна Душа со многими проявлениями. Я верю, что это так. Казалось бы, самосознание человека должно быть совершенно различным в каждом случае, и трудно понять, что Платона не заботило это различие. Но нетрудно представить, что он борется с проблемами личности и отношениями между душой и Душой, в конечном итоге достигая последовательного взгляда на душу как на пронизывающую вселенную.

2.3. Аристотель

Аристотель, пожалуй, последний древний философ, от которого можно было бы ожидать панпсихистские взгляды. Его представление о том, что человечество (единственное среди живых существ) обладает рациональной, отделимой и бессмертной душой, соответствует традиционному картезианскому взгляду. Его акцент на аналитике и классификации ставит его наравне с современной материалистической наукой. И его отрицание платонических форм делает его более традиционным реалистом. Таким образом, именно в его случае мы находим, пожалуй, самое удивительное доказательство панпсихистского мышления. Большая часть работы по этому направлению была проделана Пеком (Peck, 1943) и особенно Ристом (Rist). Блестящий анализ Риста в его книге 1989 г. *Разум Аристотеля* выделяется среди недавних работ по концепции Аристотеля о разуме и душе.

Нам известно, что Аристотель рассматривал психею или душу как «форму живых существ». Подобно Платону, он определял три степени души: растительную, животную и разумную. Они включали пять «психических способностей»: в порядке возрастания, душа «питающая», душа «стремящаяся», душа «ощущающая», душа «движущая» и душа «мыслящая». Каждый уровень охватывает и содержит те, что ниже него.

Как и Платон, Аристотель признавал, что растения одушевлены. Типичное утверждение можно найти в *О душе*: «По-видимому, начало [жизни] в растениях также есть некая душа: ведь оно единственное, что общее животным и растениям». (411b27) Растения, как низший вид живых существ, обладают только питающей способностью. Все животные обладают, по крайней мере, питающей и ощущающей способностью; высшие животные обладают дополнительными способностями; лишь один человек обладает всеми пятью психическими способностями. (Разумная душа иного порядка, чем другие; она одна переживает тело и бессмертна.)

Таким образом, речь идет о неживых существах. Согласно Аристотелю, у них нет души - следовательно, технически он не панпсихист. Но остается вопрос, есть ли в неживых вещах нечто подобное душе. С самого начала Аристотель, похоже, был открыт для такой точки зрения:

Природа переходит так постепенно от предметов бездушных к животным, что в этой непрерывности остаются незаметными и границы, и чему принадлежит промежуточное. (История животных, 588b4–6)

Отсутствие четкого онтологического различия между живыми и «безжизненными» вещами позволяет предположить, что между всеми вещами может существовать некое общее психоподобное качество.

Аристотель стремился объяснить загадочное явление рождения живых, одушевленных существ. По его мнению, это может происходить двумя способами: половым размножением и самозарождением. Первый способ достаточно сложен для понимания, и Аристотель прилагает значительные усилия, чтобы объяснить природу и действие мужских и женских репродуктивных органов. С его точки зрения, половое размножение происходит потому, что мужчина снабжает (рациональную) душу своим семенем, которое формирует сырье - «менструальную кровь», как он полагал, - в матке женщины. Но самозарождение очень проблематично. Растительная и животная жизнь возникают из неодушевленной материи. Как такое возможно?

Во-первых, обратите внимание, что в мышлении Аристотеля есть что-то вроде эволюционного императива. Он представлял всю природу как постоянно стремящуюся к «лучшему» или «хорошему»:

Так как существует нечто божественное, благое и достойное стремление, то одно мы называем противоположным ему, а другое - способным домогаться его и стремиться к нему согласно своей природе. (Физика I, 192a18)

...мы утверждаем, что во всем природа всегда стремится к лучшему. (О возникновении и уничтожении II, 336b28)

Все существующие вещи... ищут [их] собственное благо... (Евдемова этика, 1218a30)

Под «лучшим» Аристотель имеет в виду определенные специфические качества; он комментирует, что бытие лучше, чем небытие, жизнь лучше, чем не жизнь, а душа лучше, чем материя. Таким образом, как указывает Рист (1989: 123), существует глубокий смысл, в котором «весь космос пронизан каким-то восходящим желанием и стремлением» - вверх в смысле к «форме», жизни и душе.

Так что спонтанное рождение объясняется отчасти восходящим стремлением материи, которое Аристотель сформулировал в своих трудах среднего периода. Это само по себе демонстрирует тенденцию к своего рода панпсихизму. Но он пошел дальше, описывая реальные средства, посредством которых такая тенденция или стремление проявились как душа.

В начале второй книги *Физика* Аристотель различал вещи, которые происходят «по природе» против тех, которые созданы «причиной»:

Из существующих [предметов] одни существуют по природе, другие - в силу иных причин. Животные и части их, растения и простые тела, как-то: земля, огонь, воздух, вода - эти и подобные им, говорим мы, существуют по природе. Все упомянутое очевидно отличается от того, что образовано не природой: ведь все существующее по природе имеет в самом себе начало движения и покоя, будь то в отношении места, увеличения и уменьшения или качественного изменения. (192b9ff)

Животные, растения и даже четыре элемента рассматриваются здесь как обладающие врожденным «принципом движения», который связан с сущностной природой всех (естественных) объектов. Затем он начинает заключительную книгу по физике (книга 8) с вопроса об этом универсальном движении: всегда ли такое движение существовало в космосе, или было время, когда все было неподвижно? После краткого рассмотрения альтернатив он приходит к выводу, что отсутствие движения невозможно. Таким образом, ответ на вопрос «Возникло ли когда-нибудь движение, не будучи раньше, и исчезнет ли снова так, что ничто не будет двигаться? Или оно не возникло и не исчезнет, но всегда было и всегда будет, бессмертное и непрекращающееся, присущее всем существующим [вещам], как *некая жизнь* для всего образовавшегося естественно?» (250b12; курсив добавлен), безусловно, да.

Этот «образ жизни», которым обладают все вещи, согласуется с идеей универсального стремления, которую мы видим в предыдущих частях той же работы и в соответствующих отрывках, приведенных выше.

«Такая жизнь» в материи не была пустой концепцией; это было напрямую связано с процессом самозарождения. Аристотель сформулировал это в одной из последних написанных в *Метафизике* книг: «Что же касается того, что возникает самопроизвольно, то дело обстоит здесь так же, как там, - оно получается у того, материя чего способна и сама собой приходить в то движение, в которое приводит семя...» (1034b5) «Жизнь» в материи инициирует процесс зарождения, таким образом, создавая истинную жизнь и душу.

Остается объяснить: (1) точную природу этой жизни или стремление, которым обладают все природные вещи, и (2) то, как это активирует такой процесс, как спонтанное рождение. Очевидно, что это жизненное свойство не эквивалентно психике (душе), поскольку Аристотель последовательно ограничивает душу в ее трех формах растениями, животными и людьми. Рист утверждает, что в раннем Аристотеле это качество было похожем как на душу, так и на разум. В качестве доказательства он приводит отрывок из Цицерона *О природе богов*: «В одном месте [Аристотель] приписывает божественность только разуму; в другом он говорит, что сама вселенная - это Бог» (книга I, 30–33). Это ссылка на утраченную раннюю работу Аристотеля *Философия*. Рист видит в этом трехстороннем отождествлении космоса, разума и Бога концепцию мирового разума.

Отождествление космоса, разума и Бога подтверждается идеей о том, что все вещи имеют «своего рода жизнь», а также понятием «материя желает формы». Это также косвенно подтверждается отрывками в примерно параллельной работе *О небе*. Эта книга открывается повторением того, что четыре элемента, или простые тела, «обладают принципом движения в своей собственной природе» (268b28). То есть естественное движение огня и воздуха направлено вверх, тогда как движение земли и воды направлено вниз. Небеса, однако, содержат другой элемент, «первичное тело», которое принципиально не похоже на четыре элемента и чье естественное движение является круговым; это эфир. Эфир бесконечно движется по кругу, объясняя

воспринимаемое круговое движение звезд и планет. Важно отметить, что эфир проявляет *самодвижение*; как таковой, он одушевлен: «Если он движется сам, он должен быть одушевленным». (275b25) Самодвижущийся эфир «бессмертен» и «божественен» (284a4). Он «содержит» в себе все ограниченные, конечные, земные движения. По сути, это источник всех других движений во вселенной.

Книга II *О небе* открывается обсуждением симметрии на небесах и снова повторяет вывод: «... мы уже определили ... что небо одушевлено и обладает принципом движения» (285a28). Самодвижущийся эфир управляет движением небесных тел, наделяя их таким образом жизнью: «...мы думали о звездах всего лишь как о телах и единицах, имеющих порядок, но совершенно неодушевленных, а надо представлять их себе как [существа], причастные жизни и деятельности...» (292a19–21). Следовательно, «деятельность [блуждающих] звезд надо считать точно такой же, как деятельность животных и растений» (292a32). Движение всех вещей, от звезд до элементов, демонстрирует степень рациональности, а рациональность является отличительной чертой разума. Разум присутствует *во* всех вещах в той мере, в какой его действие *проявляется в них* через космический источник рационального движения.

Аристотель, очевидно, пришел к пониманию недостаточности мирового разума, и вскоре после этого он ввел понятие первичного неподвижного двигателя. Этот Двигатель стоял в одиночестве и отдельно от мира природы и, по мнению Риста, действовал совместно с Мировым Разумом (Rist 1989: 129). Разум был имманентным, а Двигатель - трансцендентным. Аристотель также начал различать вещи с душами (одушевленные вещи) от тех, у которых нет душ (неодушевленные). Растения, животные и эфир попали в первую категорию; все остальные вещи, включая четыре элемента, были переведены в статус неодушевленных.

Тем не менее, даже после введения Неподвижного Двигателя и разделения между одушевленными и неодушевленными объектами, Аристотелю все еще приходилось учитывать как спонтанное самозарождение, так и естественную тенденцию (*динамику*) элементов двигаться к своим естественным местам покоя - огню вверх, земле вниз и так далее. Кроме того,

оставался открытым статус пятого элемента, эфира. Рист утверждает, что Аристотель в конечном итоге присоединил понятие разума к Неподвижному Двигателю, удалив его из имманентности в космосе. Но какой-то агент Двигателя должен был остаться в мире природы.

Аристотель дополнил понятие эфира новой концепцией - пневмой. Заимствуя, возможно, у Анаксимена, он установил пневме выдающуюся роль в природе. Это заметно в последних трех его биологических работах (*О частях животных*, *О движении животных* и *О рождении животных*). И это аккуратно связывает воедино вопросы психики, рождения, небесного и земного движения и панпсихизма.

Точно так же, как эфир является небесным носителем разума и движения, порожденных Первичным Двигателем, пневма является их земным носителем; это «проводник души» и ее «непосредственный инструмент» (Риск 1943: iix), «носитель души» (Rist 1989: 131). Пневма - это не разум (это было зарезервировано для трансцендентного Двигателя), но это и не душа, поскольку душа живет только в этих одушевленных существах. Она «подобна душе». Как сказал Аристотель в одной из своих последних работ «О рождении животных», это «способность всех видов души», «жизненное тепло» (*thermoteta psychiken*), «принцип души» (736b29ff). Таким образом, пневма имеет много общего с эфиром; они, как говорит Аристотель, «аналогичны». Оба являются посредниками для Перводвигателя, и оба передают его рациональность и душу. Ни разум, ни душа не являются явными; каждый является лишь носителем такового. Кроме того, оба имеют *жизненную силу* или *способность к порождению*. Они оба приносят душу к природным объектам и, таким образом, в некотором смысле объясняют жизнь в них. Это возвращает нас к проблеме спонтанного самопорождения и полового размножения. При половом размножении именно душевное тепло пневмы в сперме передает жизнь эмбриону. В случае спонтанного самопорождения, которое, как всем известно, лучше всего работает при разложении вещества, находящегося на горячем солнце, - это тепло солнечного эфира (проявляющегося на Земле как пневма), которое передает жизнь. Относительно этого жизненного тепла Аристотель говорил:

Это не огонь и не какая-либо другая сила, но это пневма, включенная в семя и подобная пене, и естественное начало в пневме, аналогичное элементу звезд [т.е. эфиру]. (там же: 736b35)

Подобная душе пневма вездесуща в мире природы, проникая и наполняя все сущее. Она не только приносит душу зародышу и самопроизвольно порожденным существам; она объясняет общее свойство материи - ее стремление к форме и к добру. Аристотель ясно и недвусмысленно говорит о том, что все вещи вдохновлены пневмой:

Животные и растения рождаются в земле и в жидкости, потому что в земле есть вода, а в воде - пневма, а во всей пневме - жизненное тепло, так что в каком-то смысле все вещи наполнены душой. (там же: 762a18–20)

Последняя фраза этого отрывка из *О рождении животных* уникальна в корпусе Аристотеля. Текст прямой: «*hoste tropon tina panta psyches einai plere*». Вторя панпсихистскому мышлению от Фалеса до Платона, Аристотель, очевидно, пришел к выводу, что нечто подобное душе, в той или иной степени, присуще всем объектам естественного мира. Пек (1943: 585) назвал этот отрывок «поразительным признанием» Аристотеля. Он утверждал, что такой вывод частично оправдан тем фактом, что одушевленные существа возникают из природы (*физис*) и что, «как мы знаем, *физис* никогда не действует праздно, но всегда с *телос* [конечной целью]» (там же). Он продолжает: «Таким образом, “материя”... может рассматриваться как нечто большее, чем просто безжизненный, инертный материал; и в *О рождении животных* Аристотель на самом деле приписывает ей даже обладание психикой...» Пек, кажется, озадачен этим «поразительным признанием», и не желает или не может поместить его в более широкий контекст аристотелевской концепции жизни и разума. Именно на этом последнем этапе - развитии большей роли пневмы в аристотелевской теории разума - Рист вносит значительный вклад.

Пневма, таким образом, является универсальной связью между всеми вещами и обеспечивает общее онтологическое измерение. Это делает различие между одушевленным и неодушевленным относительно поверхностным. С помощью пневмы Аристотель избежал неприемлемого и необъяснимого

онтологического дуализма между вещами одушевленными и совершенно бездушными. Конечно, у него все еще была проблема с объяснением того, как пневма проявляется в качестве полноценной души в определенных объектах (растения, животные, люди). Но это скорее разница в степени, чем в роде, и, следовательно, это менее сложно метафизически. К сожалению, насколько нам известно, Аристотель никогда не обращался подробно к этой теме.

Как и следовало ожидать, панпсихистские интерпретации Аристотеля столь же редки, как и у Платона. Фома Аквинский процитировал эту точку зрения Аристотеля в своей «Сумме» (часть 1а, вопрос 18; см. обсуждение ниже). Помимо Пека и Риста, очень немногие современные авторы прокомментировали это. Де Квинси (De Quincey 2002: 118–119) предполагает, что это присуще теории гилеморфизма Аристотеля. Несколькими годами ранее Хартсхорн (Hartshorne) высказался за похожую точку зрения:

Заявления Аристотеля о том, что душа... есть все вещи, что все вещи движимы Богом как любящим то, что он любит (подразумевая, что все вещи любят и, следовательно, чувствуют...), что душа является формой любого организованного, самодвижущегося тела (подразумевая, что если... природа полностью состоит из более или менее организованных, самодвижущихся тел, ... тогда природа полностью состоит из одушевленных составляющих) ... (1950: 443)

Хартсхорн был на правильном пути, но деталей катастрофически не хватает. Как подробно описано выше, мы можем видеть ясную картину квазипанпсихистского космоса у Аристотеля - космоса, в котором все имеет либо душу, либо, по крайней мере, душевное присутствие, пневму, которая придает эволюционный жизненный импульс всем вещам.

2.4. Эпикур и отклонение атомов

Эпикур (341–271 гг. до н.э.) был основателем одной из трех великих эллинистических (пост-аристотелевских) философских систем - двумя другими являются стоицизм и скептицизм. Эпикурейская физическая теория в значительной степени опиралась на атомизм Демокрита и следовала его центральному тезису о материальных объектах, состоящих из атомов,

движущихся через пустоту. Для обоих мыслителей атомы обладали только первичными качествами размера, формы и массы (инерции).

Как уже отмечалось, основой психики был особый класс маленьких, круглых атомов души. Атомы души были легкими, текучими и самодвижущимися, и они перемещали все другие атомы посредством физического контакта. Предположительно, куда бы ни проникли атомы души, там можно было найти действие психики.

Атомисты также полагали, что у атомов было естественное «нисходящее» движение, что-то вроде падающих капель дождя. Для Демокрита (и Левкиппа) движение этих атомов, включая атомы души, имело детерминистскую природу: «Все происходит в силу необходимости» (Смит 1934: 45). Это было проблемой для Эпикура, чья этическая система требовала свободы воли. Поэтому Эпикур сохранил атомы Демокрита, но отбросил детерминизм. Вместо этого он утверждал, что движение атомов возникло из трех источников: веса (от их массы), механических столкновений и нового третьего фактора, который он назвал «отклонением» (*parenklisis* - по-латыни, *declinare*, что означает отклонение или поворот в сторону). Отклонение было вызвано небольшим количеством «свободной воли», проявляемой всеми атомами. Это позволяло им инициировать контакт с другими атомами, что приводило к каскадному действию, приводящему к образованию сложных атомных структур, составляющих объекты, которые мы видим вокруг нас. Без отклонения атомы плавно падали бы сквозь пустоту, не стесненные столкновениями и взаимодействиями с другими атомами, и, таким образом, никакие сложные системы не развивались бы.

Очень немногие из оригинальных произведений Эпикура сохранились до наших дней, поэтому мы полагаемся в первую очередь на *De rerum natura* Лукреция (*О природе вещей*, около 50 г. до н.э.); эта работа содержит наилучшее описание атомного отклонения. Основная формулировка этой точки зрения находится в начале книги II (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод):

*Я бы желал, чтобы ты был осведомлен здесь точно так же,
Что, уносясь в пустоте, в направлении книзу отвесном,
Собственным весом тела изначальные в некое время*

*В месте неведомом нам начинают слегка отклоняться,
 Так что едва и назвать отклонением это возможно.
 Если ж, как капли дождя, они вниз продолжали бы падать,
 Не отклоняясь ничуть на пути в пустоте необъятной,
 То никаких бы ни встреч, ни толчков у начал не рождалось,
 И ничего никогда породить не могла бы природа.
 (II: 215–225)*

Умышленное отклонение атомов - основа нашей собственной свободной воли:

*Если ж движения все непрерывную цепь образуют
 И возникают одно из другого в известном порядке,
 И коль не могут путём отклонения первоначала
 Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,
 Чтобы причина не шла за причиною испоконь века,
 Как у созданий живых на земле не подвластная року,
 Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,
 Что позволяет идти, куда каждого манит желанье,
 И допускает менять направление не в месте известном
 И не в положенный срок, а согласно ума побуждению?
 (II: 253-262)*

Человеческая свободная воля не может возникнуть ex nihilo. «Из ничего ведь ничто, как мы видим, не может возникнуть» (289) и, следовательно, должно присутствовать в самих атомах.

*И потому в семенах, помимо ударов и веса,
 Должен ты также признать и другую причину движений,
 Чем обусловлена в нас прирождённая эта способность...
 (II: 283-285)*

Таким образом, отклонение служит двум целям: оно учитывает сложную физическую структуру объектов и (независимо) обеспечивает основу для

свободы воли человека. Эпикур использовал отклонение, чтобы одновременно решить две потенциально серьезные проблемы для своего атомизма.

Эта последняя цель, по сути, также обеспечивает новый подход в аргументации в пользу панпсихизма. Люди явно проявляют волю. Воля является фундаментальным качеством существования и не может возникнуть из не-воли. Следовательно, воля присутствует в элементарных частицах космоса, а значит, и во всех вещах. Этот подход можно назвать *аргументом не-эмерджентности*. Если определенные психические качества не проявляются, то они *eo ipso* присутствуют во всех вещах. Этот конкретный аргумент оказался одним из наиболее устойчивых аргументов в пользу панпсихизма, и он все еще используется в наши дни.

Аргумент не-эмерджентности подвергается, по крайней мере, трем важным критическим замечаниям (не считая аргумента элиминативистов о том, что воля, сознание или ментальные состояния являются вымышленными). Во-первых, можно утверждать, что воля (или разум и т.д.) действительно проявляется и возникла только с появлением *Homo sapiens*. По-видимому, это неявное мнение большинства обычных философов, но на самом деле его исключительно трудно защитить. Должна быть найдена некоторая уникальная физическая особенность человеческого вида, чтобы объяснить разум (напоминающий открытие Декартом шишковидной железы) - иначе разум будет присутствовать, в нисходящей степени, у всех животных (по крайней мере). Второе возражение, относящееся к первому, может более широко утверждать об уникальности человечества (посредством эволюции, творения или чего-либо еще). Затем утверждается, что люди (а) онтологически уникальны и (б) уникальны некоторым образом, наделяющим их разумом. Обычно этот подход используют теисты. Третье возражение может заключаться в том, что разум не является фундаментальным качеством существования, и поэтому его появление менее чудесно и менее сложно философски. Это ставит разум в основу общих физических характеристик, таких как «млекопитающее» и «четвероногое». Это кажется маловероятным и трудным контраргументом.

Учитывая, что атомы обладают волей, это не означает, согласно Лукрецию (и, возможно, Эпикуру), что они обладают чувствительностью или

умственными способностями. Лукреций допускал, что определенные качества были получены из ничего; К ним относятся жизнь и чувства. Способность ощущать, очевидно, рассматривается как эмерджентное явление, в отличие от силы воли. Таким образом, говорится, что атомы обладают волей, но не чувствительностью:

*Ты убедишься теперь, что и всё, что, как видно, способно
К чувству, однако, должно состоять из начал, безусловно
Чувства лишённых.
(II: 865-867)*

И допустимо заключить, что «для рождения чувств никакого не надобно чувства» (932). Атомное отклонение не имеет значения по отношению к чувственным качествам человека, таким как радость, счастье или боль; атомы «не должны быть наделены чувствами» (972).

Своим приписыванием воли атомам Эпикур ясно показал скрытый панпсихизм Демокрита. И все же это была ограниченная форма панпсихизма, допускающая только психическое качество воли у всех атомов и, следовательно, всей материи. Лукреций не раскрывает панпсихистских последствий и не обсуждает свободу воли в обычных «неодушевленных» объектах, что представляется логичным следствием. Опять же, нам не дано никаких доказательств того, что в людях есть что-то онтологически уникальное.

2.5. Стоицизм и пневма

Зенон из Кития, Современник Эпикура, основал свою собственную школу философии в Афинах около 325 г. до н.э. Эта школа стала известна как стоицизм. На смену Зенону пришли сначала Клеанф (около 260 г. до н.э.), а затем Хрисипп (около 230 г. до н.э.). Эти три человека соединили воедино различные направления стоической мысли и сформировали всеобъемлющую философскую систему. Философия стоиков была очень влиятельна в древнем мире, даже больше, чем философия Платона и Аристотеля. Она соперничала со скептицизмом и эпикурейством по влиянию и в значительной степени превосходила его, сохраняя доминирующее положение в течение почти 500

лет. Панетий и Посидоний сохраняли эту традицию в конце дохристианской эры, а римские стоики (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий) продолжали ее почти до 200 г. н.э.

Стоицизм можно разделить на три традиционные части философии: физика, логика и этика. Это не были три отдельные ветви мысли; все они обращались к *вселенскому разуму*. Как говорит А.А. Лонг (1974: 119), «предметом логики, физики и этики является *одна* вещь, рациональная вселенная». Разум (логос) воплощен одинаково в человечестве и в космосе. «Космические события и человеческие действия... не являются событиями двух совершенно разных порядков: в конечном счете они оба являются одинаковыми следствиями одной вещи - логоса». (108) Таким образом, для стоиков невозможно узнать о человечестве, не узнав о рациональном космосе, и никто не может узнать о космосе без понимания человечества.

Вселенная стоиков состояла из двух центральных принципов: активного и пассивного. Пассивный принцип - это «первичная материя», не сформированная субстанция мира. Материя состоит из четырех элементов Эмпедокла: земли, воды, воздуха и огня. Однако четыре элемента не одинаково пассивны; огонь и воздух считались относительно активными элементами, земля и вода - более пассивными. Каждая пара элементов воплощает один из двух центральных принципов.

Кроме того, каждая существующая в мире вещь имеет «форму», и эта форма дается материи согласно активному принципу. Следовательно, активный принцип - более сложное понятие, чем пассивный, и он имеет ряд интерпретаций. Прежде всего, активный принцип приравнивается к логосу вселенной, рациональному принципу, управляющему всеми вещами. Логос, в свою очередь, рассматривается как высшая организующая сила и, следовательно, приравнивается к богу: «...активный принцип - это рациональный принцип [логоса] во [вселенной], то есть бог» (Диоген Лаэртский, 7.134, в Inwood and Gerson 1997: 132). Таким образом, Бог не отделен от космоса, но находится в нем и через него; отсюда сильный панентеизм в стоической системе. Кроме того, бог, поскольку он является воплощением причины, отождествляется с «разумом»: «Бог и разум... это одно, но они называются многими разными именами». (там же, 7.135: 133)

Также центральной в стоицизме, и тесно связанной с активным принципом, была концепция пневмы. Из четырех материальных элементов огонь и воздух имеют особое положение, так как они являются самыми возвышенными, изысканными и активными. Важность огня и воздуха видна в наших собственных человеческих телах, где тепло и дыхание являются двумя основными показателями жизни. Эти два элемента, соединенные вместе в виде пневмы, образуют жизненную энергию вселенной. Поскольку все вещи имеют форму, и активный принцип придает эту форму инертной материи, ясно, что пневма присутствует во всех вещах. Здесь, конечно, имеются существенные ссылки на аристотелевскую теорию пневмы. Аристотель умер как раз тогда, когда Зенон достиг зрелости, и его взгляды наверняка были бы распространены среди Зенона и его последователей в Афинах. По всей видимости, Зенон взял поздние разработки идеи пневмы Аристотелем и установил ее в качестве центральной космической силы.

Пневма - как и сам огонь - активна, энергична и присуща движению. Это «творческий огонь», *pur technikon*, который создает и оживляет мир природы. Существует ряд интересных переводов *pur technikon*. Сандбах (Sandbach 1975: 73) называет его «богом, создающим мир» и «огнем, который является искусником». Сенека в *Посланиях* называет его «творческим разумом» (Long 1974: 165). Инвуд и Герсон (Inwood and Gerson 1997: 138) переводят его как «подобный ремесленнику огонь». Затем есть знаменитый и красивый отрывок, ссылающийся на *pur technikon* у Диогена Лаэртского, который Лонг переводит (1974: 147) как «Природа - это творческий огонь, идущий по своему пути к созиданию». В *О природе богов* Цицерон цитирует тот же отрывок, сообщая нам, что на самом деле это было определение природы Зеноном. Это творение мира, явно разумное и внимательное, демонстрирует бога, или логос, в природе. Таким образом, мы видим связь нескольких терминов - «активный», «логос», «бог», «разум», «пневма», «огонь», «*pur technikon*» - которые совместно рисуют картину космоса как, по словам Диогена Лаэртского «анимального, разумного, живого и интеллектуального» (Inwood and Gerson 1997: 135) - и, можно добавить, божественного. Самбурский (Sambursky) подытоживает это (1959: 36):

Пневма стала понятием, синонимичным Богу, и одно понятие определялось другим... Природная сила (т.е. пневма) рассматривалась как наделенная божественным разумом, и пневме были даны эпитеты типа «разумный» или «интеллектуальный», таким образом намекая на ее богоподобную природу... [Наоборот], Бог отождествлялся со всепроникающей пневмой, полностью смешанной с бесформенной материей, а божественный разум определялся как телесная пневма.

Помимо своей космической роли, пневма имела важное физическое значение. Она выполняла ряд функций, каждая из которых поддерживала один из аспектов стоического панпсихизма. Во-первых, пневма действует как связующая сила вселенной. Цицерон говорит нам, что «существует, следовательно, природа [*physis*, то есть пневма], которая скрепляет весь космос и сохраняет его» (цитата из Inwood and Gerson, стр. 146). Это напоминает идею Анаксимена о том, что «наши души... будучи воздухом, удерживают нас вместе». Пневма действует не только на космос, но и на отдельные объекты. Ссылаясь на свою связующую силу, пишет Лонг (1974: 156): «Эта функция пневмы в макром мире одинаково действует в каждом отдельном теле». Сила сцепления существует в трех различных степенях интенсивности или напряжения (*tonos*). На самом низком уровне, который объединяет все объекты, включая «неодушевленные», такие как камни и столы, она называется *hexis* (условие, состояние или содержание). На более высоком уровне, это живые организмы (животные, растения, растительная жизнь), это называется *physis* (природа). На высшем уровне, животных и людей, это называется *psyche* (психикой, душой). Все это пневма, существующая в разной степени *tonos*. Псевдо-Гален (как указано в Inwood and Gerson, стр. 171) объясняет это следующим образом:

*Существуют две формы врожденной пневмы: природа [*physis*] и душа [*psyche*]; и некоторые [стоики] добавляют третий - *hexis*. Пневма, удерживающая вещи, - есть то, что связывает камни, в то время как природа - это то, что питает животных и растения, а душа - это то, что в одушевленных объектах делает животных способными воспринимать чувства и всякого рода движения.*

Понятно, что душа приписывается не ко всем вещам, а только к животным. В отличие от досократиков, стоики отличали душу от разума, отождествляя разум с пневмой (которая была во всем). Таким образом, мы не находим таких утверждений, как «душа двигала все вещи»; скорее мы видим разумную универсальную силу, которая объясняет движение. Следовательно, стоики были панпсихистами, но другого типа, чем Платон и более ранние философы. И их отождествление пневмы с разумом было шагом, которого Аристотель не хотел делать.

Но пневма не только скрепляет вещи; она также делает их единой вещью. Это объясняет единство бытия. Единство вещи описывается как то, что управляет объектом и определяет его характер. Этому господствующему единству, другому важному понятию в философии стоиков, дается особое имя: *hegemonikon* (от *hege* – возглавлять, и *tone* – единственный), часто переводимое как «ведущая часть души». Гегемоникон, как и пневма, присутствует на всех уровнях существования. Клеанф (Cleanthes) утверждал, что солнце было гегемониконом космоса. Цицерон объяснил эту концепцию следующим образом (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод):

Итак, есть природа (natura), которая заключает в себе весь мир, сохраняет его, и она не лишена чувства и разума; ибо всякая природа, которая не обособлена и не проста, но сопряжена и связана с чем-то другим, имеет в себе нечто главенствующее: в человеке, например, это — ум (mens), в животном — нечто подобное уму, от чего у него рождаются влечения. У деревьев же и других [растений], которые рождаются из земли, главенствующее начало, как полагают, кроется в корнях. Я называю главенствующим (principatum) то, что греки называют ἡγεμονικόν, то, что является важнейшим в своем роде и чего важнее быть не может и не должно быть. Итак, необходимо, чтобы и то, в чем состоит главенствующее начало всей природы, было бы всего лучше и более всего достойно могущества и власти над всеми вещами. (О природе богов, 2, 29)

Таким образом, нечто похожее на разум воспринималось как объединяющая сила во всех объектах. «Жизненная функция гегемоникона

является [центром] сознания» (Самбурский 1959: 22), и, следовательно, она является центральной в отношениях разума и тела.

Важный вопрос заключается в том, выступали ли стоики за чистый, «плюралистический» панпсихизм или, вернее, за единственную мировую душу, которая дифференцировалась в бесчисленные части. Последняя точка зрения может быть классифицирована как версия пантеизма или даже панентеизма. Но это также может быть истолковано как амонистический панпсихизм, слабая версия теории. Несмотря на это, полное чтение фрагментов стоиков и анализ комментариев довольно убедительно приводят к прежней точке зрения. Лонг (1974: 154) ясно дает свою интерпретацию: «Ошибочно описывать стоиков как “материалистов”. Тела в системе стоиков являются соединениями “материи” и “разума” (Бога или логоса). Разум - это не что иное, как тело, необходимая его составляющая, “разум” в материи». Далее (171) Лонг добавляет: «В стоической натурфилософии ... разум и вещество - это две составляющие или атрибуты одной вещи, тела, и этот анализ применим как к людям, так и ко всему остальному».

Рассмотрим стоические фрагменты. Диоген Лаэртский сообщает нам о стоическом мировоззрении: «... разум проникает в каждую часть [космоса] так же, как душа проникает в нас. Но он проникает в некоторые вещи больше, чем в другие» (цитируется в Inwood and Gerson, стр. 133). Это интересный комментарий, так как он указывает на то, что разум существует в разной степени в зависимости от природы вещи, в которые он проникает. Что касается самих вещей, Цицерон ясно утверждает, что «части космоса... содержат силу чувственного восприятия и разума» (там же: 146) - утверждение, наводящее на мысль о плюралистическом панпсихизме. И Цицерон повторяет мнение, которое началось с Платона, о том, что звезды имеют отдельные души:

Теперь, когда мы увидели, что космос божественен, мы должны приписать такую же божественность звёздам... Они также совершенно правильно называются живыми, способными воспринимать и обладать разумом. [И кроме того], солнце тоже должно [считаться] живым. (там же: 148–149)

Что касается стоического обоснования этой точки зрения, Цицерон сообщает нам, что «упорядоченность и регулярность небесных тел является ярким свидетельством их силы чувственного восприятия и разума», поскольку «ничто не может двигаться рационально и с мерой, кроме как с помощью интеллекта» (там же). Другие источники подтверждают эти взгляды. Например, Сандбах (Sandbach, 1975: 130) приписывает Посидонию идею, что «жизненная сила» может быть обнаружена везде». Стоики использовали несколько дошедших до нас аргументов в поддержку панпсихизма. Психическая пневма обеспечивает связующую силу, которая действует как центр сознания (аргумент внутренних сил). Пневма существует во всех вещах, человеческих или иных (аргумент непрерывности). Это воплощение Активного принципа (аргумент первопринципов), и именно оно объясняет такие физические качества, как единство формы и упорядоченность движения (Замысел). Таким образом, в своих взглядах на мир стоики были панпсихистами, и они разработали теорию космоса, которая была полностью совместима с этим.

Стоицизм занимал доминирующее положение как в греческом, так и в римском обществе в течение почти 400 лет после смерти Хрисиппа в 206 г. до н.э. Поздний период римского стоицизма достиг своего пика благодаря работам Сенеки (1–65 гг. н.э.) и Эпиктета (55–135 гг. н.э.) и, можно сказать, достиг вершины с Марком Аврелием (121–180 гг. н.э.), который стал римским императором в 161 г. н.э. и таким образом мог претендовать на звание первого истинного философа-царя. К сожалению, это произошло как раз тогда, когда влияние стоицизма начало ослабевать, и поэтому более широкое видение общества стоиков оказалось в значительной степени нереализованным. Аврелий был последним императором, который правил в мирный период, известный как *Pax Romana*, и постепенный упадок Римской империи начался вскоре после его смерти. Стоицизм уступил возрождающемуся интересу к платонической и аристотелевской философии, особенно в форме неоплатонизма, и к подъему монотеистических религиозных мировоззрений.

2.6. Остатки панпсихизма в раннехристианскую эпоху

Дохристианская эра признавала присутствие духа и разума в природе. Христианское мировоззрение извлекло дух из природы и поместило в значительной степени, но с некоторыми неясностями, в монотеистическую фигуру Бога. Интересно рассмотреть концепцию духа в библейской традиции, особенно в том, что касается панпсихистских идей греческих философов.

Центральная концепция христианства - это Троица: Отец (Бог), Сын (Иисус) и Святой Дух. Как в оригинальном греческом языке Нового Завета, так и в оригинальном греческом переводе (с иврита) Ветхого Завета слово «Дух» сопоставляется с «пневмой». Практически каждое проявление «духа» или «Духа» является либо «пневмой», либо каким-то близким вариантом, например «*pneumatōs*» или «*pneumati*». Духовные объекты - это *pneumatika*; духовный человек - это *pneumatikos*. Это говорит о связи со стоической / аристотелевской философией, а также с панпсихизмом.

Если бы существовала такая связь, можно было бы ожидать не только появления самого слова, но и того, что его использование будет соответствовать принципам стоиков. Например, можно ожидать, что в космосе можно найти такие вещи, как: (1) «пневма» в отношении как воздуха, так и огня; (2) пневма как Бог; (3) пневма как творческая сила (напомним, *pur technikon*) в космосе; (4) пневма как разум; (5) пневма как живительная сила и (6) пневма как нечто вездесущее и как «наполняющее» или «проникающее» во все предметы.

На самом деле, в Библии есть ссылки на все эти стоические концепции. В частности, это характеристики самого Святого Духа.

(1) Есть отрывки, в которых используется многозначность термина «пневма», как ветра, дыхания и духа: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа.» (Иоанна 3: 8) «Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь.» (Иов 33: 4). Что касается огня, у нас есть следующее: «ибо Господь, Бог твой, есть огонь поядующий, Бог ревнитель» (Втор. 4:24), «Духа не угашайте.» (1 Фес. 5:19). Есть также случай с горящим

кустом, в котором Бог впервые говорит Моисею: «И явился ему Ангел Господень в пламени огня из среды тернового куста. И увидел он, что терновый куст горит огнем, но куст не сгорает.» (Исх. 3: 2) Ветер и огонь объединены в Пс.104: «Простер облако в покров им и огонь, чтобы светить им ночью».

(2) Наиболее явное отождествление Бога и духа содержится в Иоанна 4:24: «Бог есть дух (*pneuma o theos*), и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе (*pneumati*) и истине». Пневму также приравнивают к божеству в Деяния 5: 3–4 («ложь Духу Святому - это ложь Богу») и во 2 Кор. 3: 17–18 («Господь есть Дух»). Кроме того, можно обнаружить, что пневма обладает рядом богоподобных качеств и способностей; она вездесуща (Пс. 139: 7 и далее), самосуществует (Рим. 8: 2), причастна к Творению (Быт. 1: 2) и Воскресению (Рим. 8:11).

(3) Пневма как творческая сила находится в Быт. 1: 2; в первый момент творения мы читаем, что «Дух Божий носился над водою».

(4) Святой Дух обладает рядом качеств, связанных с разумом и интеллектом: «ибо Дух все проникает, и глубины Божии ... Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия». (1 Кор. 2: 10–11) Кроме того, он учит («Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Иоанна 14:26)) и ходатайствует в молитвах («Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святых по воле Божией.» (Рим. 8: 26–27)). Кроме того, Дух может контролировать человеческий разум («помышления духовные - жизнь и мир». Рим. 8: 6).

(5) Дух дает жизнь; еще раз обратите внимание на отрывок из Иова, приведенный выше: «Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь». И в Евангелии от Иоанна 3: 6 мы имеем: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух».

(6) Псалом 139 содержит отрывки, которые описывают вездесущность Духа: «Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо - Ты там; сойду ли в преисподнюю - и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, - и там рука Твоя поведет меня, и удержит меня десница Твоя.» (Пс. 139: 7–10). Существуют многочисленные упоминания о Духе, «живущем в» или «наполняющем» верующего: «... Дух Божий живет в вас» (Рим. 8: 9) «Дух Божий живет в вас» (1 Кор. 3:16) «...Дух Святой кто в вас...» (1 Кор. 6:19). Библия также говорит, что верующие будут «ходить в Духе» (Гал. 5:16).

Таким образом, кажется, есть хорошее оправдание для утверждения стоического влияния в Библии, по крайней мере, на образ Святого Духа. Поэтому не удивительно, что это влияние широко игнорируется христианскими богословами.

Кроме того, Библия признает существование в мире «других духов»: сатаны, ангелов и других существ, не говоря уже о многих различных человеческих душах. В начале 1 Иоанна 4 мы находим: «Возлюбленные! не всякому духу (*pneumati*) верьте, но испытывайте духов (*pneumata*), от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире». Духи, не выдержавшие испытания, естественно, являются духами «Антихриста», и они должны быть побеждены. Таким образом, Библия действительно передает мир многочисленных духов, даже если она выдвигает единого Бога. Но духи потусторонние, и они не связаны с физическими вещами, кроме, конечно, людей. Любая концепция индивидуального и независимого духа «в вещах», не говоря уже обо всех вещах, явно антихристианская. Как и ожидалось, богословы обычно отвергают все ссылки на панпсихизм как на варварский или языческий примитивизм.

И последнее замечание о связи со стоицизмом: в Библию переносится не только пневма. Есть также ссылки на логос, которые соответствуют идеям стоиков. Напомним, что «логос» означает разум. В греческом языке Нового Завета мы также находим слово «логос», и оно переводится как «Слово», как в «Слово Божье». В начале Иоанна 1 мы узнаем, что «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Это интересно, потому что оно напоминает о стоической концепции, согласно которой логос = Бог. Сандбах

(Sandbach, 1975: 72) недвусмысленно утверждает, что «Бог есть логос». Другие связи между Богом и логосом возникают в Иоанна 1:14, 2 Тим. 4: 2, 1 Иоанна 1: 1 и Откр. 19:13, так что это опять-таки кажется важной концепцией, перенесенной из стоической философии.

Раннехристианская теология смешалась с платонической, аристотелевской и стоической философией, порождая ряд новых взглядов на философию, наиболее заметным из которых был неоплатонизм. Основатель этой школы, Плотин, в третьем веке нашей эры объединил представления об идеальном Царстве Форм с монотеистической системой, в которой Единое было божественным и мистическим источником всего существования. Единое демонстрирует логос (разумное начало), поскольку оно создает и поддерживает мир природы.

Центральный текст Плотина, *Эннеады*, содержит ряд разрозненных и загадочных ссылок на панпсихистский космос. Наиболее значимой из них, как упоминалось ранее, является *Эннеады* VI, 7; здесь мы находим его загадочную дискуссию о жизни и душе как существующей во всем, как в физическом мире, так и в «высшем царстве» платоновских форм. Кроме того, он явно цитирует Платона как придерживающегося той же точки зрения (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод):

...каждое растение, как своего рода живая сущность, обладает некоторым разумным началом. А, если так, если этот разумный принцип, составляющий внутреннюю сущность растения, присутствует в нем здесь как особого рода жизнь, особого рода душа, особое начало единства всех органов растения и их функций... даже появление камней, вздымание и образование гор не могло бы иметь места на земле, если бы ей не был присущ некий одушевленный принцип, который и производит все это посредством скрытой от глаз внутренней работы... творческая природа земли представляет своего рода жизнь, не чуждую разума... творческим началом огня должен быть также принцип не материальный, а формообразующий... ноуменальный огонь, который служит первоисточником здешнего,

представляет собой некую огненную жизнь, и есть огонь несравненно более совершенный; будучи же более совершенным, чем земной, он обладает и более совершенной жизнью; итак, и само-огонь живет... То же самое следует сказать и об остальных двух стихиях – о воде и воздухе... Вот почему Платон говорит, что во всех этих вещах есть душа, то есть сила, способность производить чувственный огонь... [Уму] надлежит жить всяческой жизнью, обладать жизнью везде и повсюду так, чтобы в нем не оставалось ни одного не наделенного жизнью пункта, то ему необходимо и двигаться, или быть движимым ко всему, что должно существовать и жить.

Сам по себе факт, что «Платон говорит, что во всех этих вещах есть душа», может быть просто ссылкой на понятие мировой души. И все же из контекста здесь ясно, что Плотин видит все как живое индивидуально - Землю, огонь, воду, воздух и другие элементы. И он явно приписывает тот же взгляд Платону. Ссылка Плотина, таким образом, является еще одним подтверждением того, что сам Платон принял тонкую форму панпсихизма, факт, который, очевидно, оказал некоторое влияние на неоплатоническое мировоззрение.

Акцент Плотина на элементах и других аспектах природы делает его ранним природным мистиком, хотя и слабо связанным с христианством. Более значимая связь между христианством и природной мистикой обнаруживается в трудах святого Франциска Ассизского (1181–1226). Франциск видел присутствие Бога во всех частях природы, и, таким образом, он рассматривал все вещи как существ, вдохновленных духом. Он известен своей любовью к животным, но он также высоко ценил насекомых, растения и даже камни. Один из его первых учеников, Фома Челанский, писал о Франциске:

Когда он находил много цветов, растущих вместе... он говорил с ними и ободрял их, как будто они могли понять, как восхвалять Господа. То же самое было с полями кукурузы и виноградников, камнями на земле и в лесу, всеми прекрасными лугами, звенящими ручьями, растущими садами, землей, огнем, воздухом и ветром ... Он имел обыкновение называть все сотворенное своими братьями и сестрами. (цитируется в Armstrong 1973: 9)

Армстронг (Armstrong, 1973) далее ссылается на рассказы святого Бонавентуры в *Зеркале совершенства* как на свидетельство того, что Франциск «был захвачен экстатическим созерцанием неодушевленных, а также одушевленных вещей Божьего творения» и «таким образом [рассматривал] даже неодушевленные вещи как, во всех смыслах и целях, детей Божьих» (там же: 10). Уайт (1967: 1207) отмечает, что «взгляд [Франциска] на природу и человека основывался на уникальном панпсихизме всего живого и неодушевленного». Наконец, знаменитая *Песнь Солнца* Франциска (также известная как *Песнь о созданиях*) - короткая, но страстная ода Солнцу, Луне, Ветру, Воздуху, Воде и Огню, в которой каждый из них рассматривается как одушевленный «Брат» или «Сестра», а планета называется «Мать-Земля».

Франциск не был прилежным монахом, и поэтому маловероятно, что он читал что-либо о Плотине, не говоря уже об Эмпедокле (который также считал элементы одушевленными). Насколько нам известно, он пришел к этому благоговению перед природой через какое-то мистическое или божественное вдохновение. И все же этот панпсихистский взгляд граничил с еретическим пантеизмом. Христианские богословы на протяжении всей истории испытывали трудности с объяснением того, как убеждения Франциска были совместимы с традиционной доктриной.

Франциск был, по-видимому, первым религиозным деятелем, который проповедовал веру в христианского Бога в виде формы панпсихизма. Это сильно предвосхитило работу Кампанеллы, который схожим образом аргументировал свои панпсихистские убеждения (см. Главу 3). Но Франциск не придерживался систематической философии духа в природе, поэтому правильнее было бы приписать такой «теологический аргумент» панпсихизма Кампанелле.

К XIII веку христианское богословие начало доминировать над западными философскими взглядами. Несмотря на убеждения Франциска, панпсихистские или пантеистические идеи были в значительной степени вытеснены из мейнстрима. Если этот вопрос вообще рассматривался, то он был бы довольно резко отклонен.

Фома Аквинский, современник Франциска, является тому примером. Его объемная *Сумма теологии* (ок. 1260) содержит лишь одно краткое обсуждение вопроса «Принадлежит ли достоинство жизни всем природным вещам?» (Вопрос 18, часть Ia). Подводя итоги противоположной позиции гилозоистов, Аквинский (цитируя, соответственно, Аристотеля) представляет три различных аргумента (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод):

Возражение 1. Кажется, что достоинство жизни принадлежит всем природным вещам. Ведь сказал же Философ, что «движение – это некая жизнь, присущая всем образовавшимся естественно вещам». Но все природные вещи причастны к движению. Следовательно, все природные вещи причастны и к жизни.

Возражение 2. Далее, говорят, что растения живы, ибо содержат в себе начало движения роста и гниения. Но пространственное движение, как показал Философ, по природе первое и более совершенное, нежели движение роста и гниения. И так как все природные тела содержат в себе некоторое начало пространственного движения, то похоже на то, что все природные тела наделены жизнью.

Возражение 3. Далее, среди природных тел наименее совершенными являются элементы [стихий]. Однако им приписывается жизнь: ведь говорим же мы о «водах живых». Поэтому тем более [надлежит думать, что и] все прочие природные тела наделены жизнью.

«С другой стороны», Аквинский затем цитирует Псевдо-Дионисия, который говорит, что «жизнь растений представляет собой самый далекий отголосок жизни», интерпретируя это как означающее, что ничто ниже растений не является живым. Аквинский завершает свое обсуждение, определяя жизнь так же, как Платон определил душу: как самопорождающее движение. Животные и растения обладают этой силой и поэтому живы. Неодушевленные природные тела, такие как текущие воды и движущиеся звезды, имеют только «видимость самодвижения». Они фактически движимы чем-то другим («причиной, которая их производит»), а не «от самих себя». Поэтому мы называем неодушевленные движущиеся объекты «живыми» только «в качестве метафоры» или «по аналогии». Это явно приближается к

современному определению жизни. И Аквинский придерживается христианского взгляда на душу, тому, что есть только у людей. Кроме того, Бог - это не мировая душа, а сверхъестественное божество. Так что Аквинский не видит причин для принятия какой-либо точки зрения, близкой к панпсихизму. Таким образом, это стандартная христианская позиция, практически неизменная в течение почти 800 лет.

3. События в эпоху Возрождения (Европа в XVI и XVII веках)

3.1. Переход к эпохе Возрождения

Примерно с III века нашей эры христианский монотеизм неуклонно рос во власти и влиянии. Стоические и другие дохристианские влияния в Библии были постепенно похоронены под растущим ортодоксальным богословием. Основанное на вере христианское мировоззрение сначала конкурировало, а затем превзошло древнее греческое мировоззрение, основанное на разуме и логике. Монотеизм находился в прямом конфликте с панпсихизмом, и, таким образом, он эффективно подавлял любые достижения панпсихистской философии. Христианское мировоззрение, наряду с аспектами аристотелевской натурфилософии, доминировало в западной интеллектуальной мысли около 1300 лет.

Новое мировоззрение возникло во времена эпохи Возрождения. Религиозное мировоззрение достигло своего пика влияния, и его положение как ведущего социального влияния начало уменьшаться. Новое мировоззрение было системой, основанной не на божественных писаниях, а на эмпирических наблюдениях за природой и на рационалистическом самоанализе вглубь сущности реальности. Оно снова увидело мир регулярным, рациональным и познаваемым. Оно применяло новые методы в математике к природным явлениям и предполагало новый вид порядка во вселенной. Регулярность и предсказуемость привели к новому явлению: стремление человечества контролировать и манипулировать окружающими его вещами. Это новое видение космоса стало известно как механистическое мировоззрение. Его центральной метафорой было представление о космосе как о *часовом механизме, машине* - последовательной, предсказуемой и понятной, даже если она была создана высшим Творцом, природа которого была совершенно иного рода.

На протяжении всего становления и прихода к власти механистического мировоззрения существовал постоянный противоток мысли, которая была не механистической. Эта линия мышления рассматривала вселенную как одушевленную, обладающую разумом, чувствительностью и осознанностью. Ее исследовали, развивали и продвигали некоторые из величайших мыслителей того времени. Эмпирическая наука не сделала ничего, чтобы отговорить философов-панпсихистов от этой точки зрения, и фактически чаще поддерживала ее. Даже некоторые из основателей механистической философии, те мыслители, которых мы больше всего связываем с продвижением этого нового мировоззрения, питали сомнения в том, что материя по своей сути считается мертвой, инертной и бесчувственной.

В XVI и XVII веках несколько крупных философов выступали за панпсихизм или очень симпатизировали ему. К ним относятся: Парацельс, Кардано, Телезио, Патрици, Бруно, Кампанелла, Генри Мор, Маргарет Кавендиш, Спиноза и Лейбниц. В ту эпоху, когда господствующее мировоззрение переходило от христианства к механицизму, панпсихизм не находил сочувствия ни в одной из этих сфер. Для ведущих теологов это была ересь, а для основателей механицизма она была в значительной степени (хотя и не полностью) неуместна. Отстаивание взглядов, которые были принципиально противоположны механицизму и (особенно) христианству, было опасным; это могло означать что угодно от запятнанной репутации до краха карьеры, тюремного заключения или смерти. Таким образом, панпсихистская позиция должна была быть хорошо продумана и глубоко обоснована.

Ренессанс был одновременно и возрождением, и пробуждением философии. Религиозное мировоззрение начало играть роль доминирующей интерпретации вселенной, и появлялось новое видение природы и человечества. Хотя религия по-прежнему была важна в личных, культурных и государственных делах, она все больше и больше оказывалась неспособной объяснить события природного мира. Фичино (Ficino) сохранил Бога в своей иерархической системе, но в центр он поместил душу и описал ее как излучающую во все аспекты реальности. Точно так же другие центральные

мыслители, особенно в XVI веке, отрицали не Бога, а скорее религию как единственного носителя истины.

Алхимики XIV и XV веков достигли значительного прогресса в раскрытии возможностей и способностей материальных субстанций. Не отрицая Бога, они полагались прежде всего на новые эмпирические процедуры, которые продемонстрировали мощь и энергию, присущие самой элементарной материи. Особо следует отметить работу Парацельса (1493–1541). В равной степени алхимик, врач и философ, чей взгляд на аналогию макрокосма / микрокосма приписывал все свойства одного другому. Таким образом, человечество, обладающее жизнью и разумом, должно было рассматриваться как отраженное в более широком природном мире. Парацельс, по-видимому, придерживался формы параллелизма духовной материи, в которой все вещи обладали «жизненным духом», связанным с элементарным воздухом. Он написал:

Никто не может отрицать, что воздух дает жизнь всем материальным вещам и субстанциям... Жизнь вещей - это не что иное, как духовная сущность, вещь невидимая и неосязаемая, дух и вещь духовная. В этом отношении нет ничего материального, но есть скрытые внутри себя дух и жизнь. (Парацельс 1894: 135)

Панпсихистский/гилозоистский взгляд Парацельса объяснял различия в духе соответствующими изменениями в физической природе. По его словам, «очевидно, что существуют разные виды духов, так же как существуют разные виды тел» (там же). Эти разные духи объясняли различную «жизнь» материальных субстанций. Парацельс подробно описывает жизнь различных вещей, в том числе солей, драгоценных камней, металлов, минералов, корней, «ароматических веществ», «сладостей», смол, фруктов и трав, дерева, костей и воды (там же: 136-137). Этот вид духовного эмпиризма заложил основу для новой философии итальянского Возрождения. Эту «новую философию» Италии обычно называют ренессансным натурализмом. Первые пять философов-панпсихистов этой эпохи - Кардано, Телезио, Патрици, Бруно и Кампанелла - были итальянцами. Все они родились в XVI веке и были одними из ведущих интеллектуальных деятелей своего времени. Все пренебрегали

общепринятым богословием, все выступали против господства аристотелизма и схоластики и все обращались к природе за пониманием реальности.

3.2. Четыре итальянских натуралиста: Кардано, Телезио, Патрици и Бруно

Джироламо Кардано (1501–1576) был первым итальянским натуралистом, выдвинувшим однозначно панпсихистскую философию. Родившийся в Милане, он был известным математиком и врачом, плодовитым писателем, изобретателем и учеником древней философии. Стоицизм повлиял как на его метафизические, так и на этические убеждения. Он изучал Платона и Аристотеля. В конечном итоге он встал на сторону платоников, отвергнув аристотелевскую картину вселенной.

Концепция панпсихизма Кардано изложена в *De natura (О природе)* и *De subtilitate (О тонкости сущностей)*, в которых он описывает свою теорию души (анима) и ее центральную роль в поддержании единства всех тел. Душа - это одно из пяти универсальных качеств: «... существует... пять основных принципов естественных вещей: материя (*hyle*), форма, анима, место и движение» (1550/1934: 116). Но ясно, что анима играет центральную роль: «[Тела] порождаются из материи и формы и управляются анима, которая у высших типов существ является разумом, отделенным от тела; в связи с [живыми] телами ... это принцип жизни». (117) Здесь мы видим аристотелевское влияние как в акценте на форме, так и в различии между разумом и душой; у всех вещей есть душа, но только у высших форм (то есть людей) есть разум. Кардано также апеллирует к аргументу внутренних сил. Вслед за древними греками он ссылается на свойство движения, причиной которого является душа: «... повсюду должна существовать определенная анима... потому что источник движения, кажется, существует в каждом теле» (87).

Другие греческие влияния Кардано также проявляются в его трудах. Во-первых, его теория «активного» (тепло) и «пассивного» (первичная материя в *De natura* и «влажность» в *De subtilitate*), которая сильно напоминает стоицизм. Стоическое влияние также можно найти в ссылке Кардано на

пневму, «жизненный дух», который циркулирует в животном теле и дает ему жизнь. Концепция Эмпедокла о любви и борьбе как двух фундаментальных силах во вселенной отражена в «сочувствии» и «антипатии» Кардано. Согласно Фирцу (1983: XVII), «основным принципом, лежащим в основе [скрытых] отношений, является симпатия и антипатия ко всем вещам, которые участвуют в обыденной жизни». Кардано немного отходит от Эмпедокла, Аристотеля и стоиков, выступая против определения огня как элемента. Для него огонь - это тепло, активный принцип, который действует на пассивный (материю и влагу), чтобы произвести форму. Это общий онтологический принцип, и поэтому для Кардано «все постоянные тела, включая камни, всегда слегка влажные и теплые и неизбежно одушевленные» (там же: 66).

Кардано предполагал, что душа связана с материей, но отделена от нее или отличается от нее. «Кроме того, - писал он, - анима, материя и форма обязательно имеют тело, и все же анима не является частью тела» (1550/1934: 117). Душа (подобно материи и форме) связана с материальными объектами, но сама по себе не материальна. Это указывает на форму панпсихистского дуализма.

Кардано, похоже, не оставил большого философского наследия. Его вклад признается сегодня, но философы эпохи Возрождения, по-видимому, не находились под влиянием его идей, поскольку мы видим достаточно мало цитирований его работ. Такого не было в случае с Бернардино Телезио (1509–1588). Родившийся через восемь лет после Кардано, Телезио оставил неизгладимый след в западной философии, прежде всего через Бруно, Кампанеллу, Бэкона и Гоббса. Хеффдинг (Hoeffding, 1908: 92) назвал работу Телезио «величайшей задачей, предпринятой мыслью в XVI веке». Он выступил против господства Аристотеля и схоластики. Чтобы сформировать свою философию, Телезио полагался на идеи природы даже больше, чем Кардано. Опыт стал важнейшим аспектом исследования и краеугольным камнем всех истинных знаний.

Телезио не был плодовитым писателем. Он выпустил только одну полную книгу, *De rerum natura* (*О природе вещей*). Первое издание,

опубликованное в 1565 г. под несколько иным названием, было пересмотрено в 1570 г., а затем расширено для третьего и последнего выпуска в 1586 г. В этой работе Телезио подверг критике акцент Аристотеля на материи и форме и заменил его концепцией материи и силы Эмпедокла (и современников). Как и Эмпедокл, Телезио видел две фундаментальные и противоположные силы во вселенной: тепло (принцип расширения и движения) и холод (принцип сжатия). Эти силы действуют и формируют «третий принцип», пассивную материю, которая связана с землей. Таким образом, для Телезио все вещи состоят из активной составляющей энергии (в принципе тепла/холода) и составляющей массы (в пассивном веществе земли). Как он довольно поэтически говорит в *De rerum natura*: «все вещи сделаны солнцем из земли; и что в состав всех вещей земля и солнце входят соответственно, как мать и отец» (1586/1967: 309).

Помимо действия в качестве материальных сил, тепло и холод обладали примечательным качеством восприятия. Они обязательно стремились к самосохранению, особенно при контакте друг с другом. Тепло, поскольку оно имеет тенденцию оставаться горячим, должно как-то ощущать и знать холод, и отталкивать его. Аналогично с холодом. Тепло и холод должны обладать способностью *чувствовать*, воспринимать, иначе они просто не могли бы существовать. «Совершенно очевидно, что природа подвижна личными интересами» (там же: 304). Самосохранение требует ощущения.

Все материальные объекты воплощают действующие начала тепла и холода. Поэтому все вещи должны содержать в себе силу восприятия. Это основа панпсихизма Телезио. Точнее, мы называем его позицию *пансенсизмом* - взглядом на то, что все способно к ощущениям.

Телезио использовал два существующих аргумента в поддержку его идеи пансенсизма. Первым был аргумент, который возник из идей Эмпедокла, аргумент первых принципов. Способность чувствовать является для Телезио фундаментальным качеством универсальных принципов тепла и холода; пансенсизм является частью самого его определения мира. Во-вторых, он применил аргумент Эпикура о не-эмерджентности. Хеффдинг (Hoeffding 1908: 97) резюмировал эту позицию как «ничто не может дать того, чем оно не обладает». Телезио утверждал, что немислимо, чтобы разум возник из

материи, если он уже не существовал в ней в некоторой степени. Хоффдинг пишет: «[Телезио утверждает] невозможность объяснить происхождение сознания из материи, если только мы не предположим, что материя изначально наделена сознанием» (там же). Эмерджентность невозможна, и разум (или душа) неизбежно присутствует в самой структуре космоса - отсюда и связь с аргументом первых принципов.

Телезио, как и Кардано, находился под сильным влиянием стоицизма. Его различие между активным (тепло и холод) и пассивным (материя) является одним из примеров этого влияния. Более важной была его концепция души, которая имеет много общего со стоической пневмой. Обе сущности были восприняты как телесные, каждая существовала как субстанция «чрезвычайной разреженности и тонкости» (Telesio 1586/1967: 305). Душа, подобно пневме, пронизывала все сущее. И подобно пневме, она является воплощением активных начал. Есть одно важное отличие: душа «обладает, помимо ощущения, способностью памяти или удержания» (Kristeller 1964: 100). Это важно, потому что это первый случай памяти, играющий роль в метафизической системе; это может быть прочитано как предвосхищение философии Бергсона. Неясно, как Телезио намеревался преподнести концепцию памяти - как «постоянную запись прошлого опыта» (менее требовательная форма памяти) или как «способность вспоминать» (более требовательная форма). Но тот факт, что он первым осознал значение памяти, заслуживает внимания.

Франческо Патрици (Francesco Patrizi, 1529–1597), как и другие итальянские натуралисты, исповедовал глубокую неприязнь к аристотелевской философии и стремился поставить платонизм как минимум на тот же уровень. В 1578 г., в знак признания его усилий, он был назначен на первую в мире кафедру философии Платона в Ферраре. Патрици, также гуманист и поэт, обменивался философскими письмами с Телезио. Его лирический взгляд на мир отражен в его наиболее важной философской работе *Новая философия Вселенной*, в которой он ввел термин «панпсихизм» (в архаичной форме) в словарь западной философии.

Nova philosophia - это обширный метафизический трактат, в котором изложены теории света, души и первых принципов космоса Патрици. Он состоит из четырех разделов: «Панаугия» («Все-Свет»), «Панархия» («Все-Принципы»), «Пампсихия» («Все-Души») и «Панкосмия» («Все-Космос»).

«Пампсихия» здесь представляет первостепенный интерес, так как фокусируется на интерпретации Патрици мировой души Платона и его особых проявлений в мире природы. В космологической иерархии Патрици есть девять уровней или степеней бытия, с душой (анима), находящейся на среднем и центральном уровне, так же как это было для Кардано. Все девять уровней бытия фундаментально связаны в том, что Брикман (Brickman, 1941: 34) назвал глубоко совместным процессом:

Эти девять уровней связаны процессом «общения друг с другом» - participatio. Это «участие» Патрици описывает как «взаимоосвещение», посредством которого существа освещаются, возникают и становятся известными... Каждый уровень принимает участие в каждом из уровней выше... и также участвует в каждом уровне ниже в соответствии с возможностями последнего. Каждый уровень... [сразу] является "участником" (particeps) и "участвующим" (participatus).

Здесь Патрици повторяет мотив соучастия, найденный в неоплатонизме, особенно в работах Прокла и Псевдо-Дионисия. Такая терминология основана на использовании Платоном «соучастия» в качестве средства взаимодействия феноменального мира с формами.

Душа, находящаяся в центре этой иерархии соучастия, играла главную роль в посредничестве между духовным (четыре старших ступени) и земным (четыре низших ступени) реальностями. Ясно, что душа в форме мировой души пронизывает все уровни бытия. Вопрос, как и прежде, заключается в том, обладают ли отдельные объекты мира душами в себе (истинный панпсихизм) или они являются просто продолжением единой мировой души. Патрици явно придерживался первой точки зрения. Он видел душу как многогранную сущность, представленную как отдельная личность и как единое целое во всеобъемлющей мировой душе. Кристеллер (Kristeller, 1964: 122) пишет, что

«Патрици не рассматривает отдельные души как [простые] части мировой души, но скорее полагает, что их отношение к своим телам аналогично отношению мировой души к вселенной как целому». По словам Брикмана (1941: 41), душа – это «[единство и множественность], причем многое содержится в одном».

Патрици был первым, кто непосредственно критиковал логику Аристотеля в отношении панпсихизма, и этой позиции позднее будут придерживаться и Бруно, и Гилберт. (Все трое сфокусировали свою критику на определении психики Аристотеля; похоже, они не знали о его более широкой теории о пневме.) Как уже отмечалось, Аристотель полагал, что звезды и небесные тела одушевлены, но он не наделял психикой ничего в земном царстве кроме растений и животных. Патрици видел в этом логическую непоследовательность. С одной стороны, перипатетики определяли душу как движущую силу живого органического тела. С другой стороны, сам Аристотель утверждал, что звезды были одушевлены, хотя они не были органическими (т.е. не имели органов). Один из двух должен ошибаться. Принимая неявное определение Аристотеля, Патрици утверждает, что «быть органическим» не является обязательным условием наличия души, поэтому вполне возможно, что космос в целом, а также основные элементы материи, которые его составляют, также имеют души.

Затем Патрици проводит серию коротких рассуждений в поддержку своего панпсихизма: (1) Откуда мы знаем, что элементы не имеют каких-либо органов? Если органы у них имеются, то это еще один аргумент в пользу их душ («Замысел»). (2) Космос, несомненно, является самой совершенной вещью из всех, и любая совершенная вещь должна иметь душу, иначе она будет не столь совершенной; поэтому существует душа мира («Замысел»). (3) Элементы дают жизнь и душу всем существам, которые имеют ее, и ничто не может быть в результате, чего нет в причине; следовательно, элементы должны иметь души («Не-эмерджентность»). (4) Все части мира переживают рождение, изменение и разрушение, но они все еще каким-то образом держатся вместе и сохраняются; это не может произойти без души (аргумент первых принципов).

Идеи Патрици, как и Кардано, были расширены более поздними философами, и развитие его онтологии соучастия подготовило почву достижениям, достигнутым Бруно и Кампанеллой.

Помимо Телезио, другим великим философом Южной Италии был Джордано Бруно (1548–1600). Философия Бруно коренится в его космологии. Стандартная картина космоса в XVI веке была по существу той же самой, которую Аристотель сформулировал почти 2000 лет назад, и такой же, как у Птолемея. Вселенная была конечным пространством с Землей в центре, а звезды и другие небесные тела вращались вокруг нас на небесных сферах. На протяжении веков некоторые мыслители утверждали, что вселенная на самом деле может быть бесконечной. Еще в 300 г. до н.э. Эпикур рассуждал о том, что вселенная должна быть безграничной: «Совокупность вещей безгранична... и не имеет предела, она должна быть бесконечной и без границ» (Письмо Геродоту, 41–42). В I в. до н.э. Лукреций, продолжая эту традицию, писал следующее:

Все сущее, куда бы ни вели его пути, безгранично... Не может быть конца чему-либо без чего-то за его пределами, что обозначило бы этот конец ... И не имеет значения, в каком месте находится: какую бы позицию ни занимал человек он находит Всё бесконечным во всех направлениях. (1977: 23; книга I, 957–967)

Ближе ко времени Бруно философ-неоплатоник Николай Кузанский (1401–1464) также обсуждал возможность и значение бесконечного космоса. Затем появилась книга Коперника *De revolutionibus*, опубликованная после его смерти в 1543 г., в которой он поместил Солнце в центр космоса, а Землю на орбиту вокруг него. За это Коперник по праву знаменит. Но он по-прежнему утверждал, что вселенная была конечна, и что небесные сферы вращались вокруг солнечной системы; в этом смысле он был менее революционен, чем принято считать.

Бруно собрал воедино идеи Эпикура, Кузанского и Коперника и получил поразительно современную картину космоса. Его вселенная была

бесконечным пространством, состоящим из бесконечного множества солнечных систем, подобных нашей. Он был одним из первых, кто использовал современную терминологию, оставляя слово «мир» за планетой Земля (и другими планетами), и использовал «вселенную» для обозначения всего бесконечного космоса (то, что предыдущие философы называли «миром»). Бруно не видел ни Землю, ни Солнце в качестве центра вселенной; подобно Лукрецию, он осознал, что в бесконечном космосе каждое место будет выглядеть как центр: «... Земля не больше, чем любой другой мир, находится в центре... Земля не находится в центре вселенной; она занимает центральное место только в нашем собственном окружающем пространстве» (1584b; цитируется в Singer 1950: 58). Таким образом, Бруно «уже предугадывает современные представления о физической вселенной» (Wright 1947: 31).

Из этой космологии Бруно извлек философские и метафизические выводы. Он понял, что в космосе есть аспект относительности. Если вселенная была, в некотором смысле, одинаковой повсюду, то одни и те же правила должны применяться везде. Хеффдинг (Hoeffding, 1908: 124–126) утверждал, что в космологии Бруно «каждое определение места должно быть относительным... Из относительности [места и] движения следует относительность времени... Также понятия тяжести и легкости не имеют... абсолютного значения... Природа везде одинакова... и везде действует одна и та же сила".

Панпсихизм Бруно следовал непосредственно из его метафизики, и, следовательно, он принял аргумент первых принципов. Природа имеет два внутренних составляющих принципа: форму и материю. Он берет эту традиционную аристотелевскую концепцию и интерпретирует ее в платонической / плотинской манере. В частности, форма должна рассматриваться как созданная душой, то есть мировой душой: «Бруно утверждает, что... каждая форма создается душой. Ибо все вещи оживляются мировой душой, а вся материя всюду пронизана душой и духом» (Kristeller 1964: 133).

Панпсихизм Бруно развивается в основном в *De la causa, principio, et uno* (Причина, Принцип и Единство) и в *De l'infinito universo et mundi* (О

Бесконечной Вселенной и мирах). Оба трактата были опубликованы в 1584 г., сразу после печально известного визита Бруно в Оксфорд. Оба были написаны в форме диалога, в стиле Платона.

Именно в *De la causa* Бруно выражает свою точку зрения наиболее ясно. Во втором диалоге герои разрабатывают оживленную природу космоса. Бруно пишет, что «нет философа, обладающего хоть какой-то репутацией... который не считал бы, что мир [здесь, вселенная] и его сферы каким-то образом оживлены» (1584а/1998: 42) - возможно, это преувеличение, но Бруно признает, что панпсихизм глубоко укоренен в западной философии. Затем он подчеркивает центральный аспект древнего и средневекового панпсихизма: одушевлена не только мировая душа; все вещи индивидуально тоже одушевлены. Эта точка зрения повторяется в другой из его работ, *De magia*:

Очевидно, что каждая душа и дух имеют определенную связь с духом вселенной... Сила каждой души сама каким-то образом присутствует во вселенной [и] чрезвычайно сильно связана и соединена с нею. (De magia, цитируется в Singer 1950: 90–91)

Души отдельных вещей одновременно различны, но связаны с универсальной душой. В *De la causa* Бруно утверждает, что «не только форма вселенной, но и все формы природных вещей являются душами» (1584а / 1998: 42). Таким образом, он обобщает точку зрения Аристотеля - душа является формой живых тел - на все физические тела. Интересно, что он признает нетрадиционность этой точки зрения. Персонаж Диксоно (Dicsono) говорит: «Здравый смысл подсказывает нам, что не все живо... Кто с тобой согласится?» Теофило (Teofilo), выступая от имени Бруно, отвечает: «Но кто бы мог это обоснованно опровергнуть?» Следуя критике Патрици, Бруно предлагает «доказательство», которое фокусируется на мировой душе и частях вселенной, которыми она обладает. Как уже говорилось, Аристотель приписывал душу звездам и небесным телам. Бруно, как и Патрици, считал крайне непоследовательным утверждать, что у некоторых частей космоса есть привилегия иметь душу, а других - нет. Таким образом, в соответствии со своим правилом о том, что одни и те же законы применяются во всей вселенной, он логически заключил, что все вещи, все «части» должны быть одушевлены: «... нет ничего, что не обладало бы душой и что не имело бы

жизненного принципа» (там же: 43). Скептик Полиннио (Polinnio) возражает: «Тогда и у мертвого тела есть душа? Итак, мои туфли, мои тапочки, мои ботинки... предположительно одушевленные?» Теофило (Бруно) разъясняет свою позицию, объясняя, что такие «мертвые» вещи не обязательно должны считаться одушевленными сами по себе, а скорее как содержащие элементы, которые либо сами одушевлены, либо имеют врожденную силу одушевления:

Итак, я говорю, что стол не одушевлен как стол, и одежда не одушевлена как одежда... но что, как естественные вещи и соединения, они имеют в себе материю и форму [т.е. душу]. Все вещи, какими бы малыми и ничтожными они ни были, содержат в себе часть этой духовной субстанции... Ибо во всех вещах есть дух, и нет ни малейшего тельца, которое не содержит в себе части, способной оживить его. (там же: 44)

Это различие предвосхищает взгляды как Лейбница, так и философов процессизма XX века (Уайтхед, Хартсхорн, Гриффин и др.), которые также отказывают разуму в неодушевленных материальных объектах, но наделяют им атомы, молекулы, клетки и других “истинных индивидуумов”.

Образ мыслей Бруно намекает на аргумент внутренних сил Платона и досократиков. Материя либо непосредственно одушевлена, либо обладает способностью одушевлять. Мы получаем еще одно указание на это, когда Бруно говорит о «духе, душе, жизни, которая пронизывает все, находится во всем и движет всей материей» (там же). Как и у греков, душа обладает силой не только одушевления, но и движения. Эта сила видна в движении Земли, звезд и других миров, которые имеют души и движимы ими. Подчеркивая свое утверждение о том, что Земля одушевлена, Бруно даже делает краткую ссылку на версию аргумента непрерывности, когда он сравнивает структуру Земли со структурой человека: «... очевидно, что воды существуют в недрах Земли, как и внутри нас существуют соки и кровь» (1584b / 1950: 315).

Здесь важны два других аспекта мысли Бруно. Первое - это его концепция монады. Бруно явно был атомистом, и он полагал, что существуют какие-то маленькие и в конечном счете простые элементы материи; он называл их по-разному: атомы, минимумы или монады. К сожалению, Бруно не был

полностью ясен или последователен в своих определениях этих монад; отсюда мы видим расхождения со стороны современных комментаторов. Иногда монады являются материальными объектами («субстанцией для построения всех тел является минимальное тело или атом» - *De minimo*, цитируется в Singer 1950: 74). В других случаях они являются чем-то более эфемерным и загадочным; Сингер описывает их как «философскую, а не материальную концепцию» и говорит, что они «обладают некоторыми качествами целого» (там же, 72). Хеффдинг (Hoeffding, 1908: 138) утверждал, что монады «также являются активной силой, душой и волей». Монада является не только конечным мельчайшим элементом; в более общем смысле это *единство* и может в равной степени применяться к крупным объектам. Хеффдинг уточнил: «... Солнце со всей своей планетарной системой является минимумом по отношению ко вселенной. Действительно, даже вся вселенная называется монадой ... Мировая душа, даже сам Бог, называется монадой» (138–139).

Бруно иногда приписывают создание концепции монады, но философское использование этого термина восходит, по крайней мере, к Платону. Слово "монада" происходит от греческого «*monas*» (единство). Ксенократ сделал монаду (наряду с диадой) первым принципом метафизики. Что еще более важно, он отождествлял монаду с самосозерцающим интеллектом или ноусом (*nous*).

Другой важной темой является теория материи Бруно. Он видел материю как одну субстанцию, обладающую двумя модусами: *potenza* (сила) и *soggetto* (субъективность). Силовой аспект материи проявляется в ее способности действовать, то есть существовать или быть. «Бытие» - это сила, а сила - это материальный аспект материи, четкая связь с понятием энергии. Другой модус Бруно, субъективность, можно рассматривать как проявление души в материи. Эта субъективность определяет внутреннюю природу вещи и уникальным образом отличает ее от всех других вещей. Короче говоря, *potenza* и *soggetto* представляют физические и ментальные состояния материи соответственно. Такая двухаспектная онтология снова является формой дуалистического панпсихизма и предвосхищает последующие разработки Кампанеллы и Спинозы.

Бруно оказал существенное влияние на последующих философов. Лейбниц является явным преемником, особенно с его концепцией монад, которые так близко напоминали работы Бруно. Спиноза, Гете, Гердер и Шеллинг были под влиянием идей Бруно. Даже его понимание воли как аспекта монады (см. Hoeffding) предвосхитило важные достижения Кампанеллы, Лейбница, Шопенгауэра, Гартмана и Ницше.

3.3. Гильберт и душа магнита

Натурализм в эпоху Возрождения был не единственным развитием философии панпсихизма в Европе XVI века. Также значимым был *De magnete* («О магните») англичанина Уильяма Гилберта (1540–1603). Первая современная научная работа *De magnete* - это детальное и техническое исследование магнитов и их свойств. В нем Гилберт стремился обобщить и уточнить все предыдущие знания о магнитах, начиная со времен Фалеса. Он представил концепцию магнитных полюсов и показал, как они совпадают с магнитными полюсами Земли. Галилей, впечатленный работой Гилберта, посчитал ее «великой до такой степени, что ей можно позавидовать».

Большая часть экспериментов Гилберта была проведена на сферическом магните, который он назвал *Terella* (маленькая Земля). Гилберт продемонстрировал, что эта маленькая Земля дублировала свойства реальной Земли, и он правильно утверждал, что магнит получил свою силу от Земли. (Естественное поле Земли намагничивает определенные железные руды в земной коре).

С точки зрения панпсихиста, самая поразительная вещь в *De magnete* - фалесовская приписка Гилбертом души и других психических качеств магнитам. Говоря о силе притяжения, он ссылается на «дружбу железа и магнита» (1600/1958: 50). Отмечая, что магнит может намагничивать нейтральный кусок железа (фактически, неограниченное количество кусков) простым контактом, Гилберт называет это пробуждением: «... дремлющая сила одного пробуждается другим без каких-либо усилий» (62). Гилберт видит силу магнита как доказательство «разума» в камне, так же, как греки видели

разум руководящим движением планет и звезд. Обладая разумом, магнит является чем-то похожим на человека:

... если среди [материальных] тел человек видит [что-либо], что движется и дышит, имеет чувства, управляется и побуждается разумом, разве он, зная и видя это, не скажет, что здесь есть человек или нечто более похожее на человека, чем камень или стебель? (66)

Ближе к концу *De magnete*, Гилберт ясно дает понять, что «магнитная сила одушевлена или подражает душе; во многих отношениях она превосходит человеческую душу» (308). Он характеризует магнитную силу как единственное ясное научное доказательство того, что все объекты, особенно планеты и звезды, имеют души и разум: «...мы считаем, что весь мир [вселенная] одушевлен, и все планеты, все звезды, и эта славная Земля тоже» (309). Подобно Бруно и Патрици, он подверг критике логическую непоследовательность Аристотеля. Для Гилберта аристотелевская космология была «чудовищным творением, в котором все [небесные] тела совершенны, энергичны, одушевлены, в то время как одна только земля, малозаметная малая доля, несовершенна, мертва, не одушевлена и подвержена разложению» (там же).

Гилберт не дает чего-то большего в философской аргументации своих взглядов, очевидно полагая, что удивительные силы магнитов и магнитная сила были достаточным доказательством. Он кратко рассказывает о некоторых стандартных аргументах. Он ссылается на древнее представление о том, что «не без божественной и одушевленной природы могут быть произведены столь разнообразные движения [звезд и планет]» (аргумент разумного замысла). Он утверждает, что небесные тела совершенны и поэтому должны обязательно иметь души, потому что «нет ничего превосходного, драгоценного или выдающегося, что не имело бы души» (аргумент первых принципов). Он отмечает, что Земля (и Солнце) могут передавать свою магнитную силу души другим объектам, и, следовательно, «маловероятно, что они могут делать то, чего нет в них самих; но они пробуждают души и, следовательно, сами обладают душами» (не-эмерджентность). И его связанное с этим наблюдение, что один магнит обладает способностью намагничивать другой кусок металла, является формой аргумента внутренних сил.

Примечательно, что Гилберт, признанный одним из первых современных ученых, полагался на панпсихистские идеи при формулировании своего объяснения эмпирических явлений.

3.4. Кампанелла и XVII век

Переходя теперь к мысли, которая более репрезентативна для 1600-х годов, мы находим новое научное и объективистское мировоззрение, конкурирующее с натуралистическими и теориями панпсихизма эпохи Возрождения. Ранний рационализм и эмпиризм привели к отходу от схоластики и церковного православия. Этот новый рационализм XVI века был открыт для панпсихистских интерпретаций космоса. Но к XVII веку он начал превращаться в объективистский механицизм.

Что касается философии разума, в XVII веке доминировали два самых известных философа-панпсихиста в истории - Спиноза и Лейбниц. Кроме того, у Бэкона и Гоббса были некоторые наводящие на размышления комментарии по вопросу о пансенсизме, которые будут рассмотрены далее. Также следует отметить идеи некоторых менее известных, но важных фигур, в том числе Маргарет Кавендиш и Генри Мор. Даже Локк и Ньютон сделали несколько интересных заявлений. Однако начало XVII века ознаменовалось кульминацией ренессансного натурализма в философии Кампанеллы.

Томмазо Кампанелла (1568–1639) был последним великим философом эпохи Возрождения. Его философия была отмечена сильной оппозицией Аристотелю и столь же сильной приверженностью Телезио. Двумя его основными работами являются *De sensu rerum et magia* («О смысле всех вещей и магии»), написанная в 1590 г., но не публиковавшаяся до 1620 г., и *Metafisica*, опубликованная в 1638 г.

Как и другие натуралисты эпохи Возрождения, Кампанелла подчеркивал эмпирический подход к знаниям, но не в ограниченном смысле британских эмпириков. Скорее, он объединил эмпирическое знание природы с метафизическими первоначалами, чтобы сформировать целостную философскую систему. Эта система была основана на его теории трех «прималитетов», лежащих в основе его панпсихизма.

Учение Кампанеллы о прималитетах, являющееся одним из наиболее оригинальных элементов его философии, пронизывает всю его систему мышления. Он утверждает, что сущность бытия состоит из трех основных принципов: *мощь*, *мудрость* (или знание, или смысл), и *любовь* (или воля). Это три аспекта всех вещей, от простого камня до самого Бога. Такие характеристики долгое время приписывались Богу - в форме всемогущества, всеведения и всеблагости - но Кампанелла был первым, кто сделал их универсально применимыми.

Для Кампанеллы потенция (мощь) имеет три значения: (1) способность «быть» (*potentia essendi*), (2) способность «действовать» (*potentia activa*) и (3) способность «быть задействованной» (*potentia passiva*). Способность «быть» - это первое и главное из них, так как это источник всего существования; без *potentia essendi*, вещь просто не существовала бы. Кроме того, существование требует постоянного присутствия этой силы, чтобы сохраняться во времени; это сила, которая «необходима для бытия» (Bonansea 1969: 150). Способности «действовать» и «быть задействованными» связаны с теорией познания Кампанеллы и включают способность передавать сходство одной вещи с другой, как обсуждается ниже.

Эта способность является основным принципом существования и является следствием телесной концепции тепла и холода, но она сохраняет существенную отсылку к идее энергии. И «энергия», и «сила» были практически синонимами в XVI веке, до того, как возникло понятие силы как скорости изменения энергии во времени. Кроме того, *potentia essendi* предвосхищает недавние теории систем, в частности, идею «диссипативной структуры» как сущности, которой требуется сила для поддержания своего существования.

Второй принцип - это мудрость или знание. Кампанелла утверждал, что, поскольку все вещи имеют смысл, можно сказать, что они обладают «знанием», и, следовательно, они обладают своего рода мудростью. В первую очередь, вещи знают о себе. Каждая вещь знает о своем собственном существовании и своем постоянстве во времени:

Все вещи имеют ощущение своего собственного бытия и постоянства. Они существуют, сохраняются, функционируют и действуют, потому что они знают (1638, цитируется там же: 156).

«Каждое отдельное существо, - пишет Хоффдинг (1908: 153), - имеет “собственную скрытую мысль” о себе, единую с его природой». Эта же идея явно выражена в подзаголовке *De sensu rerum* Кампанеллы:

Замечательный трактат оккультной философии, в котором мир показан живым и по-настоящему сознательным образом Бога, и все его части и частицы наделены чувственным восприятием, некоторые отчетливее, некоторые смутно, в той степени, которая требуется для сохранения себя и целого, в котором они разделяют ощущения. (1620; цитируется в Bonansea 1969: 156)

Этот «замечательный» подзаголовок отражает многие аспекты философии Кампанеллы в одном предложении.

Кампанелла предложил ряд аргументов в поддержку своего панпсихизма, воплощенного в принципе мудрости. Они, как правило, принимают форму аргументов первоначал (например, знание требуется для самосохранения, все вещи должны иметь активную силу), но Кампанелла также использовал древний аргумент не-эмерджентности:

...если животные разумны... и чувства не возникают из ничего, то элементы, посредством которых они и все остальное создаются, должны называться чувствующими, потому что то, что имеет результат, должно иметь причину. Поэтому и небеса, и земля разумны... (1620, процитировано в Dooley 1995: 39)

Кампанелла, однако, ввел новую форму конструктивного аргумента для панпсихизма, которую мы можем назвать теологическим аргументом. Он утверждает, что, по словам Bonansea,

все существа... несут в себе образ или след Бога и, по сути, связаны друг с другом... [Бог явно обладает чувствованием и мудростью, и поэтому]

чувствование должно быть распространено на всех существ. (1969: 157)

Важно отметить, что Кампанелла считал, что все участвует в Боге, таким образом, разделяя его качества. Теологический аргумент фактически применяется ко всем трем основным принципам: «Кампанелла считает, что Бог... изливая Себя в создания, передает им мощь, знание [мудрость] и любовь, чтобы они могли существовать» (там же: 145). Интересно, что Кампанелла, набожный христианин, смотрел на Бога как на оправдание своего панпсихизма. Возможно, он думал, что это успокоит инквизицию. К сожалению, Церковь начала ощущать давление новой натуралистической философии, и поэтому нанесла ответный удар. Примерно в то же время, когда Бруно был заживо сожжен, Кампанелла в возрасте 32 лет был заключен инквизицией под стражу и отбыл 27 лет тюрьмы за свои убеждения. К счастью, он смог продолжать писать и даже тайно вывозить рукописи.

Третий принцип Кампанеллы, любовь, является следствием первичности мудрости; вещи любят существование, и такая любовь естественно вытекает из самопознания. Он объясняет это в *Metafisica*:

Существа существуют не только потому, что они имеют силу быть и знают, что они есть, но также потому, что они любят [свое собственное] бытие. Если бы они не любили [его], они не были бы так обеспокоены его защитой ... Все вещи были бы либо хаосом, либо полностью разрушены. Поэтому любовь, не иначе как сила и мудрость, кажется принципом бытия ... (1638, цит. там же: 162)

Три прималитета тесно связаны между собой. Например, принцип знания действует через принцип силы. Сила представляет собой получение сущности (*essense*), передачу чего-либо от объекта к познающему. Объект способен противостоять этой сущности своей силой действия. Эта сущность схватывается познающим, включается в его существо и тем самым изменяется. Именно это изменение и составляет знание. «Каждое чувство - это изменение в чувствующем теле» (Campanella 1620, цитируется в Dooley 1995: 49). Это изменение не является произвольным. Включая в себя сущность объекта, познающий становится подобным объекту. Происходит ассимиляция. Таким

образом, «познающий» и «познаваемый» сливаются, по крайней мере, частично. Знать что-то значит *стать подобным этому*.

Cassirer (1927/1963: 148) отметил, что такая эпистемология влечет за собой совместное использование общей сущности и что, кроме того, из этого естественно следует панпсихистская теория разума:

... это единство [познающего и познаваемого] возможно только в том случае, если субъект и объект, познающий и познаваемое, имеют одинаковую природу; они должны быть членами и частями одной и той же жизненной системы. Каждое сенсорное восприятие - это акт слияния и воссоединения. Мы воспринимаем объект, мы постигаем его в его собственном, подлинном бытии только тогда, когда чувствуем в нем ту же самую жизнь, то же самое движение и одушевленность, которые непосредственно даются и представляются нам в опыте переживания нашего собственного эго. Из этого следует, что панпсихизм является простым следствием теории познания [Кампанеллы]...

Кампанелла был почитаем на протяжении всей истории как человек с мощным интеллектом и проницательностью. В свое время он был известен за его глубину мысли. Battaglini назвал его «одним из редчайших гениев Италии», а Brancadoro восклицал, что «в нем все пламенные и самые тонкие силы сияют в высочайшей степени». Лейбниц причислял его к Бэкону, Гоббсу и Декарту. Вместе с Бруно он остается выдающимся образцом натурализма эпохи Возрождения, и вместе они знаменуют собой поворотный момент от средневекового богословского мировоззрения к современному научному мировоззрению.

3.5. Ранние ученые-философы

Кампанелла жил именно в то время, когда формировалась научная философия. Почти в том же возрасте, что и Бэкон (р. 1561) и Галилей (р. 1564), он сформировал свое натуралистическое видение одновременно с их материалистической и объективистской философией. Некоторые

интеллектуалы смогли приспособиться и к тому, и к другому. Гилберт объединил науку и панпсихизм, как это сделал и Иоганн Кеплер.

Кеплер (1571–1630) рассматривал душу как силу, стоящую за движениями небесных тел, по крайней мере, на протяжении большей части жизни. Его первая значительная работа, *Mysterium cosmographicum* (1596), посвящена «традиционной концепции силы как души, оживляющей небесные тела» (Jammer 1957: 82). В 1609 г. Кеплер опубликовал *Astronomia nova*, в которой он обсуждал «истинное учение о гравитации» и отметил, что, где бы Земля ни двигалась в космосе, тяжелые объекты всегда притягиваются к центру Земли «благодаря оживляющей его способности» (1609, цитируется там же: 85). Он сравнил эту оживляющую силу притяжения, которую он назвал *разновидностью immateriata*, с оживляющей силой магнитов. В 1610 г. он утверждал, что гравитация идентична магнитной силе: «Планеты являются магнитами и движутся вокруг Солнца под действием магнитной силы» (там же: 89).

Эти темы были продолжены Кеплером в *Harmonies of the World* (*Harmonices Mundi*, 1618). Эпилог (раздел 10) содержит отрывки, относящиеся к разуму Солнца. Кеплер полагал, что периодические и рациональные движения планет были «объектом некоторого разума» (1618/1995: 240). Он отметил, что «жителям Земли нелегко догадаться... какой разум у Солнца» (240–241). Тем не менее, он утверждает, что разум Солнца следует как необходимое объяснение «солнечной гармонии движений»:

Ибо, как Солнце, вращаясь в себе, движет всеми планетами посредством формы, испускаемой им самим, так и ... разум, понимая себя и все вещи себе, возбуждает рассуждения и, рассеивая и развертывая в них свою простоту, делает все понятным (244).

Солнечный разум является источником гармонии: «... у Солнца имеется простой интеллект, *pur noeron* или *pous*, источник, каким бы он ни был, всякой гармонии» (там же).

В 1621 г., в возрасте 50 лет, Кеплер изменил свое мнение и решил, что "сила" - это более подходящий термин, чем "душа". Он пришел к выводу, что

гравитационное притяжение было чем-то физическим, а не сверхъестественным:

Раньше я верил, что причиной движения планет является душа... Но когда я понял, что эти побудительные причины ослабевают с удалением от Солнца, я пришел к выводу, что эта сила есть нечто материальное, если не так точно, то хотя бы в известном смысле (цитируется там же: 90).

Это удивительно откровенное и показательное заявление. Поскольку гравитация уменьшается (регулярно, но нелинейно) с расстоянием, она является функцией пространственного измерения, и поэтому она относится к физическому миру - следовательно, она не может быть душой. Здесь есть глубокий смысл: любая сущность, которая проявляет регулярность в пространстве или времени, должна быть физической по природе и, следовательно, не может быть ментальной или духовной. Во времена Кеплера душа и разум были по определению таинственными и нематериальными, им не хватало осязаемости и регулярности. Любое явление, допускающее математизацию, обязательно должно быть естественным, физическим, телесным.

Это резко контрастирует с мнением древних греков. Они видели в регулярности движения ясное указание на работу разума и, следовательно, на душу в космосе. Кеплер взял тот же эмпирический феномен и пришел к противоположному выводу: причинными факторами были механистические силы.

Таково было начало механистического мировоззрения - математизации природных явлений. Галилей воспринял это всерьез и значительно продвинул вперед научную философию. Природные философы ободрились своими успехами и вскоре повсюду стали искать математические описания. Как следствие, они начали отодвигать духовные объяснения на второй план. Материалистическая и механистическая философия начала доминировать.

Двумя первыми философами-материалистами современной эпохи были Фрэнсис Бэкон (1561–1626) и Томас Гоббс (1588–1679). Оба жили во время перехода от натуралистического панпсихизма к научному материализму. Оба родились в XVI веке, но их труды и мысли были больше связаны с XVII веком. Бэкон был на семь лет моложе Кампанеллы и, конечно же, знал о панпсихистской и пансенсистской философии, которая распространялась на континенте, а также о научной работе Гилберта *De magnete*.

Бэкон не мог смириться с идеей, что все вещи способны к ощущениям, поскольку эта способность была для него чем-то, чем обладали только живые существа. Однако он был готов признать, что все имели некоторую способность *воспринимать* местную среду и *чувствовать* (хотя он не использовал это слово) такие вещи, как температура и сила. Для Бэкона восприятие было качеством, которым обладали все материальные объекты. Такая пан-перцептивистская философия особенно близка пансенсизму, и Бэкон постарался изложить свою точку зрения. Он попытался сделать это в своей *Natural History*, также называемой *Silva Silvarum*. В начале 1620-х годов, ближе к концу своей жизни, во введении раздела IX Бэкон написал следующее:

Несомненно, что все тела, хотя они и не имеют ощущений, все же имеют восприятие; ибо когда одно тело приложено к другому, существует своего рода выбор принять то, что является приемлемым, и исключить или изгнать то, что является неблагоприятным; и независимо от того, является ли тело изменяющим или измененным, восприятие предшествует действию; иначе все тела будут похожи друг на друга.

И иногда это восприятие в некоторых видах тел гораздо более тонкое, чем [человеческое] ощущение; так что ощущение является лишь тусклым отблеском по сравнению с ним: барометр обнаружит малейшее различие в погоде в жару или в холод, тогда как люди его не замечают. И это восприятие иногда действует на расстоянии... как когда магнит притягивает железо... Поэтому он является предметом благородного изучения, чтобы исследовать более тонкие виды восприятия; ибо это еще один ключ к раскрытию природы, а также

[человеческих] чувств; а иногда и лучше... это помогает обнаружить то, что скрыто.

Очевидно, что восприятие - это некое качество, сравнимое с чувствами, хотя и «более тонкое» и более загадочное. Это явно заслуживает изучения, но Бэкон, похоже, не знает, как решить этот вопрос. Он не настолько смел, чтобы предсказывать, что все явления поддаются материалистической интерпретации.

Гоббс также знал о философах-пансенсистах, и принял их вызов в своей работе *De Corpore* («О теле») 1655 г. Сначала он определяет ощущение как «движение в некоторых внутренних частях чувствующего; а движущиеся части являются частями органов чувств». Это относительно точное описание какого-либо сигнала (например, света, звука и т. д.), воздействующего на орган чувств и стимулирующего нервный сигнал, который проходит через тело в мозг. Затем он ограничивает ощущения живыми организмами: «Субъектом ощущений является сам ощущающий, а именно какое-то живое существо». Затем в разделе 5 он пишет:

Но хотя все ощущения, как я уже сказал, объясняются реакциями, тем не менее, не обязательно, чтобы все, что реагирует, имело бы ощущения. Я знаю, что были философы и ученые, которые утверждали, что все тела наделены ощущениями. Но я и не вижу, как они могут быть опровергнуты, если природу ощущений помещать только в реакции. И, хотя в результате реакции неодушевленных тел может быть создан фантазм [ощущение], он, тем не менее, исчезнет, как только объект [вызывающий ощущение] будет удален. Ибо, если бы у этих тел не было органов, как у живых существ, пригодных для сохранения того движения, что совершается в них, то их ощущения были бы таковы, что они никогда бы не помнили одного и того же... Ибо под «ощущением» мы [подразумеваем]... сравнение и различение фантазмов... А потому ощущение... обязательно имеет некоторую связанную с ним память...

Таким образом, как и Бэкон, Гоббс был вынужден бросить вызов доктрине пансенсизма, которая была связана с Телезио и Кампанеллой.

Гоббс признавал, что обоснованность пансенсизма зависит от определения «ощущения». Если «ощущать» означает только реакцию, то он признает, что все вещи ощущают - это очевидно. Но Гоббс добавил дополнительное условие: для восприятия необходима память, на что, по-видимому, способны только живые организмы. Это ограничение напоминает утверждение Телезио о том, что память, наряду с ощущением, является центральной для концепции души.

Тем не менее, концепция памяти, возможно, не так прозрачна, как предполагает Гоббс. Кажется, он ссылается на человеческую концепцию памяти, но нет никакой логической причины, по которой эта концепция не может быть распространена на общие физические системы. Обобщенная концепция памяти имеет по меньшей мере два компонента: способность записывать переживания и способность воспроизводить или проецировать их в будущее. Люди сохраняют переживания посредством морфологических изменений в мозге, а затем могут воспроизводить их внутренне и связывать их внешне посредством мышечной и речевой активности. Генерализованная память требует, прежде всего, постоянных (или, по крайней мере, постоянных во времени) изменений в чувствующем теле. Кажется ясным, что это происходит со всеми физическими объектами. Все деградирует и изнашивается с течением времени, в большей или меньшей степени, в зависимости от испытываемых сил. Древние документы, окаменелости, скалы и даже фрагменты планет могут быть датированы с достаточной точностью из-за постоянных, накапливающихся изменений, которыми обзаводятся все вещи.

Кроме того, поскольку физические объекты не общаются в человеческом смысле слова, можно сказать, что если запись переживаний присутствует и доступна для внешнего наблюдателя, то существует некая форма памяти. Люди могут четко обнаруживать и измерять физические изменения в течение эонов, и, таким образом, по крайней мере, в одном смысле воспроизводится запись переживаний. Многие изменения являются более тонкими и не могут быть обнаружены с помощью современных технологий. Но это не меняет того факта, что все переживания записываются, и теоретически могут быть восстановлены.

Другие мыслители отмечали, что неодушевленные предметы в самом деле могут иметь некоторую форму памяти. Уильям Джеймс, комментируя Фехнера, писал:

...событие следует за предпосылками, как рябь следует за волнами или как движения листьев следуют за соком внутри ветвей. Все море и целое дерево являются свидетелями произошедшего, и отличаются от случившихся движений волн и листьев. (1909: 171–172)

Недавно опубликованная книга Торо *Дикие фрукты* (Thoreau, *Wild Fruits*) содержит аналогичное наблюдение яблока:

На нем будет несколько красных пятен, знаменующих рассветы и закаты, которые он наблюдал; несколько темных и ржавых пятен, в память об облаках и тумане, плесневых днях, которые коснулись его; и просторное зеленое поле, отражающее общий лик природы...

Логически, другие, более тонкие ощущения, такие как легкий ветерок или тень руки на листе, также постоянно влияют на дерево, как совокупную систему, хотя такие изменения могут быть совершенно незаметны. Бергсон разработал философию памяти, определив ее как решающий фактор постепенного перехода от материи к разуму (см. *Matiere et Memoire*, 1896). Учитывая обобщенную концепцию памяти, кажется, что аргумент Гоббса мог бы поддержать точку зрения пансенсизма/панпсихизма.

Последним великим философом, родившимся в XVI веке, был Рене Декарт (р. 1596). Его онтологический дуализм разума и тела, вытекающий из методики сомнений, поставил возникающее научное, механистическое мировоззрение на путь, по которому оно будет следовать в течение более 400 лет. Декартова система была рационалистической по своей сути и прагматичной по своему замыслу. Нечеловеческий мир был совершенно духовным, без разума и без причин. Человечество радикально отличалось от других объектов материального мира и находилось в одиночестве в изолированной сфере, привилегированной в глазах Бога.

Генри Мор (1614–1687), пожалуй, самый известный из так называемых кембриджских платоников, группы, в которую помимо прочих входил Ральф Кадворт (Ralph Cudworth). Теист и идеалист, Мор достиг совершеннолетия как раз тогда, когда картезианство и научная философия начали угрожать философскому положению христианского богословия. Он был обеспокоен тем, что дуализм Декарта подразумевает механистическую вселенную, которая может действовать без какого-либо вмешательства Бога. В то же время возникла пантеистическая философия Спинозы - радикальный монизм, в котором не христианский, не личный Бог присутствовал одновременно повсюду. Ни один из этих вариантов не был приемлемым для Мора.

Ответом Мора было предположение о существовании силы-посредника, «Духа Природы», который оживлял всю материю от имени Бога. Материя сама по себе была инертна, но вселенское присутствие Духа Природы наделяло всю материю внутренним одушевляющим принципом. «Первоначала мира являются не механическими, но спермическими или витальными..., которые некоторые современные люди называют Духом Природы» (1668, цитируется в Bonifazi 1978: 59). Вслед за Аристотелем было замечено, что этот дух придает форму всем материальным вещам. Это освободило Бога от бремени постоянного вмешательства и спасло космос от атеистического механицизма. Он обладал многочисленными способностями, включая «самопроникновение, самодвижение, самосжатие, саморастяжение и неделимость» (там же, 64), но среди них не было силы мысли или разума.

Следовательно, позиция Мора - это скорее квази-панпсихизм. Это интересно, потому что это послужило прямым ответом духовности на появляющееся материалистическое мировоззрение, и потому что Мор опирался на теологические аргументы в поддержку своего взгляда на дух в материи, сравнимого со взглядами Кампанеллой. Кроме того, это отражало продолжающееся влияние Платона и концепцию мировой души.

В конечном итоге теория Мора потерпела неудачу, в основном потому, что она пыталась победить науку на своих собственных условиях. Как говорит Грин (Greene, 1962: 461), «становится все более очевидным, что приписывание Мором функций Духу Природы весьма произвольно и что это будет универсальным объяснением необъяснимого». Роберт Бойл (Robert Boyle)

прославился своими атаками на нечеткие концепции Кембриджской школы; он жаловался, что «[такие агенты], как душа мира, универсальный дух, преобразующая сила ... не говорят нам ничего, что могло бы удовлетворить любопытство любознательного человека, который стремится узнать... с помощью каких средств и каким образом образуется феномен». (1674, цитируется в Bonifazi 1978: 68).

Маргарет Кавендиш, герцогиня Ньюкасла (Margaret Cavendish, 1623–1673), была современницей Мора. Поэт и драматург, Кавендиш также создала три основных произведения по естественной философии: *Философские письма*, *Наблюдения за экспериментальной философией* и *Основы естественной философии* (*Philosophical Letters*, *Observations upon Experimental Philosophy*, *Grounds of Natural Philosophy*). Она защищала форму материализма, основанную на рассмотрении космоса как органического целого, состоящего из органических и одушевленных частей. Ее органический материализм был предложен в ответ на чисто механистический материализм, подобный тому, который сформулировали Гоббс и Декарт.

Кавендиш следовала за мыслями стоиков и натуралистов эпохи Возрождения, утверждая, что вся природа жива и разумна: «... во всех частях природы есть жизнь и знания, ... и эти жизнь и знание есть чувства и разум» (Письмо XXX, 1664/1994: 26). Рассматривая все вещи как материальные, она различала два типа материи: одушевленную и неодушевленную. Эти два типа были смешаны во всех материальных объектах: «... мое мнение таково, что вся материя частично одушевлена, а частично не одушевлена... и что не существует той части природы, которая не имела бы жизни и знания, поскольку нет той части, которая не имела бы смеси живой и неживой материи» (там же: 25). Такие свойства должны были распространяться на мельчайшие части вещества. Как пишет Перри (Perry, 1968: 185–186), Кавендиш «чувствовала, что мир не может быть сделан из атомов, если у каждого из них не будет жизни и знаний».

Одушевленная материя отличалась от неодушевленной своей способностью к самодвижению. Она двигалась сама по себе, и в результате физической связи она, в свою очередь, перемещала неодушевленную материю: «... одушевленное движение само по себе и неодушевленное движение с

помощью одушевлённого» (Письмо XXX: 26). Таким образом, движение всех физических объектов должно было быть объяснено ссылкой на их одушевленную часть. Разум в обеих формах материи был реализован как своего рода знание как с точки зрения самопознания, так и, в конечном счете, познания Бога:

Все части Природы, даже неодушевленные, обладают врожденным и фиксированным самопознанием, и, вероятно, у них также может быть внутреннее знание о существовании Вечного и Всемогущего Бога, как Создателя Природы. (Кавендиш 1655/1991: 8)

Метафизика Кавендиш была скорее поэтической, чем систематической, но она установила новые стандарты для интеллектуальных женщин XVII века. Ее изображение сострадательного и живого мира вдохновило более поздних философов-феминисток.

3.6. Спиноза

Спиноза (1632–1677) искал целостную интерпретацию космоса. Он создал единую онтологию, в которой все явления, будь то психические или физические, связаны друг с другом в единую всеобъемлющую картину. В этом смысле он отражал склонности Кардано и Бруно, натуралистов эпохи Возрождения. Однако он жил в эпоху нового рационализма, возглавляемого Декартом (который был на 36 лет старше его) и в эпоху новой научной / материалистической философии во главе с Бэконом, Галилеем и Гоббсом. И, конечно же, религиозное богословие того времени все еще оказывало значительное влияние на мысли и труды многих интеллектуалов, включая Спинозу. Подход Спинозы к единой онтологии включил в себя аспекты всех этих влияний: он построил логическое, даже математическое обоснование единства Бога и природы, а также разума и материи, которое включало в себя понятие «универсального закона». Он достиг этого в своей *Этике* (*Ethics*, 1677). Нижеследующие цитаты относятся к этой работе.

Подход Спинозы в *Этике* был «геометрическим»; то есть он опирался на систему аргументов, построенную по образцу математического формализма. Такая математическая методология была новым подходом в

философии, во многом обусловленным влиянием Декарта. Но помимо чистой методологии Спиноза полагал, что математика может привести к истинному пониманию природы реальности. Математический формализм отражал формализм онтологический.

По мнению Спинозы, вся реальность состоит из одной единственной субстанции, называемой «Бог». Поскольку эта субстанция идентична той, которая составляет весь естественный космос, субстанцию «Бог» также называют «Природой» - классический пантеизм. Мы встречали эту концепцию в философии Бруно, но она была более неоднозначной: Бог для Бруно все еще имел аспекты трансцендентного существа. Спиноза очень ясен в своей тотальной и целостной идентификации Бога с Природой. Бог - это не человек или существо, а скорее совокупность бытия.

Этот радикальный монизм должен был объяснить многообразие вещей в мире, и особенно классы вещей, которые мы обычно называем ментальными и физическими. Спиноза предположил, что одна субстанция, Бог / Природа, обладает бесконечным количеством атрибутов. Только два из этих атрибутов могут быть восприняты людьми, и это (вслед за Декартом) «протяженность» (физическое) и «мысль» (ментальное). Кроме того, любая конкретная физическая или ментальная сущность является «модусом» или проявлением одного из атрибутов. Определенная физическая вещь, такая как яблоко, является *проявлением протяженности*, а любое конкретное психическое событие, такое как чувство боли, является *проявлением мысли*. Таким образом, одна субстанция, Бог / Природа, являет нам два аспекта: физический и ментальный. Следовательно, теория Спинозы надлежащим образом описывается как дуалистический монизм.

Два познаваемых атрибута - протяженность и мышление - различны, но тесно связаны между собой. У них очень специфическая и фундаментальная связь: каждая физическая вещь имеет соответствующий ментальный аспект, который Спиноза называет «идеей»; и наоборот, каждая ментальная идея имеет соответствующий объект или вещь. Это уникальная форма единства Спинозы, известная как *психофизический параллелизм*. Каждой физической вещи или событию соответствует идея этой вещи или события.

По мере развития цепи физических событий в мире существует параллельная цепь ментальных событий. Эти две цепи событий взаимно отслеживают друг друга и всегда идут параллельно. «Порядок и связь идей – это то же самое порядок и связь вещей». (IP7) Почему это так? Потому что вещь и соответствующая ей идея на самом деле *одно и то же* - в конце концов, есть только одна субстанция:

... мыслящая субстанция и протяженная субстанция - это одна и та же субстанция, которая понимается то под одним атрибутом, то под другим. Так же и проявление протяженности [т.е. определенная вещь] и идея этого проявления – это одно и то же. (IP7S)

Неверно говорить, что последовательность вещей вызывает последовательность идей или что идеи вызывают изменения в физическом. На самом деле причинно-следственной связи между двумя последовательностями нет вообще. Причинность даже невозможна, потому что они являются лишь двумя аспектами одной субстанции.

Рассмотрим частный случай человеческого тела. Это отдельная физическая вещь, следовательно, это проявление протяженности. Этому проявлению, как и всем проявлениям, соответствует идея. Идея человеческого тела - это не просто произвольная ментальная сущность; на самом деле это *разум* этого человека: «[физическим] объектом идеи, составляющей человеческий разум, является [человеческое] тело или определенное проявление протяженности, которое действительно существует, и ничего больше». (IP13) Разум – это *идея* тела, а тело – *объект* разума.

Поскольку эти два аспекта не имеют причинно-следственной связи, разум не может влиять на тело, а тело не может влиять на разум. Тем не менее, для каждого тела существует связанный разум, и, по мере того как тело изменяется, соответствующим образом меняется и разум. Они изменяются вместе без причинного взаимодействия: «... разум и тело - это один и тот же индивидуум, который теперь воспринимается то как проявление мысли, то как проявление протяженности». (IP21S) Итак, мы видим у Спинозы метафизическую систему, в которой представлен новый способ понимания этих двух сфер физического и ментального. С каждой физической вещью

связана идея, и, наоборот, с каждой идеей связана соответствующая физическая вещь.

Естественно мыслить в терминах человеческих существ, но Спиноза говорит, что его метод является «абсолютно общим». Его использование «тела» на самом деле относится не только к человеческим телам, но и к *любому физическому телу* вообще. Следовательно, идея *любой физической вещи* вообще является *разумом* этой вещи. У каждого проявления протяженности есть свое проявление мысли, или, проще говоря, *у каждой вещи есть соответствующий разум*. Таким образом, мы приходим к панпсихизму Спинозы. Это четко прописано в *Scholium* части II, утверждение 13:

Из этих [положений] мы понимаем не только то, что человеческий разум объединен с телом, но также и то, что следует понимать под объединением разума и тела ... Потому что то, что мы показывали до сих пор, является совершенно общим и относится не более к человеку, чем к другим индивидуальным объектам, которые, хотя и в разной степени, тем не менее одушевлены.

Затем Спиноза объясняет, что он имеет в виду под «разными степенями»:

Я говорю в общем, что как тело более других способно делать многие вещи одновременно или действовать многими способами одновременно, так и его разум более других способен воспринимать многие вещи одновременно. (там же)

Аргумент первых принципов Спинозы о панпсихизме часто рассматривается исключительно на основании утверждения 13, но это не так. Есть как минимум три других указания. Во-первых, это логическое следствие утверждений 3 и 11. В утверждении 3 говорится, что «в Боге обязательно есть идея ... всего, что с необходимостью следует из его сущности», то есть всех существующих вещей. Следовательно, все реальные вещи имеют идеи. Утверждение 11 говорит нам, что эти идеи являются разумами. Это не просто заявление в целом, а утверждение с учетом конкретного случая человеческого разума. Наш разум - это «ничто иное, как идея уникальной вещи, которая существует на самом деле», то есть некой существующей вещи. (Утверждение

13 говорит о том, что эта вещь - не что иное, как наше тело.) Но не имеет значения, что это за уникальная вещь; важно то, что разум - это идея какой-то реальной вещи. Если разумы есть идеи, и у всех реальных вещей есть идеи, тогда у всех реальных вещей есть разумы.

Дополнительные доказательства можно найти в утверждении 1 части III (*On the Affects, Об аффектах*). Здесь мы находим не столько аргумент, сколько простое признание того, что помимо людей и другие вещи обладают разумом. Спиноза развивает тот факт, что у людей в голове есть как «адекватные», так и «неадекватные» идеи, и что любая из этих идей является адекватной в Боге / Природе, потому что «он также содержит в себе, в то же время, разумы других вещей». Очевидно, что «другие вещи» являются нечеловеческими объектами, и, не имея оснований ограничивать их, необходимо сделать вывод, что это охватывает все существующие вещи.

Наконец, есть учение Спинозы о *conatus*, или стремлении. Часть III отмечает, что все вещи демонстрируют некое усилие или силу для поддержания существования - во многом по аналогии с *potentia essendi* Кампанеллы. Подобно Кампанелле, Спиноза рассматривал это стремление как свидетельство жизненной или одушевляющей энергии в вещах. Как говорится в утверждении 6: «Каждая вещь, насколько это возможно собственными силами, стремится к постоянству в своем бытии». Утверждение 7 добавляет, что это стремление «есть не что иное, как действительная сущность вещи». И утверждение 8 говорит, что это не просто случайный или сиюминутный порыв, но это стремление существует «неопределенное время»; таким образом, стремление является вечным и существенным аспектом любой существующей вещи. В более ранней работе (*Principles of Philosophy, Принципы философии* Декарта) Спиноза определял «жизнь» как «силу, через которую вещи продолжают существовать в своем бытии». Предполагая, что он придерживался такого взгляда через этику, можно ясно увидеть доктрину *conatus* как форму гилозоизма. Это опять-таки согласуется с панпсихистским мировоззрением.

Стоит упомянуть еще один отрывок из Спинозы, но его статус как основы для панпсихизма неясен. В своем письме 1674 г. Шуллеру (Письмо №58) он развил свою теорию свободной воли и детерминизма. В качестве

примера он ссылается на камень, который «приводится в движение» по воздуху, то есть брошен кем-то. Камень, приведенный в движение, не похож на, скажем, человека, приведенного в движение; каждый движется по миру, реагируя на различные импульсы и силы. Спиноза продолжает:

Далее, представьте себе, что если камень продолжает двигаться, он думает и знает, что, насколько это возможно, он стремится продолжать движение. Конечно, поскольку камень осознает только свое стремление и вовсе не равнодушен, он будет считать себя свободным и продолжать двигаться не по какой-либо другой причине, кроме как по своей воле. И это та знаменитая человеческая свобода, которой все хвастаются... (1674/1994: 267–268)

Не ясно, хочет ли Спиноза сказать, что камень действительно мыслит и находится в сознании, или это просто гипотетический пример. Проблема в том, что предметом его обсуждения является вопрос свободы воли, а не разума вообще. Тем не менее, это наводящий на размышления отрывок.

Ввиду противоречивого статуса панпсихизма, неудивительно, что многие ученые отрицают панпсихистские взгляды Спинозы. Это особенно верно в отношении комментариев с начала до середины XX века. Из ранних комментаторов Joachim (1901) является наиболее нейтральным. Но мы находим явно враждебные рассуждения у Wolfson 1937 г. (идеи на самом деле просто «формы», а не разумы), у Fuller 1945 г. («идеи вряд ли можно рассматривать как отдельные психические сущности, такие как души или разумы»), у Hampshire 1951 г. («только у людей есть разум»), у Parkinson 1953 г. (то, что все вещи одушевлены - просто несущественное «любопытство») и у Curley 1969 г. (идеи - это просто «истинные суждения»). Однако более поздние комментарии демонстрируют явную тенденцию к панпсихистской интерпретации. Интерпретации в поддержку панпсихизма встречаются у Harris 1973, Bennett 1984, Delahunty 1985, Allison 1987 и Curley 1988; даже Hampshire (2002), похоже, изменил взгляды на более благожелательную трактовку. Curley (1988: 64) зашел так далеко, что доказывал своего рода суперпанпсихизм у Спинозы, в котором не только протяженные (то есть физические) вещи имеют разум, но так же и модусы всех других непознаваемых атрибутов. Этот крупномасштабный сдвиг в сторону

панпсихистской интерпретации, по-видимому, широко признается исследователями Спинозы.

3.7. Локк и Ньютон

Локк и Ньютон играли центральную роль в продвижении материалистического и механистического мировоззрения, но оба они, похоже, длительное время испытывали сомнения относительно связи материи и духа. По-видимому, ни один из них не казался полностью уверенным в том, что чистый материализм может объяснить явления природного мира.

Конечно, Локк (1632–1704) наиболее известен своим эмпиризмом, особенно изложенным в *Эссе о человеческом понимании* (*Essay Concerning Human Understanding*, 1689), где он описал свои взгляды на мораль, знания и способности человека постигать мир.

Довольно печально известный отрывок мы находим в последней книге *Эссе*, где Локк обсуждает отношение разума к материи. Он спрашивает: как возможно, что человеческое тело, как материальный объект, способно мыслить? Его интересует вопрос о том, обладает ли материальное тело врожденной способностью мыслить или для этого необходимо божественное вмешательство. Это может быть тот случай, когда Бог непосредственно вмешался, чтобы дать людям способность мыслить; что Бог дал определенным материальным объектам, таким как человеческое тело, способность мыслить, что они затем делают по собственному желанию; или что материя сама по себе, возможно, при определенных условиях, обладает способностью мыслить. Эта последняя позиция может привести к панпсихизму, и Локк, похоже, признавал эту возможность. Таким образом, он пытается прояснить проблему. В разделе 6 главы III книги IV (*The Extent of Human Knowledge*) он пишет (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод):

У нас есть идеи материи и мышления; но возможно, что мы никогда не будем в состоянии узнать, мыслит ли какой-нибудь чисто материальный предмет или нет. Без откровения, путем созерцания своих собственных идей, мы не можем обнаружить, дал ли всемогущий бог некоторым системам материи, соответственно устроенным,

способность воспринимать и мыслить, или же он присоединил и прикрепил к материи, таким образом устроенной, мыслящую нематериальную субстанцию. Представить себе, что бог при желании может присоединить к материи способность мышления, по нашим понятиям, нисколько не труднее для нашего разума, чем представить себе, что он может присоединить к материи другую субстанцию со способностью мышления, ибо мы не знаем, в чем состоит мышление и какого рода субстанциям всемогущий соизволил дать эту способность, которая может быть у сотворенных существ только благодаря доброй воле и щедрости творца. Я не вижу никакого противоречия в том, что первое вечное мыслящее существо при желании могло сообщить известным системам сотворенной, бесчувственной материи, соединенным по его усмотрению, некоторую степень чувства, восприятия и мышления, хотя, мне кажется, я доказал в кн. IV, гл. 10, что есть противоречие в предположении, будто это вечное первое мыслящее существо есть материя (которая по своей природе, очевидно, лишена чувства и мысли). Какая может быть уверенность в знании того, что некоторые восприятия, как, например, удовольствие и страдание, не могут находиться в самих телах, определенным образом видоизмененных и приведенных в движение от движения частиц тела, точно так же, как и в знании того, что они могут находиться в нематериальной субстанции?

Этот отрывок можно рассматривать по-разному. На первый взгляд это можно рассматривать как аргумент в пользу всемогущества Бога: он может делать все что угодно, и поэтому он, безусловно, может дать силу мысли простой материи, любой материи. Локк не хочет, чтобы его считали ограничивающим силу Бога.

Здесь нет очевидного одобрения панпсихизма. Локк не дает четкого заявления о том, что «материя думает» или что «не только люди, но все обладает мышлением». С другой стороны, он говорит о «материи», а не, скажем, о «человеческом теле». Он не видит «никакого противоречия» в возможности того, что «определенные системы материи», предположительно

включая нечеловеческие, могут иметь «некоторые степени чувства, восприятия и мышления».

Локк ясно говорит, что материя не обладает *врожденной* способностью мыслить: в другом месте той же главы он утверждает, что материя «очевидно, по своей природе лишена смысла и мысли», и поэтому мышление, где бы оно ни возникло, должно исходить от Бога, который в конце концов может поместить его куда угодно. Так кто же скажет, что Бог не дал другим материальным объектам или даже *всем* объектам какую-то степень мышления?

Кажется, Локк избегает принятия какой-либо позиции. Ближе к концу раздела 6 он заявляет об агностицизме, заявляя, что вопрос понимания того, как может мыслить любой материальный объект, - «это вопрос, находящийся вне досягаемости нашего знания... Мы должны ограничиться неведением того, какого рода бытие [“мыслящая субстанция” в нас]... [В конце концов], какая субстанция существует, в которой нет чего-то, что явно сбивает с толку наше понимание». Как классический эмпирик, Локк признавал невозможность исследования внутреннего восприятия нечеловеческого разума. Возможно, это свидетельствует о том, что рационалистические подходы являются более перспективными.

Ньютон (1642–1727) был не только великим ученым, но и философом науки. В его *Принципах* (*Principia*, 1687) описаны законы гравитации и основные уравнения силы и движения. Но его интересовало не только то, как описать действия природы в терминах универсальных законов, но и то, как понять лежащий в их основе смысл. Он искал объяснения так же долго, как и описания, и провел большую часть оставшихся 40 лет жизни, пытаясь сделать именно это.

Ньютон, конечно, тезка так называемого ньютоновского мировоззрения, в котором инертные материальные объекты движутся под действием механистических сил с точностью часов. Такая вселенная обычно понимается как не-духовная, если не полностью атеистическая в своем физическом измерении. Как бы это ни было верно для современных описаний, оно, конечно же, не было точкой зрения самого Ньютона. Он был глубоко

религиозным и духовным человеком. Его вера в то, что Бог был имманентен вселенной и активно участвовал в ее развитии, является одной из немногих последовательных линий в его философии. Кроме того, у него были серьезные сомнения относительно того, что материя является мертвой и инертной. На самом деле, он, по-видимому, имел сильную склонность рассматривать всю материю как живую (гилозоизм) и даже как обладающую подобными разумности качествами. McRae (1981) провел краткое, но интересное исследование в этом направлении, основанное на подробном исследовании McGuire (1968) работ Ньютона после *Принципов*. McRae (1981: 191) прямо заявляет, что «Ньютон не возражал против гилозоизма [и], кажется, действительно был сильно увлечен [им]». Основания для этого можно найти в черновом варианте его работы *Optice* 1706 г.:

Потому что Тела... пассивны... Они не могут двигаться сами; и без какого-либо другого принципа, кроме как vis inertiae [силы инерции], в мире не может быть движения... И если существует другой принцип движения, то должны быть и другие законы движения, зависящие от этого принципа... Мы находим в себе способность двигать наши тела своими мыслями... и видим ту же самую силу в других живых существах, но как это делается и по каким законам мы не знаем... Похоже, что существуют другие законы движения... [и этого] достаточно, чтобы оправдать и поддержать наши поиски. Мы не можем сказать, что вся природа не жива. (цитируется на стр. 170–171 в McGuire 1968)

Последнее предложение довольно удивительно, особенно с учетом традиционных механистических взглядов Ньютона.

Другие высказывания Ньютона подтверждают эту склонность к гилозоизму. Еще в *Принципах* он признает существование двух состояний «силы» (позже, «двух принципов»): пассивного (или «сопротивления») и активного (или «импульса»). Эта очевидная связь с философией стоиков не случайна; Ньютон изучал древнюю философию и, несомненно, находился под влиянием стоицизма. В определении III книги I *Принципов* обсуждаются *vis inertiae*, или силы инерции статичного тела. При воздействии внешней силы *vis inertiae* проявляет себя двумя способами: «как сопротивление [пассивное], так и импульс [активное]; это сопротивление, поскольку тело... противостоит

воздействующей силе; это импульс, поскольку тело, пока оно постепенно не уступит воздействующей силе..., пытается изменить состояние воздействующего тела». (1687) *Vis inertiae* активно прилагает усилие; она действует обратно на силу и пытается ее изменить. Здесь подразумевается понятие воли или действия.

Стоицизм связывал жизнь, разум и душу с активным началом. Это была также и интерпретация Ньютона. Снова в *Оптике* 1706 г., в черновике вопроса 23, он оспаривал идею о том, что природа имеет только пассивный инертный принцип:

...утверждать, что нет никаких других [законов, кроме «пассивных»], значит выступить против опыта. Ибо мы находим в себе способность двигать наши тела своими мыслями. Жизнь и Воля (мышление) являются активными Принципами, посредством которых мы двигаем наши тела, и, следовательно, возникают другие законы движения, неизвестные нам. (цитируется на стр. 171 McGuire 1968)

...если существует универсальная жизнь, и все пространство является органом чувств (sensorium) нематериальной жизни, мышления, бытия, ... [тогда] законы движения, возникающие из жизни или воли, могут быть универсальными. (там же: 205)

Это была не только оживляющая материю *vis inertiae*. Через некоторое время после 1706 г. Ньютон пришел к мысли, что электричество может быть главной силой, действующей на малых расстояниях. Кроме того, он чувствовал, что в этом может заключаться новый универсальный принцип, который McGuire описывает как «электрическое *архэ*, соединяющее разум с материей» (176). Ньютон ясно дал это понять в вопросе 25:

Не все тела изобилуют столь тонким, активным, мощным, электрическим духом, благодаря которому свет излучается, преломляется и отражается... [с помощью которого] мельчайшие частицы тел объединяются, когда они соприкасаются... и регулируют почти все свои движения между собой. Поэтому электрическая [сила]... объединяет мыслящую душу и не мыслящее тело. (176)

Как отмечает McGuire (1968: 177), «Ньютон размышлял о возможности объединения под одним принципом жизни и природы, жизненной силы и материи». Вряд ли кто-то мог ожидать это от величайшего ученого-механициста западной цивилизации.

3.8. Лейбниц

Панпсихизм Лейбница (1646–1716) основывался на его концепции монад. Тем не менее, еще до того, как он разработал эту концепцию, у него были причины видеть все вещи одушевленными. Некоторые из его самых ранних философских сочинений датируются серединой 1680-х годов, когда ему было около 40 лет. В *Primary Truths* он утверждал, что «каждая частица вселенной содержит мир с бесконечным числом существ» (1686a / 1989: 34). В том же году в письме Арно, Лейбниц определил «душу» как «субстанциальную форму» и приписал ее всем вещам с «совершенно неделимым» единством: «Я приписываю субстанциональные формы всем телесным веществам, которые более чем механически объединены» (1686b / 1989: 80). Предполагается, что такие объекты широко распространены, но они не уточняются.

По-видимому, у Лейбница были по крайней мере две причины так думать. Первой причиной было недавнее (около 1660 г.) изобретение Левенгуком микроскопа и его открытие «маленьких животных» в прозрачных каплях воды. Это было впечатляющим эмпирическим свидетельством того, что до сих пор невиданные формы жизни обитают в неожиданных местах. Изобилие жизни подразумевало изобилие душ. Лейбниц признал это и в письме Арно, написанном в 1687 г.: «...опыт благоприятствует этому множеству одушевленных вещей. Мы находим, что в капле воды огромное количество животных». (1989: 88) Во-вторых, Лейбниц нашел теологические основания этой веры. Одушевленная Вселенная была более близка к совершенству, чем та, в которой только человек обладал душой, и, таким образом, больше соответствовала совершенству Бога. Это, писал Лейбниц, «сообразно величию и красоте дел Божиих, чтобы он произвел столько [истинных] субстанций, сколько может быть в этой вселенной» (1687/1989: 87). «Совершенство природы - иметь много [душ]» (там же).

Подробное упоминание о понятии монады появилось только в 1698 г., а полное развитие теории монад - только в трудах *Principles of Nature and Grace* (*Принципы природы и благодати*, 1714а) и *Monadology* (*Монадология*, 1714b). Однако даже в трудах Лейбница, ведущих к концепции монады, указывалось, что он связывал душу или субстанциональную форму с точечной сущностью. Еще в 1671 г., в возрасте 25 лет, он писал, что «душа, строго говоря, находится только в точке пространства» (Hoeffding 1908: 335). В 1695 г. он написал об «истинных единствах», лежащих в основе реальности:

...чтобы найти эти реальные единства, я был вынужден прибегнуть, так сказать, к реальной и одушевленной точке или к атому субстанции, который должен включать в себя что-то из формы или деятельности, чтобы создать целостное существо. (1695: 139)

Здесь мы снова видим ассоциацию одушевленности с точечной сущностью. Лейбниц продолжает:

Я обнаружил, что природа [атомов] состоит в силе, и из этого вытекает нечто, аналогичное ощущению [т.е. восприятию] и влечению, так что мы должны представлять их по образцу нашего представления о душах.

Как и у Бруно, монада Лейбница была точечной, атомоподобной сущностью, которая составляла все существующие вещи. Монада была истинной субстанцией, а все остальные вещи были просто совокупностями этих монад: «Эти монады являются истинными атомами природы и, говоря коротко, элементами вещей». (1714b, раздел 3) Монады имеют довольно парадоксальное качество быть одновременно абсолютно простыми и «без частей» и в то же время совершенно уникальными. Фактически, каждая монада является своего рода фокусной точкой для своего собственного взгляда на вселенную и внутренне столь же сложна и упорядочена, как и весь космос:

...в простой субстанции [т.е. монаде] должно быть множество свойств и отношений, даже если она не имеет частей. (1714 В, раздел 13)

...каждая монада - это живое зеркало... которое представляет Вселенную с ее собственной точки зрения и является таким же упорядоченным, как и сама Вселенная. (1714а, раздел 3)

Эти простые, но сложные монады имеют и другие интересные характеристики. Во-первых, они «без окон» - они не имеют прямого взаимодействия с внешним миром или друг с другом. Они освобождены от физической причинности. Во-вторых, у монад есть две основные способности: восприятие и влечение. Восприятия - это просто состояния, через которые проходят монады, поскольку они постоянно отражают их постоянно меняющийся взгляд на вселенную. Влечение или желание - это то, что «вызывает изменение или переход от одного восприятия к другому» (там же, раздел 15). Анимистический оттенок этих двух терминов явно связан с идеей, что каждая монада - это душа.

Монады, таким образом, послужили теоретической основой для панпсихизма Лейбница. В 1698 г. он писал:

Я полагаю, что... не соответствует ни порядку, ни красоте или причине вещей, что должно быть что-то жизненно важное или имманентно активное только в небольшой части материи, когда было бы совершеннее, если бы оно было во всех. И даже если... разумные души... не могут быть повсюду, это не является возражением против мнения, что везде должны быть души или, по крайней мере, вещи, аналогичные душам. (1698/1956: 820; раздел 12)

В *Монадологии* (раздел 66) он повторил: «... мы видим, что существует мир существ, живых существ, животных, энтелехий, душ в наименьшей части материи». Панпсихизм был последовательным и фундаментальным аспектом его метафизики.

Лейбниц столкнулся с тремя затруднениями и связанными с этим вопросами: как точечные объекты могут образовывать твердые объекты? Как теория монад может объяснить высший уровень души / разума, который встречается в людях? И почему некоторые собрания монад (например, люди)

обладают объединенными разумами высокого уровня, а другие (например, камни) - нет?

Решения этих проблем основаны на двух концепциях: концепции *совокупности* и концепции *доминирующей монады*. На протяжении всей своей философской карьеры Лейбниц подчеркивал различие между простыми коллекциями или совокупностями монад и этими коллекциями с существенным чувством целостности и единства. Совокупности включали в себя объекты или системы, которые были слабо организованы, такие как «куча камней», «армия» или «стадо». Они также включали объекты, которые были, по-видимому, сплошными и цельными - камни, столы, дома, обувь и т.д. В своей теории совокупностей Лейбниц следовал Демокриту: совокупности только *кажутся* цельными и едиными. Их единство только в наших разумах, а не в реальности. Это очевидно в случае толпы и стада, в меньшей степени в случае твердой породы. И все же Лейбниц видел их как континуум и в отличие от других объектов - людей, других животных, растений - которые были действительно объединенными существами. Объединенные объекты обладают «существенным единством», то, что «требуется полностью неделимого и естественно неразрушимого бытия» (1686b / 1989: 79).

Субстанциальное единство истинных индивидуальностей было физически реализовано доминирующей монадой. Из бесчисленных монад, составляющих тело человека, одна монада каким-то образом стала доминировать над другими и сплотила их воедино. Эта доминирующая монада, или «первичная энтелехия», была душой человека. Человеческое тело само по себе считалось простой совокупностью; но вместе с доминирующей монадой или душой оно составляло «живое существо»:

[Доминирующая монада] составляет центр совокупности (например, животного) и является принципом его единства, окружена массой из бесконечности других монад, составляющих тело, принадлежащее этой центральной монаде. (1714a, раздел 3)

Опять же, это относится к людям, животным, растениям и микроскопическим животным в каплях воды. Такие вещи были вдвойне одушевлены: они состояли из одушевленных субмонад и обладали единой

объединяющей душой в доминирующей монаде. Совокупности не были одушевленными сами по себе, но все еще состояли из тех же душеподобных монад. Поэтому даже совокупности были одушевлены в ограниченном смысле. Это было идентично взгляду Бруно, но Бруно не предложил теории, почему это должно быть так. Лейбниц, по крайней мере, предложил схему теории, хотя он оставил многие вещи без ответа, включая то, как и почему одна монада становится доминирующей и почему это происходит только в определенных совокупностях монад.

Эти открытые вопросы указывают на незавершенность теории Лейбница. Например, он не дал ясного ответа, следует ли считать крупномасштабные объекты или системы, такие как Земля, «единицами совокупностями». Только однажды, в раннем письме к Арно, он прямо обратился к этому вопросу: «... Если меня, в частности, спрашивают, что я говорю о солнце, земном шаре, луне, деревьях и других подобных телах ... Я не могу быть абсолютно уверен, являются ли они одушевленными, или даже являются ли они сущностями...» (1686b / 1989: 80) Лейбниц вскоре стал считать деревья и другие растения живыми существами, но общий статус крупномасштабных систем оставался открытым в течение всей его жизни.

Два других момента указывают на неопределенность Лейбница в отношении состояния совокупностей. Во-первых, его последние два основных философских очерка - *Principles of Nature and Grace* и *Монадология* (*Monadology*) - мало затрагивают эту тему. В *Principles* это не обсуждается, все внимание концентрируется на живых существах и их доминирующей монаде души. *Монадология* переворачивает обычную терминологию Лейбница; он делит реальность на «простые вещества» (монады) и «составные вещества», где составные «не более чем коллекция или совокупность простых» (раздел 2). По-видимому, все живые существа должны рассматриваться как совокупности. Опять же, оставшаяся часть монадологии не содержит дальнейшего обсуждения бездушных совокупностей. Тем более важно, что эти два эссе представляли собой краткое изложение метафизической системы Лейбница. Во-вторых, позднее Лейбниц (около 1712 г.) ввел *vinculum substantiale* (субстанциальную цепочку) как своеобразного клея, связывающего монады живого существа. Лейбниц последовательно

утверждал, что обычные материальные объекты, такие как скалы, были простыми явлениями и казались только едиными существами. Но это также относится и к телу животного, которое, помимо своей доминирующей монады души / разума, было также просто совокупностью. Стремясь разграничить их, и зная, что «точки никогда не могут сформировать континуум», он ввел субстанциальную цепочку, чтобы связать все монады истинно живых существ вместе. Эта цепь была и «реальной», и «субстанциальной», и ее нужно было «добавить к монадам, чтобы сделать явления реальными» (1716/1989: 203). Оглядываясь назад, можно сказать, что вся концепция *vinculum substantiale* представляет собой *ad hoc* гипотезу для учета различных свойств совокупностей. Фактически это совершенно новая онтологическая категория, отличная от самих монад. Нам не дают объяснения того, как эта цепочка существует, или почему она присутствует только в отдельных совокупностях, а не во всех остальных.

Последнее замечание касается влияния на Лейбница более ранних панпсихистов. На него явно повлияли идеи Бруно, и использование Лейбницем «монады» вполне могло быть вдохновлено, хотя бы косвенно, его работами. Затем рассмотрим отрывок из раздела 66 *Монадологии*, приведенный выше: «... мы видим, что существует мир существ, живых существ, животных, энтелехий, душ в наименьшей части материи». Это имеет сходство с более ранним отрывком, в котором Бруно утверждал, что «нет ни малейшей корпускулы, которая не содержала бы в себе какой-нибудь части, способной оживить ее». Другие панпсихисты эпохи Возрождения, похоже, также оказали влияние на Лейбница. Мы точно знаем, что он читал Кампанеллу, поэтому он ясно знал про итальянский натурализм. Кажется, он даже подхватил центральный элемент онтологии Кампанеллы: монадология содержит фактически дословное повторение доктрины Кампанеллы о трех прималитетах (сила, мудрость и любовь / воля):

У Бога есть сила, которая является источником всего, знание, которое содержит разнообразие идей, и, наконец, воля, которая приводит к изменениям... в соответствии с принципом наилучшего. (раздел 48)

Лейбниц переписывался с философом Фрэнсисом ван Хельмонтом (Francis van Helmont) в конце 1690-х годов (незадолго до того, как Лейбниц

ввел термин «монада»), и находился под его "значительным влиянием". Хельмонт был близким соратником британского философа Энн Конвей (Anne Conway). Она, в свою очередь, была коллегой Генри Мора, который упомянул термин «монада» в своих каббалистических аксиомах. Вполне возможно, что Конвей или Мор (или оба) подхватили концепцию монады Бруно и включили ее в свою философию. Таким образом, влияние Бруно ощущалось через Мора, Конвей и Хельмонта. В конце концов Лейбниц, по-видимому, принял многие идеи итальянских натуралистов, развил их и сформулировал в терминологии формирующегося научного мировоззрения.

4. Континентальный панпсихизм в XVIII веке

Механистическая философия достигла существенного прогресса в Европе XVIII века, постепенно вытесняя теизм как доминирующее мировоззрение. Научные достижения рассматривались как подтверждение презумпции механистического космоса. Иудео-христианская теология было превзойдена сначала в интеллектуальных кругах, а затем и в обществе в целом; ее объяснительная сила угасла, а теистические императивы стали бессильны.

Господству механицизма противостояли как теисты (на том основании, что космос не лишен духа), так и те, кто выступал за панпсихистское, одушевленное мировоззрение (на том основании, что материя не была безжизненной и инертной). Панпсихизм в различных формах стал серьезным противником механицизма, по крайней мере, в рамках рационалистической философии. Большая часть важных событий столетия произошла на континенте, прежде всего во Франции и Германии. Известные философы отстаивали панпсихистскую точку зрения, в том числе Ламетри, Дидро, Гердер и Гете. Менее выдающиеся мыслители тоже выступали за нее, в том числе Мопертюи (Maupertuis) и Пристли (Priestley). И у Канта было несколько интересных наблюдений по этому вопросу.

4.1. Французский виталистический материализм

С конца 1600-х годов главной метафорой для космоса была метафора *машин*. Лейбниц был первым крупным философом, который начал говорить о живых существах как о машинах. Он сформулировал это в достаточно приятных выражениях, назвав их «божественными машинами» и подчеркнув, что естественные машины качественно отличаются от искусственных машин. Кроме того, эти божественные машины были в корне духовными; разум и душа пребывали в составляющих их атомах-монадах. Живые существа были более или менее автоматами, чьи действия вытекали из природы монад и из универсальных законов природы. Вскоре после этого другие мыслители сделали следующий логический шаг и начали спрашивать, действительно ли гипотеза души вообще необходима.

Среди наиболее известных из этих философов был Жюльен Офре де Ламетри (Julien LaMettrie 1709–1751). Автор провокационной и скандальной *L'Homme Machine*, Ламетри был первым мыслителем, который откровенно (хотя и анонимно) утверждал, что человек был чисто естественным автоматом и не нуждался в нематериальной душе для объяснения своего поведения. Ламетри был по образованию врачом, и его исследования анатомии человека, наряду с научными достижениями того времени, казалось, поддерживали его взгляды.

Ламетри был убежденным материалистом, но это шло вразрез со взглядами того времени. Чистый материализм не пользовался популярностью в течение почти 1500 лет, особенно после появления христианского мировоззрения. Практически все философы и естествоиспытатели после стоиков утверждали, что в реальности существует какой-то нематериальный, бестелесный аспект. Гоббс порвал с этой традицией в середине XVII века и встретил суровое осуждение. Декарт косвенно поддерживал материализм, устраняя дух почти во всех аспектах физического мира, за исключением человека. Для Декарта животные были бесчувственными природными автоматами, живущими в другом классе, нежели люди. И по мере того, как наука все больше объясняла физическую реальность, потребность в активной бестелесной сфере уменьшилась. С физиологической точки зрения было все меньше причин различать людей и других животных. К началу 1700-х годов Ламетри мог предположить, что либо душа не существует, либо, если она существует, она по существу идентична работе человеческого тела. Открыто отрицая нематериальную душу, он фактически открывал новые горизонты в континентальной философии.

Ламетри также широко известен как механицист; однако это неверно, и различие весьма важно. Механистический взгляд рассматривает материю как абсолютно безжизненную и инертную. Если кто-то считает, что движение и разум каким-то образом возникают исключительно благодаря физическому взаимодействию инертных и безжизненных атомов, тогда он является механистическим материалистом. Этот подход следует из взгляда Декарта на материю - чистая протяженность, полностью мертвая. Чтобы объяснить человеческий разум / душу, философ-механицист должен прибегнуть к

сверхъестественному дуализму, эпифеноменализму или элиминативизму. Для Ламетри эти варианты не были приемлемы. Для него разум был реальной сущностью, и, очевидно, он возник из материального космоса. Таким образом, очевидным решением было рассматривать саму материю как внутренне динамичную, способную чувствовать и даже мыслить. Движение и разум могут проистекать из некоторых присущих жизни способностей или чувств, которые обитают в самой материи или в организационных свойствах материи. Этой точки зрения, которую иногда называют *виталистическим материализмом*, придерживался Ламетри (и позднее Дидро).

Комментаторы часто изображают Ламетри как механициста, потому что предполагается, что любой, кто отрицает духовную сферу, должен видеть все вещи, и в частности все живые существа, как простые неодушевленные машины, продукты мертвой материи. Даже сегодня материализм довольно часто приравнивают к механицизму. Но, как было отмечено, оба они логически независимы. Фактически, первая философская работа Ламетри критиковала картезианское понятие животных как бесчувственных машин, назвав такую позицию «шуткой» (см. ниже). Хотя Ламетри, очевидно, принял термин «машина» в своем *L'Homme Machine*, это было определено в виталистическом смысле.

Письмо Ламетри демонстрирует, что у него действительно были квазипанпсихистские и гилозоистские наклонности, которые не могут играть никакой роли в механистическом материализме. В механистическом материализме мертвая материя и слепые силы каким-то таинственным образом порождают такие сложные явления, как жизнь и разум. Виталистический материализм видит некоторую степень жизни и разума во всех вещах и ищет естественное, а не сверхъестественное объяснение. Человек-машина Ламетри был не машиной в современном понимании, а скорее естественным материальным объектом, способным к самодвижению и самоодушевлению. Как видел Вартамян (1960: 19), «основная задача Ламетри состояла в том, чтобы *оживить* картезианский “мертвый механицизм”». Именно наука подала пример: «подобно тому, как было эмпирически доказано существование в материи необъяснимой силы притяжения [т. е. гравитации],

Ламетри предположил по аналогии, что материя также может быть способна к сознанию.» (67)

Первая философская работа Ламетри, *L'Histoire Naturelle de L'Ame* (*Естественная история души*), была опубликована в 1745 г. Она начинается с объяснения души, рассматриваемой как «активный принцип» тела (стоицизм), а не как нематериальное вещество, которое каким-то образом взаимодействует с ним. Далее, вслед за Декартом, Ламетри признает, что вся материя обладает атрибутом пространственной протяженности. Затем он утверждает, что материя обладает врожденной оживляющей силой, которая придает ей силу движения: «... достаточно ясно, что материя содержит движущую силу, которая оживляет ее и которая является непосредственной причиной всех законов движения» (1745 / 1996: 49). Позднее в процессе работы он полностью раскрывает смысл этой мысли и приводит аргумент в пользу третьего общего признака материи: чувства. Ламетри не совсем ясно, как мы должны понимать эту способность. В какой-то момент он говорит, что это общее свойство материи, и оно явно проявляется в живых организмах. В другом месте мы читаем, что эта способность (как и две другие) не всегда проявляется: «здесь есть еще одна способность [то есть чувство], которая также, по-видимому, присутствует в материи только потенциально, как и все остальные...» (51) Кроме того,

Тем не менее, мы должны откровенно признать, что мы не знаем, обладает ли материя способностью непосредственно чувствовать или она способна только приобретать чувства посредством изменений или формы, к которым она восприимчива. Ибо верно, что эта способность проявляется [для нас] только в организованных телах. (там же)

Чувство становится очевидным для нас, когда материя достаточно организована, но оно существует латентно во всей материи. Это кажется логичным выводом.

В то же время Ламетри критикует картезианцев за то, что они считают нечеловеческих животных бесчувственными машинами - еще одно свидетельство его анти-механистической позиции:

Мне известно обо всех безуспешных попытках картезианцев лишить материю [чувства]... Они думали, что смогут освободиться с помощью абсурдной системы «животные - просто машины». Такое нелепое мнение никогда не принималось философами, кроме как в шутку... Опыт доказывает, что способность чувствовать существует у животных так же, как и у людей. (50)

Наука и физиология доказывают, что существует «совершенное сходство... между человеком и животным» (там же), которое философы игнорируют на свой страх и риск. Таким образом, Ламетри твердо помещает человечество в естественный порядок и отрицает категорическое различие.

Ламетри не предлагает хорошего объяснения того, как материя может быть разумной. В приведенном выше отрывке он признает, что неизвестно, присуще ли чувствование всей материи или оно приобретает через формы, которые материя принимает. В главе 7 он прямо спрашивает: «Как мы можем понять, что материя может чувствовать и думать?» «Я признаю, - продолжает он, - что я не могу этого постичь» (там же: 65). У него нет объяснений.

Самый сильный аргумент в пользу виталистического материализма появляется в *L'Homme Machine* (1747). Он начинается с критики монадологии Лейбница как «неразборчивой», утверждая, что Лейбниц пошел в неправильном направлении и «одухотворял материю, а не материализовал душу» (1747/1994: 27). Позже он повторяет свое мнение о том, что люди на самом деле ничем не отличаются от животных и должны быть «удостоены чести быть причисленными к их числу» (47). И он снова защищает свой тезис о том, что организационная сложность человеческого тела объясняет так называемые способности души:

... эти способности, очевидно, являются просто самим организованным мозгом, это разумная машина! ... [Даже наша совесть] не более чужда материи, чем мысль ... Является ли поэтому организация достаточной для всего? Еще раз да. (59)

Используя форму аргумента непрерывности, Ламетри утверждает, что именно сама материя тела проявляет чувства: «Поскольку мысль, очевидно,

развивается вместе с органами, почему бы материи, из которой они сделаны, не быть восприимчивой к [например] раскаянию, как только она приобрела со временем способность чувствовать?» (там же)

Ближе к концу *L'Homme Machine* Ламетри повторяет свое утверждение о том, что простая материя может думать, но он еще раз признает, что в этом есть элемент непознаваемости. Если материя может мыслить, это подразумевает мыслящий субъект, который по своей природе непознаваем:

На основании этих [предыдущих] наблюдений и истин мы можем приписать материи замечательное свойство мышления, даже не имея возможности увидеть связь между ними, потому что предмет этого мышления нам неизвестен. (75)

Это современная перспектива. Субъект - то, что мыслит - известен только сам по себе. Внутренние субъективные ощущения любого материального существа навсегда скрыты от посторонних глаз. Вартамян отмечает, что «рост субъективной реальности из движущейся материи остается, по мнению Ламетри, метафизической загадкой, лежащей за пределами компетенции психологического [и философского] исследования» (1960: 23).

Стремясь объединить природу, Ламетри сравнивал людей не только с животными, но и с растениями. В 1748 г., через год после *L'Homme Machine*, он опубликовал небольшую работу *L'Homme Plante*, в которой он отмечает много общего в физиологии между людьми и растениями (предвосхищая Фехнера) и оспаривает древнее представление (например, у Аристотеля) о растительных душах; он также явно отрицает концепцию мировой души. Он делает небольшое уточнение своего тезиса об организационной сложности, утверждая, что разум пропорционален не просто сложности, а, более конкретно, «потребностям», требованиям, которые организм предъявляет к окружающей среде: «...человек не является ни растением, ни животным... Поскольку у нас бесконечно больше потребностей, из этого неизбежно следует, что у человека должно быть бесконечно больше ума». (1748/1994: 90) Подразумевается, что все существа обладают разумом пропорционально их потребности поддерживать свое существование. Разум растения, хотя и

«бесконечно меньше» разума человека, не является несуществующим. К сожалению, Ламетри, очевидно, не придерживался этой линии мысли.

Работы Ламетри, в частности *L'Homme Machine*, привлекли внимание ученого-философа Пьера-Луи де Мопертюи (Pierre-Louis Maupertuis, 1698–1759). В 1751 г. Мопертюи опубликовал сборник размышлений по философии биологии под названием *Systeme de la nature*. В *Venus physique* (1745) он утверждал, что естественные организмы формируются в утробе матери частицами, которые притягиваются друг к другу силой притяжения и дополняются своего рода памятью, напоминающей им, куда идти. Его ссылка на «притяжение» происходит из теории тяготения Ньютона и универсальной силы притяжения, которую проявляет вся материя.

Использование Ньютоном слова «притяжение» для описания его универсальной силы было спорным. Слово имеет четкие анимистические оттенки, факт, который не был утерян учеными и философами того времени. Он напоминает о концепции Эмпедокла о любви как о всеобщей силе притяжения, не говоря уже о «сочувствии» Кардано ко всем вещам, а также об их соответствующих панпсихистских концепциях мира. В 1680-х годах Фонтенель (Fontenelle) предупреждал, что приписывание материи силы притяжения может привести к дальнейшим анимистическим (и, следовательно, отклоняющимся) атрибуциям. В «Системе природы» Мопертюи сделал именно это. Он определил, что одного притяжения или даже притяжения с некоторой степенью памяти недостаточно для построения сложного единства живого существа. Определенная форма разума каким-то образом должна была существовать в самой материи: «...необходимо прибегнуть к какому-то принципу интеллекта, к чему-то подобному, например, к тому, что мы называем *желанием, отвращением, памятью*» (цитируется в Beeson 1992: 209). Таким образом, Мопертюи принял стандартную концепцию материального мира как состоящую из протяженной материи, движения и (начиная с Ньютона) притяжения и дополнил эти качества разумом. Beeson писал:

Протяженность и движение [для Мопертюи] недостаточны для объяснения размножения живых организмов, и поэтому необходимо... отказаться от некоторой простоты в фундаментальных предположениях ради более точного согласия с наблюдениями. Мопертюи предлагает принять четыре концепции: расширение, движение, притяжение и интеллект, все рассматриваются как неотъемлемые свойства материи. (там же: 209–210)

Следовательно, мельчайшие единицы материи должны были ассоциироваться с ними как мельчайшие единицы разума или восприятия. Мопертюи называл такие единицы «воспринимающими частицами», понятие, которое напоминает как атомы души Демокрита, так и монады Лейбница. Здесь мы снова видим форму панпсихистского дуализма (или, может быть, «двухаспектного панпсихизма»), отстаиваемого на основе аргумента первых принципов. И эти интеллектуальные качества, как видно, объясняют единую форму и свойства живого организма (аргумент разумного замысла).

Дени Дидро (1713–1784) наиболее известный как соредатор (вместе с Жаном Лероном Д'Аламбером) *Энциклопедии*, памятника рационалистической, светской и гуманистической мысли французского Просвещения. Главной целью во всех его работах было развеивание сверхъестественных и теистических суеверий и обоснование все явлений через натуралистические концепции. Самым важным из философских сочинений Дидро является *Le Reve de d'Alembert* («Мечта Д'Аламбера») (1769). Написанное как диалог между Дидро, Д'Аламбером и несколькими второстепенными персонажами, это сочинение исследует различные философские проблемы, включая психологию, мораль, биологию и космологию. Это было первым утверждением Дидро его панпсихистских убеждений.

Подобно Ламетри и Мопертюи, Дидро пытался решить фундаментальную проблему: при том, что нет ни Бога, ни нематериальной души, все равно нужно учитывать движение, жизнь и разум. У всех была сильная тяга к единству и холизму, они хотели интегрировать человека в мир

природы. Они отвергли чисто механистическую интерпретацию вселенной мертвой материи, движимой мириадами сил, и вместо этого искали решения, в которых жизнь и чувствительность были бы присущи всем вещам. Неудивительно, что, учитывая эти условия и состояние научных знаний в то время, они пришли к аналогичным выводам.

Вместо того, чтобы маркировать и классифицировать вещи, Дидро предпочел обратиться к общим темам целостной и развивающейся природы. Из этих тем наиболее актуальными являются панпсихизм и единство личности.

Панпсихистские наклонности Дидро впервые появились в его книге *Pensees sur l'interpretation de la nature* (Мысли о толковании природы, 1754). В разделе 50 он суммирует гипотезу «разумной материи» Мопертюи (упоминаемого под псевдонимом «Доктор Бауманн из Эрлангена»). Дидро развивает эту новую модификацию материи, ссылаясь на различные интеллектуальные качества как «желание, отвращение, память и разум» (1754/1966: 79). Эти качества Мопертюи «принимает как присутствующие, в должной пропорции к их формам и массам, в мельчайшей частице материи, а также в самом крупном животном» (там же). Дидро, явно впечатленный этим тезисом, посвящает ему довольно большую часть *Pensees*. Однако он не выдвигает этот тезис в качестве своей собственной теории, как он это сделает 15 лет спустя.

Концепция «чувствующей материи» является одной из центральных тем в *Le Reve de d'Alembert*. Во вступительном отрывке раздела 1 («Разговор между Д'Аламбером и Дидро») Д'Аламбер бросает вызов Дидро классическим опровержением панпсихизма: «...если эта способность ощущения... является общим и необходимым качеством материи, тогда камень тоже должен чувствовать» (там же: 49). Небрежный ответ Дидро: «Почему бы и нет?» Обыватель Д'Аламбер отвечает: «В это трудно поверить». По мере развития диалога становится ясно, что существует два уровня чувствительности в материи: активная чувствительность, такая как у органических существ, и пассивная чувствительность, такая как у скал и неодушевленных предметов. Пассивная становится активной, когда поглощается органическим телом, как при потреблении; например, растения потребляют минералы и, таким образом,

делают их чувствительность активной. (Мы видим здесь тесную связь с различием Ламетри между «прямой способностью чувствовать» и «потенциальной способностью чувствовать».) И все же, даже несмотря на то, что Дидро различал степени чувствительности, именно чувствительность является первичной.

На протяжении всего диалога повторяются ссылки на «общую чувствительность материи». Позже мы узнаем, что «от слона до блохи, от блохи до чувствующего живого атома, источника всего, в природе нет ничего, кроме страданий и наслаждений» (там же: 80). Дидро, кажется, просто принимает этот панпсихизм (или, скорее, пансенсизм) как фундаментальный аспект природы, и не превращает его во всеобъемлющую теорию реальности. Этот взгляд повторяется в других его работах. В *Elements of Physiology* (*Элементах Физиологии*) мы находим следующий отрывок:

Когда-нибудь будет продемонстрировано, что чувствительность или ощущения - это чувство, общее для всех существ. Уже есть явления, которые говорят об этом. Тогда материя в целом будет иметь пять или шесть базовых свойств: мертвая или живая сила, длина, ширина, глубина, непроницаемость и чувствительность. (1774–1780 / 1937: 139)

Дидро эффективно модифицировал четыре основных свойства материи Мопертюи: силу, растяжение, непроницаемость и чувствительность. Его понятие силы включало три основные категории: кинетическая («живая») энергия, потенциальная («мертвая») энергия и гравитация.

Вторая тема, единство «я», обращается к проблеме сочетания панпсихизма: если каждая частица материи индивидуально разумна, как они объединяются, чтобы сформировать единое чувство бытия, которое все мы чувствуем? Лейбниц решил проблему, создав доминирующую монаду. В *Le Reve de d'Alembert* Дидро указывает на аморфное понятие единства бытия, которое возникает, когда разумные частицы активно взаимодействуют друг с другом. Он проводит аналогию с роем пчел: «Это скопление - это существо, индивидуум, своего рода животное». (67) Это единое существо из-за чрезвычайно тесного взаимодействия между частями, которые перестают быть просто «смежными» и становятся действительно «непрерывными». Сила

взаимодействия определяет интенсивность бытия; можно также сказать, что интенсивность обмена определяет интенсивность разума. Для Дидро человеческое тело подобно пчелиному рою. Тело - это совокупность органов, которые «являются просто отдельными животными, объединенными законом непрерывности в общем сопереживании, единстве и идентичности» (68). Именно «постоянное действие и реакция» между частями создает единство. «Мне кажется, - пишет Дидро, - что одного такого контакта достаточно». (76)

4.2. Кант и Пристли

В 1700-х годах авангард панпсихистской философии переместился из Франции в Германию. Но прежде чем обсуждать роль немецкого романтизма, необходимо обратиться к двум промежуточным фигурам: Канту и Пристли.

Размышления Канта (1724-1804) о гилозоизме и панпсихизме претерпели интересную эволюцию на протяжении всей его жизни, перейдя от ранних симпатий к окончательному аналитическому отказу. Есть три соответствующих отрывка.

В малоизвестном буклете *Traume der Geisterseher* (*Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики*) (1766) рассказывается об интересах Канта к духовному миру и возможностям трансфизических феноменов. Кант пишет: «Признаюсь, я очень склонен утверждать существование в мире нематериальных созданий и помещать саму мою душу в этот класс существ». (52) Он добавляет в сноске, что все, что «содержит принцип жизни, по-видимому, имеет нематериальную природу... Те нематериальные существа, которые содержат причину животной жизни... называются духами». Затем он обращается к идее гилозоизма или панпсихизма:

Ибо всякая субстанция, даже простой элемент материи, должна иметь внутреннюю активность как причину своей внешней эффективности, хотя я не могу указать, в чем она состоит. (53-54)

Еще одна сноска содержит яркий и интереснейший комментарий (прим.пер.: цитируется по И.Кант Собрание сочинений в 8-ми томах, т.2, стр.216):

Лейбниц утверждал, что эта внутренняя основа всех внешних соотношений и их изменений есть способность представления, и философы после него встретили эту недостаточно ясную мысль насмешками. Однако они неплохо поступили бы, если бы сначала поразмыслили, возможна ли какая-нибудь субстанция как простая часть материи без всякого внутреннего состояния, и если бы они не пожелали устранить это состояние, то вынуждены были бы придумать какое-нибудь другое возможное внутреннее состояние на место этих представлений и зависимых от них действий. Каждому ясно, что если даже признать за простыми элементарными частями материи способность к темным представлениям, то отсюда еще не вытекает способность представления самой материи, потому что множество подобного рода субстанций, связанных в одно целое, никогда не составят мыслящего единства.

Таким образом, Кант рассматривает проблему сочетания как непреодолимую, прямо заявляя, что сочетание множества индивидуально разумных частиц никогда не сможет сформировать единую разумную сущность. Кроме того, он не исключает абсолютно панпсихистского тезиса Лейбница; он признает, что проблема не так ясна, как полагают многие философы.

Дальнейшие свидетельства его предпочтений мы видим в следующей главе (прим.пер.: цитируется по И.Кант Собрание сочинений в 8-ми томах, т.2):

Принимая таким образом все начала жизни во всей природе как множество бестелесных, во взаимном общении находящихся субстанций, соединенных отчасти также с материей, мы представляем себе великое целое нематериального мира, бесконечный, но неизвестный последовательный ряд существ и деятельных сущностей, оживотворяющих мертвую материю телесного мира. Указать, однако, с уверенностью, на какие именно звенья природы распространяется жизнь и каковы те ступени жизни, которые непосредственно граничат с полной безжизненностью, едва ли когда-либо возможно будет. Гилозоизм животворит все, материализм, напротив, если тщательно его разобрать, все мертвит.

Этот материализм «все мертвит» - это просто утверждение. Кажется, Кант признает опасность в этом онтологическом взгляде. Он ссылается на Мопертюи и его панпсихистскую теорию организмов, а затем замечает, подобно Ньютону, что *нельзя* быть уверенным, что все вещи не живы: «Несомненная характеристика жизни [- это] свободное движение ..., но нельзя утверждать, что, где бы эта характеристика не была обнаружена, нет никакой степени жизни» (там же). Хотя Кант, безусловно, не поддерживает гилозоизм, он, по крайней мере, открыт для такой возможности.

Пятнадцать лет спустя внимание Канта сместилось с гилозоизма на нечто, более похожее на настоящий панпсихизм. В «Критике чистого разума» (1781) Кант, как известно, утверждал, что *Ding an sich selbst* (вещь сама по себе) непостижима. Поскольку это абсолютно неизвестно, почти ничего нельзя сказать о ней. Однако в одном отрывке из книги II *Трансцендентальной диалектики* (глава 1 «Паралогизмы чистого разума (В)») Кант признает, что вещь в себе может иметь некоторые важные характеристики или качества с «разумом».

В коротком разделе, озаглавленном «Заключение в отношении решения психологического паралогизма», Кант утверждает, что его аргументы «дают достаточный ответ на вопрос [об] общности души [т.е. разума] с телом». Он уточняет:

Трудность, свойственная этой проблеме, состоит, как это общепризнанно, в предполагаемом различии [по природе] между объектом внутреннего чувства (душой) и [материальными] объектами внешних чувств. Но если учесть, что два вида объектов, таким образом, отличаются друг от друга не внутренне, а лишь тем, что один является внешне другому, а также то, что (как Вещь в себе) лежит в основе появления материи, возможно, не так сильно отличается по характеру, эта трудность исчезает...

Таким образом, он замечает, что *если* допустить, что душа и объекты материального мира фундаментально схожи, т.е. принадлежат к одному и тому же онтологическому классу, *тогда* проблема разума и тела решена. Формулировка Канта предполагает, что он благосклонно отнесся бы к такому

предположению, хотя и не одобряет его. Очевидно, что мы не можем приписать ему панпсихистские взгляды на основании этого отрывка. Тем не менее, подразумевается, что материя, истинной сущности которой мы не знаем, каким-то образом похожа на наш разум, сущность которого мы знаем очень близко. Мы можем ошибаться в отношении истинной природы разума, но мы, безусловно, знаем ее более непосредственно, чем что-либо еще во вселенной. Поэтому разумный вывод состоит в том, что вся материя сама по себе обладает разумоподобным качеством. Это оставляет нас, говорит Кант, только с проблемой «как вообще возможно общение [таких] субстанций». Но он не рассматривает ее, говоря, что эта проблема лежит не только «вне поля психологии», но также «вне области всех человеческих знаний».

Критика способности суждения Канта (1790) демонстрирует его окончательную аналитическую позицию. Здесь он пишет, что существует два типа философских систем, которые могут объяснить «производительную силу» и «целенаправленность» природы: реализм и идеализм. Оба они могут существовать в двух формах: физическая и транс-физическая. Физический реализм «основывает цели природы на аналоге способности, действующей преднамеренно, т.е. на *жизни материи* (в ней или посредством оживляющего внутреннего принципа, мировой души), и называется *гилозоизмом*». (239) Этот вариант, к сожалению, неприемлем (прим.пер.: цитируется по И.Кант Собрание сочинений в 8-ми томах, т.5):

Но возможность живой материи (понятие которой включает в себе противоположность, так как безжизненность, inertia, составляет существенную характерную черту материи) нельзя даже мыслить; возможность одушевленной материи и всей природы как животного может быть в крайнем случае допущена (для гипотезы о целесообразности природы в целом) лишь постольку, поскольку ее организация открывается нам в небольших масштабах в опыте, но отнюдь не принята априорно. Следовательно, если целесообразность природы в организмах выводят из жизни материи, а эту жизнь, в свою очередь, знают только в организмах, следовательно, без такого опыта понятие о ее возможности установлено быть не может, то

объяснение неизбежно попадает в круг. Таким образом гилозоизм не дает того, что обещает.

Похоже, это последнее слово Канта по этому вопросу. К сожалению, он никогда не следовал предположению, упомянутому в *Критике чистого разума*. Видимо, для него концептуальные слабости не могли компенсировать потенциальную объяснительную силу.

Как это бывает, Джозеф Пристли (1733–1804) видел вещи иным образом. Пристли известен прежде всего своим открытием кислорода (в 1774 г.), но он также был проницательным натурфилософом. Его интересовала проблема разума и тела, и он написал довольно длинный трактат на тему: *Изучение материи и духа* (*Disquisitions relating to matter and spirit*, 1777). Он отстаивал идею о том, что разум и материя не являются несовместимыми, картезианскими субстанциями, а скорее имеют общие качества - и фактически могут рассматриваться как различные проявления одной и той же лежащей в основе сущности (та же точка зрения, которой придерживался Кант, хотя и предшествовала *Критике чистого разума* на четыре года).

Пристли начинает с того, что оспаривает традиционное представление о том, что материя - это нечто, определяемое протяженностью, инертностью и непроницаемостью. Он принимает первое свойство, но заменяет последние два: «Я ... определяю [материю] как вещество, обладающее свойством *протяженности* и *силами притяжения* или *отталкивания*». (1777: 219) Эти три свойства - протяженность, притяжение, отталкивание - единственные, которые Пристли считает необходимыми для объяснения всех материальных явлений. (Его ссылка на две противоборствующие силы напоминает любовь и вражду Эмпедокла.)

В *Theoria Philophiae Naturalis* (1758) итальянский ученый и философ Руджер Бошкович (Ruggero Boscovich) предвосхитил теорию Пристли. Для Бошковича силы, присутствующие в материи, были конечной онтологической реальностью (теория, известная как динамизм). Пристли принял и расширил

динамизм Бошковича, добавив качество протяженности при условии, что форма также является существенным качеством материи.

Для Пристли главным противоречием между классической материей и духом было то, что материя была твердой и пространственной, тогда как дух был непространственным и нематериальным. Эта несовместимость была источником проблемы взаимодействия разума и тела. Пристли видел, что, дематериализуя материю, делая ее проницаемой, то есть чистой силой, он может устранить этот барьер. Для него разум был полностью совместим с материей и мог фактически рассматриваться как особый способ материи:

...поскольку еще никогда не утверждалось, что сила ощущений и мыслей несовместима с этими [силами притяжения и отталкивания], я утверждаю, что у нас нет оснований предполагать, что в человеке есть две столь разные субстанции, как это было представлено. (там же)

Пристли стремился к материалистическому монизму. Его монизм разделял некоторые качества с монизмом Ламетри и Дидро; в частности, он рассматривал материю как фундаментально динамичную и одушевленную, а разум - как функцию организационных качеств материи. Пристли стремился «доказать единый состав человека» (220). По его мнению, «разум... не является веществом, отличным от тела, но является результатом телесной организации... какой бы ни была материя... разум есть не что иное, как модификация его» (там же). Таким образом, разум сводится к материи, но материи, которая в некотором смысле фундаментально подобна разуму. Материя «должна стать для нас большим приближением к природе духовных и нематериальных существ " (230).

Нигде Пристли явно не заявляет, что вся материя обладает разумом, но это следствие видно из его предпосылок. Он скрытый панпсихист и тот, кто в то время принципиально оспаривал взгляд на мир, как состоящий из инертной материи.

4.3. Немецкий романтизм и натурфилософия

В конце 1700-х годов философская оппозиция механистическим онтологиям переместилась в Германию. Панпсихизм продолжал играть заметную роль, его можно увидеть в философии Гердера и Гете.

Иоганн Гердер (Johann Herder, 1745–1803) был динамистом, отвергавшим идею о том, что такие взгляды подразумевают материализм. Он искал натуралистическую нередуктивную онтологию, в которой разум и материя были бы действительно разными степенями организации единого лежащего в их основе *начала* (*Kraft*, силы или энергии). Отрицая материализм и помещая «силу» в уникальную онтологическую категорию, Гердер был одним из первых явных нейтральных монистов современной эпохи, хотя этот термин не использовался до Рассела.

В конце XVIII века наука признала существование в природе множества различных сил – среди прочих: гравитацию, магнетизм, электричество, свет и движущую силу. Синтезирующее и целостное видение Гердера стремилось объединить эти силы как *Kraft*, проявлениями которого были различные *Kräfte*. Кроме того, *Kraft* должно было рассматриваться не просто как физическая сила, но как оживляющая и освещающая энергия, а отдельные «суб-силы» (sub-forces) сами по себе были сущностями, подобными душе.

Гердер писал об универсальном *Kraft* в *On the Cognition and Sensation of the Human Soul*:

В целом, ничто в природе не изолировано, все перетекает во все остальное через неуловимые переходы; и, конечно же, заложенная в творении жизнь, находится во всех его формах и источниках – это только один дух, одно пламя. (1778/2002: 195)

Таким образом, все материальные вещи, в дополнение к стандартным силам физики, объединяются и оживляются универсальным *Kraft*. *Kraft* - это одновременно жизненная энергия, дух и разум, напоминающие пневму стоиков.

Приведенный выше отрывок можно интерпретировать как выражение чистого, почти идеалистического монизма. Тем не менее, взгляды Гердера были скорее разновидностью панпсихизма, в котором каждая вещь имеет внутреннюю жизнь и внутренний опыт. В одной из ранних рукописей (1769) он описал «как человеческое тело и, по аналогии, планеты образуются под действием внутреннего *Monas* [единства], *Kraft* [силы] или *Seele* [души / разума]» (Nisbet 1970: 10). Его работа 1778 г. ссылается на аргумент непрерывности и приходит к аналогичным выводам: «...чем более вдумчиво мы наблюдаем великую драму действующих в природе сил, тем труднее нам избежать повсюду ощущения *сходства с самими собой*, оживления всего своими ощущениями» (1778/2002: 187). Позже он стал более явным панпсихистом. Нисбет (Nisbet 1970: 11) отмечает, что Гердер «представляет *Kräfte* растений и камней как аналоги души ... Каждый из них наделен разной степенью сознания...» Пытаясь классифицировать метафизический взгляд Гердера, Нисбет проходит через ряд синонимов «панпсихизма» и решает, что «пананимизм» является наиболее подходящим термином.

Тема панпсихизма продолжалась и в более поздних работах Гердера. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Идеи для философии истории человечества*) (1784-1791) включает этот отрывок:

Все активные силы Природы по-своему живы; внутри их должно быть что-то, что соответствует их эффектам без - как предположил сам Лейбниц ... (книга I, раздел XIII, цитируется в Clark 1955: 311)

Гердер ясно видел такой панпсихистский динамизм как альтернативу господствующему картезианскому механистическому материализму, против которого он решительно выступал. Эта оппозиция последовательна практически во всех его философских трудах. Нисбет отмечает, что для Гердера «психология чувств имеет тенденцию заменять механический анализ... и *Kräfte* все чаще вытесняют “мертвую” материю», а с 1769 г. Гердер «последовательно атакует механистические концепции природы» (133).

Гердер разделял многие идеи со своим современником и другом Вольфгангом фон Гете (1749–1832). Как и Блейк, Гете наполнял свои литературные произведения философской проницательностью. Образцовый немецкий романтик, он сочетал поэтическое, мистическое чувство к природе с сильным чувством единства и целостности.

Элементы панпсихизма встречаются у Гете лишь косвенно. Во-первых, это его общее отождествление природы с Богом: «Мне иногда приходится прибегать к пантеизму, чтобы удовлетворить свое существо» (1824, цитируется по Sherrington 1949: 33). Затем, он часто приписывает личностные и человеческие черты явлениям природы. Шеррингтон отмечает, что «читая науку Гете, мы никогда не останемся надолго без напоминания о его склонности олицетворять природу» (там же: 21). Гете выражает это чувство, когда отмечает, что природа "отражает себя... везде в манере, аналогичной нашему разуму" (цитируется по Vietor 1950: 13). И мы находим наводящие на размышления отрывки, такие как «это первая обязанность наблюдателя ... стремиться к полноте феноменов ... чтобы они предстали перед наблюдением как структура, проявляющая свою собственную внутреннюю жизнь» (цитируется по Naydler 1996: 83). «Внутренняя жизнь» природных явлений предполагает наличие разума в природе.

Панпсихист и гилозоист Геккель неоднократно цитировал Гете в поддержку своих собственных идей. Геккель считал, что разум и материя неразделимы, и приписывал то же самое убеждение Гете:

Как ясно выразился даже Гете: «материя никогда не может существовать и действовать без разума, а разум никогда не сможет существовать без материи» (1868/1876: 487).

Здесь мы находим прекрасное краткое утверждение: нет материи без разума, нет разума без материи. Нет никаких утверждений о том, что разум тождественен материи или что одно может быть сведено к другому; просто есть утверждение, что разум и материя соединены, что одно не существует без другого. Это существенная особенность панпсихизма.

Цитата Геккеля взята из письма, написанного Гете в 1828 г., ближе к концу его жизни. Оригинальный отрывок довольно поучителен. Гете отмечает, что «во всей природе существуют две великие движущие силы: *полярность* и *усиление*» (1828/1988: 6). Первое связано с материальным измерением реальности, второе - с духовным. Он определяет полярность в манере Эмпедокла как «состояние постоянного притяжения и отталкивания»; усиление (интенсификация) - это эволюционный императив, «состояние вечно стремящегося восхождения» (там же). Он продолжает: «Поскольку, однако, материя никогда не может существовать и действовать без духа [*Seele*], ни дух без материи, материя также способна усиливаться, и духу нельзя отказать в его притяжении и отталкивании».

Гердер и Гете сформулировали аспекты целостной философии природы, но ее кульминация в Германии была достигнута в Натурфилософии Шеллинга. Люди были глубоко объединены с природой, физические силы рассматривались как проявления единой лежащей в основе силы, и механицизм был решительно отвергнут. Шеллинг синтезировал эти элементы и создал комплексную философскую систему. Прямых доказательств того, что Шеллинг был панпсихистом, мало, но в его системе мы находим некоторые наводящие на размышления детали.

Абсолютный идеализм Шеллинга подчеркивал разум как основополагающее единство всех вещей. Все находило смысл и разрешение в Разуме Абсолюта: «Природа должна быть невидимым разумом, разум - невидимой природой». Ротшух (Rothschuh) охарактеризовал систему Шеллинга как систему развивающегося духа: «Природа есть дух в процессе становления».

Шеллинговское видение развивающегося духа, по-видимому, описывает космос, в котором все вещи обладают элементом разума. Вернер Маркс (Werner Marx 1984: 58) отмечает, что для Шеллинга «природа - это скорее дух, который в динамическом ряду этапов от неорганической материи до сознания подобен эго». Таким образом, этот развивающийся разум в некотором смысле является личностью, проявляющейся на всех уровнях материи. Шеллинг

понимает, что материя тесно связана с разумом: «Материя - это не что иное, как разум, рассматриваемый в равновесии своих действий» (1800/1978: 92). Таким образом, Шеллинг был одним из первых современных немецких философов, подчеркивающим важность воли в онтологии, следуя Бруно и Кампанелле и предвосхищая Шопенгауэра, Гартмана и Ницше.

5. Панпсихизм, механицизм и наука в Германии XIX века

Германия оставалась в центре развивающихся взглядов на панпсихизм в течение всего XIX века. Среди важных философов, защищающих или симпатизирующих таким взглядам, были Шопенгауэр, Фехнер, Лотце, Хартманн, Мах, Геккель и Ницше. Новые достижения в науке, физике и математике позволили как механицистам, так и панпсихистам усилить свои аргументы, даже когда механицизм одержал верх. Первый содержательный обзор философии панпсихизма, составленный в конце столетия философом Фридрихом Паульсеном (Friedrich Paulsen), акцентировал внимание на идеях этих мыслителей.

5.1. Шопенгауэр

Философская система Артура Шопенгауэра (1788–1860) обобщена в названии его самой известной работы *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Мир как воля и представление*). Согласно его взгляду, реальность постигается двумя разными, но взаимосвязанными способами.

Во-первых, существует мнение, при котором все познается только как ментальный образ или ментальный конструкт в разуме воспринимающего. Когда определенная вещь воспринимается, то, что представлено в разуме, - это не вещь в себе, а ее представление в виде чувственных впечатлений. Когда человек держит красную розу, он воспринимает не саму розу, а набор цветов, ароматов и тактильных ощущений. И так с каждой материальной вещью. То, что известно, является только «идеей» или «представлением» вещей, а теми вещами, какими они на самом деле являются - опять же, классический идеализм Беркли. Мозг, тело и чувства - все обуславливают и отбирают кусочки реальности, способствующие формированию идей. Реальность постигается не «как она есть», а как позволяет тело. С точки зрения воспринимающего, идея фактически является самой реальностью. Такой идеализм, конечно, существовал в различных формах, по крайней мере, со времен Платона. Беркли и Кант формализовали его, но Шопенгауэр

сформулировал совершенно новую интерпретацию, в которой все вещи, а не только люди, обладали идеей реальности.

Второй способ восприятия мира выводится из человеческой интроспекции. Человеческое тело является лишь одним из множества объектов в мире, но оно известно в уникальном смысле - «изнутри». Тело, интроспективно, ощущает эмоции, воспоминания, боль и удовольствие, но наиболее фундаментально, говорит Шопенгауэр, оно знает и чувствует *желание* - то есть *волю*. Для Шопенгауэра воля - это онтологическая сущность человека, наша истинная внутренняя природа.

Но Шопенгауэр продолжает свой аргумент, отмечая, что человек просто объект, подобный любому другому в мире. Если человек по сути своей есть воля, то и *все остальное* тоже. Таким образом, он полагает, что все вещи сами по себе являются просто волей. Его общий вывод заключается в том, что вещи мира являются одновременно и идеей извне, и волей изнутри: «Ибо как мир в одном аспекте есть полностью *идея*, так и в другом он - полностью *воля*» (1819). / 1995: 5)

Мир как таковой прямо оспаривал концепцию Канта о принципиально непознаваемой *вещи в себе*. Как указывает Шопенгауэр, Кант видит *вещи в себе* как непознаваемое X, тогда как он смотрит внутрь себя и видит, прежде всего, волю, а затем распространяет это через аргумент непрерывности на все объекты во вселенной. На самом деле, разница между этими двумя взглядами может быть не так велика, как предполагает Шопенгауэр, если вспомнить предположение Канта о том, что *вещь в себе* может иметь разумоподобную природу. Хартман указывал на этот момент: «То, что Кант считал робким предположением, что вещь сама по себе и активный субъект могут быть одним и тем же бытием, Шопенгауэр объявил категорическим утверждением, в котором он считал волю положительной характеристикой этого бытия» (1869: 236). Для Шопенгауэра воля приобретает ясный и недвусмысленный разумоподобный характер.

Шопенгауэр назначил концепции воли главную онтологическую роль. Для него воля была не просто эквивалентом человеческого желания, но в более общем смысле была универсальной силой, побуждением, чем-то, что движет

всем и поддерживает все вещи. Хэмлин (Hamlyn 1980: 95) утверждал, что эта воля была «своего рода силой, которая пронизывает природу и которая, таким образом, управляет всеми явлениями». Меджи (Magee 1983: 145) описал ее как буквально силу или энергию - делая Шопенгауэра динамистом или сторонником энергетизма, - и утверждал, что развитие физики XX века «предоставило самое мощное подтверждение, которое только можно представить» в его философии.

Шопенгауэр придает большое значение этому взгляду сторонников энергетизма в своих собственных трудах. В ряде случаев он отождествляет волю с физическими силами природы. Например, он отмечает, что «сила, притягивающая камень к Земле, есть... в действительности... воля» (1819: 38). В более поздней работе *Über den Willen in der Natur (О воле в природе)* он утверждает, что «как правило, каждая изначальная сила, проявляющаяся физически и химически, и сама гравитация - все они сами по себе ... абсолютно тождественны с тем, что мы находим в себе как *волю*» (1836: 20).

Но Шопенгауэр идет дальше. Он говорит о материальных вещах буквально как об «объективации воли» - как физическом проявлении, или закреплении, или воплощении воли. Относительно человеческого тела он говорит, что «все тело есть не что иное, как объективированная воля» и «действие тела есть не что иное, как действие объективированной воли» (1819: 33). Его графические объяснения не оставляют сомнений: «Зубы, горло и кишечник - это объективированный голод; гениталии - это объективированное сексуальное желание». (41) Объективация происходит на разных уровнях или степенях во всей природе, как правило, в соответствии со сложностью объекта. Человек - высшая степень объективации; физические силы – базовая степень. «Самые универсальные силы природы представляют собой низшую степень объективации воли». (61)

Поскольку воля явно подобна разуму, панпсихизм является центральной чертой всей философской системы Шопенгауэра. «Шопенгауэр», - заметил Поппер (1977: 68), - «кантианец, ставший панпсихистом». Этот панпсихистский аспект особенно очевиден в концепции воли Шопенгауэра, проявляющейся в неорганических объектах. В книге II *Die Welt als Wille und*

Vorstellung подробно разбирается тема отождествления воли с силами природы (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод):

Не только в явлениях, вполне сходных с его собственным, в людях и животных, признает он в качестве их внутренней сущности все ту же волю, но дальнейшее размышление приведет его к тому, что и та сила, которая движет и живет растение, и та сила, которая образует кристалл, и та, которая направляет магнит к северу, и та, которая встречает его ударом при соприкосновении разнородных металлов, и та, которая в сродстве материальных веществ проявляется как отталкивание и притяжение, разделение и соединение, и наконец, как тяготение, столь могучее во всей материи, влекущее камень к земле и землю к солнцу, -- все это будет признано им различным лишь в явлении, а в своей внутренней сущности тождественным с тем самым, что ему непосредственно известно столь интимно и лучше всего другого и что в наиболее ясном своем обнаружении называется волей.

Эта «воля в природе» в принципе совпадает с «волей в человеке»:

[Воля] проявляется в каждой силе в природе, действующей вслепую, и она проявляется также в преднамеренном действии человека; и большая разница между этими двумя аспектами зависит только от степени проявления, а не от природы того, что проявляется. (там же)

В этой цитате можно увидеть намек на идею Спинозы, что «все вещи одушевлены в той или иной степени», и Спиноза на самом деле оказал большое влияние на мышление Шопенгауэра. *Die Welt als Wille und Vorstellung* прямо ссылается на идею Спинозы, что все вещи, даже камни, обладают аспектом психики:

Спиноза говорит, что если бы катапультированный в воздух камень обладал сознанием, он думал бы, что летит по собственной воле. Добавлю только, что камень будет прав. Это катапультирование для камня для меня то же, что и побуждение... (там же: 58)

Дело здесь, конечно, в том, что внутренняя природа людей и камней одна и та же: воля. «В людях [воля] называется характером, в то время как в камне она называется качеством, но она везде одинакова» (там же).

Даже несмотря на то, что Шопенгауэр отрицал сознание для всех, кроме животных, ясно, что воля должна была быть описана в терминах человеческой личности, а также с точки зрения психики или ментальных установок (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод):

И вот, когда мы направляем на них испытующий взор, когда мы видим мощное, неудержимое стремление вод к глубине, постоянство, с которым магнит неизменно обращается к северу, тяготение, с которым влечется к нему железо, напряженность, с которой полюсы электричества стремятся к воссоединению и которая, как и напряженность человеческих желаний, возрастает от препятствий: когда мы видим, как быстро и неожиданно осаждается кристалл, образуясь с такой правильностью, которая, очевидно, представляет собою лишь застывшую и фиксированную, но решительно и точно определенную устремленность по разным направлениям, когда мы замечаем выбор, с которым тела, получив свободу в состоянии жидкости и избавившись от оков застылости, ищут и бегут друг друга, соединяются и разлучаются; когда, наконец, мы непосредственно чувствуем, как тяжесть, стремлению которой к земной массе препятствует наше тело, непрерывно давит и гнетет его, охваченная своим единственным порывом. -- то нам не надо напрягать своего воображения, чтобы даже в таком отдалении распознать нашу собственную сущность, именно то самое, что в нас, при свете познания, преследует свои цели, а здесь в самых слабых своих проявлениях стремится лишь слепо, глухо, односторонне и неизменно, но, будучи, однако, всюду одним и тем же, -- подобно тому, как и первое мерцание утренней зари делит с лучами яркого полудня название солнечного света -- должно и здесь, как и там, носить имя воли, означающее бытие в себе каждой вещи в мире и всеединое зерно каждого явления.

Панпсихистские идеи Шопенгауэра повторяются в двух других его крупных работах: *Über den Willen in der Natur* и *Parerga und Paralipomena* (1851). В первой он рассматривает развитие естествознания как подтверждение своих идей. Он не находит в неорганической природе «абсолютно никаких следов сознания внешнего мира» (1836/1993: 82), но даже такие вещи, как «камни, валуны или льдины» «подвержены влиянию извне... которое соответственно можно считать первым шагом к сознанию» (там же). А растения, хотя и лишённые истинного сознания, могут рассматриваться как испытывающие «неясное самоудовлетворение» и «слабый аналог восприятия» (там же). Изучая исследования в области гравитации и астрономии, он с удовлетворением отмечает, что Гершель и Коперник говорили о гравитации в терминах «желание» и «воля»: в 1883 г. Гершель писал, что объекты, притягивающиеся к Земле, «побуждаются к этому силой или усилием, прямым или косвенным результатом действия сознания и воли, существующих где-то» (85); Коперник писал в *De revolutionibus*: «Я верю, что гравитация - это ни что иное, как естественное стремление...» (86). И Шопенгауэр утверждает, для протокола, что он «первым сказал, что воля должна быть отнесена к неодушевленному, к неорганическому» (88). Это продолжается в *Parerga und Paralipomena*. В заметном отрывке в конце книги Шопенгауэр осуждает «фундаментально ложную антитезу между разумом и материей» (1851/1974: 212). В той степени, в какой можно говорить о «разуме» или «материи» в реальном мире, разум должен одинаково приписываться как к органическим, так и к неорганическим объектам. Любые два материальных объекта, такие как (используя его примеры) человеческое тело и камень, обладают внутренними качествами, которые с необходимостью одинаковы. Оба движимы «силами природы», оба состоят из материи, и поэтому оба описываются в одних и тех же метафизических терминах. Если в одном случае мы находим разум, мы должны найти его и в другом случае:

Теперь, если вы предполагаете существование разума в человеческой голове ... вы обязаны наделить разумом каждый камень... Весь кажущийся разум можно отнести к материи, но вся материя также может быть отнесена к разуму; из чего следует, что антитеза [между разумом и материей] является ложной. (213)

В том же отрывке Шопенгауэр отмечает ограничения механистической философии в понимании таких вопросов. Механицист знает только математически выводимые явления природы, а не природу как таковую. Для механициста «проявление веса в камне столь же необъяснимо, как и мысль в человеческом мозгу», и, поскольку эти природные явления связаны между собой, «этот факт предполагает присутствие в камне разума» (212). Механистическое объяснение природы «ограничивается... определением ее пространственных и временных качеств» (213). Более того, «как только мы выходим за пределы чисто математического... мы останавливаемся перед способами выражения, которые столь же загадочны для нас, как мысль и воля человека ... ибо [для механиста] непостижимо то, чем является всякая природная сила» (там же).

Шопенгауэр однозначно признает свой долг перед Эмпедоклом, особенно за общую концепцию существования как борьбу между силами воли (напомним, что для Эмпедокла этими силами были Любовь и Борьба): «Повсюду в природе мы видим борьбу, конфликт и непостоянство победы... Видно, что эта борьба пронизывает всю природу; на самом деле природа... существует только через нее» (там же: 73–74). Затем он цитирует комментарий Аристотеля: «...как говорит Эмпедокл, если бы в вещах не было раздоров, все было бы одним и тем же» (там же, цитируя *Метафизику*, 1000b1). Таким образом, природа отражает закон джунглей, каждая форма существования конкурирует со всеми другими, чтобы поддерживать и реализовывать себя.

5.2. Фехнер

Густав Фехнер (1801–1887) был в некотором смысле антитезой пессимисту Шопенгауэру. Яркий, жизнерадостный взгляд Фехнера на мир был тесно и открыто связан с его панпсихистской философией, возможно, даже больше, чем у любого другого крупного философа. Он был также первоклассным ученым и математиком. Он фактически изобрел науку психофизику и обнаружил принцип, согласно которому воспринимаемая сила ощущения пропорциональна логарифму интенсивности стимула («закон Фехнера»).

Фехнер написал полдюжины крупных философских работ, в том числе *Nanna, oder über das Seelen-Leben der Pflanzen* (Нанна, или психическая жизнь растений, 1848), *Zend-Avesta* (1851), *Über die Seelenfrage* (1861), и *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht* (1873). К сожалению, некоторые из его работ были переведены на английский язык, и это сильно ограничивает его репутацию в англоязычном мире. Есть только две книги на английском языке, которые в которых излагается его философия. Первая представляет собой серию частичных переводов его основных работ, составленных под названием *Религия ученого (Religion of a Scientist)*; вторая - относительно длинная и сочувственная дискуссия Уильяма Джеймса в книге *Плюралистическая вселенная (A Pluralistic Universe, 1909)*. Джеймс был очень впечатлен Фехнером, назвав его «философом в “великом” смысле» (1909: 149) и отметив, что нынешнее состояние знаний в области психологии, психофизики и религии привело к «внушительной вероятности в пользу общего взгляда на мир, почти идентичного взгляду Фехнера» (309–310).

Наиболее важным аспектом панпсихизма Фехнера является его представление о мире, состоящем из иерархии разумов или душ (*Seele* на немецком языке). Есть души «ниже» нас в растениях, и есть души «выше» нас в Земле, звездах и вселенной в целом. Люди окружены на всех уровнях бытия душами разного уровня. Это «дневной взгляд» Фехнера - человеческая душа дома в одушевленном космосе. Этому он противопоставил материалистический «ночной взгляд»: одинокие люди, изолированные точки света во вселенной абсолютной тьмы.

Рассмотрим отдельно рассуждения Фехнера о меньших (субчеловеческих) и больших (сверхчеловеческих или коллективных) разумах. Первые состоят почти полностью из обсуждения растений, о которых Фехнер не сомневался, что они обладают разумом. Его центральным аргументом в пользу этой точки зрения был аргумент непрерывности, проводящий аналогию с людьми, хотя Фехнер использовал по крайней мере четыре других аргумента для панпсихизма, как показано ниже. Аргумент непрерывности неоднократно появляется в *Nanna*. Например:

Если мы бегло взглянем на некоторые ключевые моменты, разве растение не так же хорошо организовано, как и животное, хотя и на

другом плане, совершенно отдельном, полностью согласующемся с его идеей? Если никто не осмелится отрицать, что у растения есть жизнь, зачем отказывать ему в душе? Потому что гораздо проще думать, что иной план телесной организации, построенный на общей основе жизни, указывает только на иной план психической организации ... Будь то растение или животное, сложность структуры и процессов полностью аналогична, за исключением того, что клетки расположены иначе... (1848/1946: 168–169)

Поскольку мы не можем знать о непосредственно внутренней жизни растения, научный или логический анализ здесь бесполезен; «В этой области нужно помнить, что нам не на что полагаться, кроме как на аналогию» (там же, 175).

Личное, интуитивное чувство Фехнера касательно растительной души совершенно очевидно в его работах. Можно найти страстные и поэтические слова, такие как:

Однажды я стоял в жаркий летний день у бассейна и созерцал водяную лилию, которая равномерно расправляла листья над водой и с распустившимся цветком грелась на солнце... Мне казалось, что природа, несомненно, не создала бы столь прекрасное и столь тщательно приспособленное к подобным условиям существо только для того, чтобы быть объектом праздного наблюдения... Я был склонен думать, что природа устроила его таким образом, чтобы все удовольствие, которое можно получить от купания одновременно в солнечном свете и в воде, могло быть в полной мере доставлено одному существу. (177)

Или вот отрывок, в котором Фехнер описывает великолепие дневного взгляда:

С исчезновением растений из царства душ, как редко рассеяны будут ощущения во всем царстве природы...! Насколько все это становится иначе, если растения имеют души и способны чувствовать! ... Разве не прекраснее и славнее думать, что живые деревья в лесу пылают, как факелы, вознесенные к небу? Конечно, мы можем только думать об

этом; мы не видим непосредственно ничего из этих огней души природы; но поскольку мы можем думать об этом, почему мы не желаем этого? (180)

Здесь мы видим кульминацию и синтез поэтических образов Гете и натурфилософии Шеллинга; это возрождение религиозного взгляда на природу и, возможно, один из самых ранних предшественников современного экологического мировоззрения, который, по словам Сколимовского, видит «мир как святилище». Мы находим еще более убедительные доказательства этого в дискуссии Фехнера о душе земли (см. ниже).

Почему души растений так важны? Они являются наиболее прямыми индикаторами общей панпсихистской природы мира. Фехнер объяснил это в *Über die Seelenfrage*:

... вера в растительную душу - лишь маленький пример общей ситуации... ибо во всем этом вопросе наименьшие и величайшие вещи тесно связаны... Я считал, что в маленькой душе растения я нашел маленькую ручку, с помощью которой вера в величайшие вещи может быть легче поднята на большой пьедестал. (1861/1946: 138-139)

И, как он заявил в *Nanna*, «решение о том, являются ли растения одушевленными или нет, решает многие другие вопросы и определяет общий взгляд на природу» (1848/1946: 163).

Конечно, для Фехнера это «целостное мировоззрение» является панпсихистским, в нем каждая вещь и каждая часть каждой вещи одушевлены. Что касается растений, «индивидуумов столько же, сколько листьев на дереве, нет, на самом деле их столько же, сколько клеток» (там же: 204). Эти индивидуумы, будь то клетки или целые растения, не являются просто частью некоего большего разума; они обладают собственными душами: «Мы думаем только о независимой, одушевленной жизни, когда спрашиваем о душах растений». (165) Каждая вещь имеет свой уникальный взгляд на мир и взаимодействует с миром как единый разум.

Возможно, более важным, чем разработки Фехнера о душах растений, было его обсуждение (по словам Джеймса) «сверхчеловеческого сознания» -

разума общества, Земли, звезд и космоса. Фехнер был первым ученым-философом, серьезно исследовавшим эти возможности и рассматривавшим их как актуальные свойства реальности. Превосходное резюме Джеймса:

В нас самих зрительное сознание идет вместе с нашими глазами, тактильное сознание – с нашей кожей... Они соединяются в некие отношения и комбинации в более всеобъемлющем сознании, которое каждый из нас называет своим "я". Точно так же, говорит Фехнер, мы должны предположить, что мое сознание [и ваше, хотя] они разделены и ничего не знают друг о друге, все же знакомы и используются вместе в более высоком сознании, человеческом роде... Подобным образом, все человеческие и животные царства объединяются как условия сознания еще более широкого масштаба. Это объединяет душу земли с сознанием царства растений, которое, в свою очередь, участвует... в сознании всей солнечной системы и так далее от синтеза к синтезу и от высоты к высоте, пока не будет достигнуто абсолютно универсальное сознание. (1909: 155–156)

Итак, вот взгляд на разум как на вложенную иерархию, идущую от низших форм к высшим. Это, как сказал Джеймс, «обширная цепь аналогий, основа которой состоит из фактов, непосредственно наблюдаемых в нас самих» (156).

Взгляд Фехнера был чистым плюралистическим панпсихизмом, и он был очень близок взгляду Джеймса. Джеймс старательно подчеркивал, что все эти уровни иерархии в мире обладают своими индивидуальными разумами: «Более широкие категории разума соответствуют более обширным категориям тела. Вся земля... должна иметь... свое собственное коллективное сознание. То же самое должно быть с каждым солнцем, луной и планетой; как и со всей солнечной системой ... Так и вся звездная система как таковая обладает своим сознанием..." (там же: 152-153) предел этой последовательности, разум космоса, Фехнер принял как Бога.

Особенно интересен акцент Фехнера на Земле как на сознании и духе, «ангеле», который поддерживает всю жизнь. Его комментарии сильно предвосхитили недавнюю концепцию Геи, Земли как живого, чувствующего существа. Идея земной души была критически важна для Фехнера: «Как

человек является отправной точкой... для веры в одушевленность всех других существ, так и живая земля является отправной точкой... для веры в одушевленность всех других звезд». (1861: 150) Как и в случае с растениями, Фехнер начинает с аргумента непрерывности: «...не является ли земля по форме и содержанию подобной нашим телам и телам всех животных и растений...?» (155) Затем он излагает четыре аргумента в поддержку этого. Сначала он отмечает, что Земля является единой системой, относительно замкнутой и четко определенной. Во-вторых, она развивается, как живые организмы, изнутри; она относительно самодостаточна и содержит собственные средства для самореализации. В-третьих, это сложное существо, гораздо более сложное, чем любое простое растение или животное. В-четвертых, это уникальный представитель класса планетарных тел, которые составляют своего рода «вид» вещей. Помимо этих научных аргументов, Фехнер явно имел духовное и благоговейное отношение к Земле; это была не просто какая-то одушевленная скала, это был его священный дом:

Однажды весенним утром я вышел рано: поля зеленели, птицы пели, роса блестела;... это была лишь крошечная часть земли, лишь крошечный миг ее существования, и все же, по мере того как я видел все больше и больше, мне показалось это не только таким прекрасным, но и таким правдивым и очевидным, что это ангел, такой богатый, свежий и цветущий, и в то же время такой устойчивый и единый, движущийся в небесах, обращающий всецело к небу свое оживленное лицо и несущий меня с собой в то же самое небо - настолько прекрасное и истинное, что я удивлялся, как человеческие представления могут быть настолько извращенными, чтобы видеть в земле лишь сухой ком... (1861: 153)

Такое божественное существо заслуживает нашего глубочайшего почтения. Как сказал Джеймс (1909: 153), Фехнер «относится к земле как к нашему особому человеческому ангелу-хранителю; мы можем молиться земле, как люди молятся своим святым».

Полагаясь на аналогию, Фехнер использовал множество аргументов в утверждениях о панпсихизме. Выше мы видели ряд аргументов непрерывности, но он выдвинул, по крайней мере, четыре других типа

аргументов: *внутренние силы* - растения обладают способностью брать обычную материю и оживлять ее, и в этом смысле они обладают большей «жизненной силой», чем животные. «Из необработанной земли, воды, воздуха и разлагающихся веществ растение создает великолепные формы и цвета». (1848: 184) *Не-эмерджентность* - Земля должна быть разумной, потому что «одушевленные существа не могут возникнуть из неодушевленных» (1861: 156). *Замысел* - космос создает одушевленных существ, чтобы достичь полного и завершенного наслаждения бытием. (Вспомните отрывок о водяной лилии.) *Теологический* - Фехнер признавал, что во всем этом присутствует элемент веры, и писал, что «с чего бы мы ни начинали или заканчивали, мы не сможем обнаружить и передать какие-либо точные доказательства» (там же: 135). Он отметил, что даже в традиционном богословии Дух Божий повсюду: «Если человек признает Бога, который одновременно вездесущ, всеведущ и всемогущ, то в определенном смысле уже признается всеобщее одушевление мира Богом...» (1848: 163–164)

Фехнер ясно дал понять, что вся его философская система была задумана как буквально истинность реальности: «Все это не метафорично, не является гипотезой: это простое и буквальное утверждение о том, как обстоят дела». (1861: 153)

5.3. Другие ученые-философы

Среди немецких ученых-философов Фехнер был наиболее выдающимся сторонником панпсихического мировоззрения. Тем не менее, несколько других крупных мыслителей заслуживают обсуждения. Они будут рассмотрены в том порядке, в котором сформировались их основные панпсихистские взгляды.

Р. Герман Лотце (R. Hermann Lotze, 1817–1881), получивший образование врача и философа, видел преимущества как механицизма, так и идеализма, но стремился избежать экстремальных требований каждого из них. Он видел, что механистический материализм начал доминировать в философском и культурном ландшафте, и он был глубоко обеспокоен потерей благоговения и удивления перед миром.

Основная работа Лотце, *Микрокосмос* (1856–1864), была организована в виде пяти книг под названием *Тело, Душа, Жизнь, Человек* и *Разум*. В ней он описал свои всеобъемлющие взгляды на разум и материю. Он предвосхитил всю дискуссию, описав антипатию между «механической наукой» и «философией чувств». Здесь мы находим одно из первых явных подтверждений двух конкурирующих мировоззрений, двух совершенно разных платформ для понимания космоса. По мере того, как механическое представление становилось доминирующим, его слабости становились очевидными. Сторонники этой точки зрения становились все более смелыми, даже высокомерными, и они демонстрировали полное пренебрежение к духовным аспектам жизни. Как объяснил Лотце, эти люди «оценивают истинность своих новых философских взглядов прямо пропорционально степени оскорбительной враждебности, которую [этот взгляд] проявляет по отношению ко всему, что является священным для живой души человека» (1856–1864 / 1971 гг.: III). Они забыли, что истинная природа интеллектуального исследования заключается в том, чтобы в конечном итоге сформировать «один смысл»: «проследить образ мира, из которого мы могли бы узнать, что мы должны почитать как истинное значение существования» (IX). Механицизм разрушил гармонию древнего космического порядка, и «дальнейшее развитие технических наук начинает угрожать подобным распадом меньшему миру - *микрокосму человека*» (XV).

Философы-механицисты стремились описать все в терминах сил и законов, но они упустили из виду, что такие вещи «не являются окончательными компонентами нитей, которые сплетают текстуру реальности» (XII). Реальность, которую Лотце имеет в виду, - это панпсихическая реальность, довольно похожая на монадологию Лейбница. В первой главе книги I он рассказывает об истории анимизма и его приписывания духов природе; он также исследует его роль в удовлетворении более глубокой духовной потребности человечества - необходимости чувствовать себя как дома в космосе. Механистическая философия полностью уводит нас от этого примитивного мировоззрения, и Лотце медленно ведет читателя обратно к принятию именно такого мира. В книге II он вводит концепцию, что вся материя имеет «двойную жизнь, внешне проявляющуюся как материя... с механистическими [свойствами, в то время как] внутренне, с

другой стороны, двигающуюся мысленно» (150). Он говорит об этой внутренней душевной или ментальной жизни как об «абсолютной неделимости» (157), и он начинает проводить аналогии между душой и неделимыми атомами материи.

В манере Лейбница Лотце предлагает, чтобы фактически атомы являются главными кандидатами на обладание внутренней психикой: «Мы снова принимаем как должное ту внутреннюю психическую жизнь в многочисленных связанных атомах тела, которая... должна быть приписана всей материи» (161). Полное панпсихистское видение Лотце изложено в книге III, где он делает ставку на «восстание сердца против холода теории, которая превращает всю красоту и одушевленность форм в жесткий психофизический механицизм» (344). Его панпсихизм основан на принципе неделимости атома. Материя как «бесконечно делимая протяженность» есть «иллюзия» (354); скорее, материя состоит из точечных атомов, структурированных в связанной структуре соответствующими силами. Именно эта точечная природа атома позволяет нам видеть его как единый объединяющий центр опыта, обладающий собственной психической жизнью:

Неделимое единство каждого из этих простых существ [атомов] позволяет нам предполагать, что впечатления, достигающие его извне, сгущаются в формы ощущения и наслаждения. [В результате] ни одна часть бытия больше не лишена жизни и одушевленности. (360)

И Лотце признает, как и древние греки, что движение в конечном счете связано с такой психикой: «Мы должны... допускать и утверждать, что любое движение материи в пространстве можно объяснить, как естественное выражение внутренних состояний существ, которые ищут или избегают друг друга исходя из чувств своих потребностей...» (363)

Психическая жизнь атомов объединяется вместе, чтобы создать душу тела. Для Лотце это происходит в очень специфическом и фундаментальном процессе двустороннего взаимодействия. Он объясняет, что двунаправленное взаимодействие на самом деле является основой онтологии (как физической, так и психической). Кюльпе (Kuelpe 1913: 168) прокомментировал этот аспект философии Лотце: «Мы знаем реальные отношения... только в форме

взаимных действий. Следовательно, вся проблема «бытия» сводится к пониманию взаимных отношений». Затем Лотце утверждает, что душа, как духовное существо, выступает в качестве неизменной сущности по отношению к этим изменяющимся взаимным действиям. К этому Кюльпе добавил:

Следовательно, все вещи, единство которых мы признаем и для которых мы предполагаем реальные отношения, должны рассматриваться по аналогии с нашим внутренним существом как духи или души. Согласно этому, наше тело рассматривается Лотце, как это было ранее у Лейбница, как множество индивидуальных душ ... (171)

Кюльпе полагал, что эта «теория взаимного действия является самым оригинальным и самым важным пунктом» метафизики Лотце (173). Это, несомненно, центральный аспект его панпсихизма, поскольку он предлагает объяснение проблемы комбинации, с которой сталкивается любая монадоподобная онтология.

Лотце признавал *prima facie* неправдоподобность своей точки зрения: «Кто бы мог стерпеть мысль, что в пыли, протоптанной нашими ногами, в ... ткани, которая образует нашу одежду, в материалах, сформованных во все виды посуды..., там повсюду присутствует одушевленная жизнь...?» (1856–1864: 361). И все же этот взгляд меняет взгляд человека на мир; «Пыль - это пыль для того, кому она неудобна» (там же). В конечном счете именно «красота живой формы [становится] для нас более понятной благодаря этой гипотезе» (366). И именно поэтому, говорит Лотце, мы должны принять его точку зрения. Сама наука не хочет и не нуждается в панпсихизме - скорее, он необходим для удовлетворения человеческого духа, для понимания природы души.

Эдуард фон Гартман (1842–1906) развил систему мира Шопенгауэра как воли и идеи, объединив элементы Лейбница, Шеллинга и Гегеля в доктрину духовного монизма. В своей самой известной работе *Die Philosophie des Unbewussten* (Философия бессознательного, 1869) он формулирует

представление о бессознательной воле как о причине всех вещей. Тот факт, что материя объяснима через волю и идею, приводит Гартмана к выводу о «*существенном сходстве разума и материи*» (1869/1950, том 2: 81). Как и Шопенгауэр, он придерживается динамической концепции материи, воли, проявляющейся в элементарных атомных силах:

Отсюда и устраняется радикальное различие между духом и материей; их различие состоит только в высших или низших формах проявления одной и той же сущности... Идентичность разума и материи возвышается до научного познания, и не посредством убийства духа, а путем оживлением материи. (180)

Гартман продолжает, отмечая, что предыдущие концепции монизма доходили до крайностей: материализм отрицал дух, а идеализм отрицал материю. Он видит свой монизм как систему, которая воздает должное обоим.

Подобно Фехнеру, Гартман видел каждую клетку органического тела наделенной сознанием. У животного «столько же (более или менее отдельных) сознаний, сколько у него нервных центров, нет, сколько у него есть живых клеток» (225). Эти индивидуальные сознания объединены через близкую коммуникацию:

Только потому, что одна часть моего мозга имеет прямую связь с другой, сознание двух полушарий объединено; и если бы мы могли объединить мозг двух людей путем связи, эквивалентной церебральным волокнам, то у этих людей было бы уже не два, а одно сознание. (224)

Коммуникация и обмен, таким образом, решают проблему комбинирования, что напоминает утверждение Дидро. Работа Гартмана была пророческой, но не очень влиятельной. Его внимание к бессознательному вновь появляется без всякого упоминания в трудах Геккеля и Паулсена (см. ниже). Его синтез идей был недооценен более поздними философами в Германии и в других странах.

Философские труды Эрнста Маха (1838–1916) появились в начале 1880-х годов. Мах, австрийский физик, больше был известен своими научными достижениями, чем своей философией. Тем не менее он внес существенный вклад в философию науки и был одним из первых, кто занимался темой логического позитивизма. Для Маха цель науки в первую очередь состояла в том, чтобы предсказать и описать, и только потом, чтобы объяснить. Его эпистемология была в большей степени эмпирической.

Мах разработал философию нейтрального монизма, в которой основной субстанцией существования были не разум или материя, а скорее «ощущения». Осознание им этого факта довольно внезапно привело его к панпсихистской концепции реальности. «В подростковом возрасте», - вспоминает Гамильтон (1990: 127), «Мах был кантианцем, но затем он выступил против идеи «вещи в себе», пережив панпсихистское прозрение, в котором (цитируя Маха) «мир с моим эго внезапно предстал передо мной как одна связная масса ощущений».

Мах сформулировал эту точку зрения в *The Science of Mechanics* (1883/1942: 579): «Правильнее говоря, мир состоит не из “вещей”... но из цветов, тонов, давления, пространства, времени, короче говоря, того, что мы обычно называем индивидуальные ощущения». На первый взгляд, представление о том, что все вещи являются ощущениями, напоминает идеализм Беркли, но затем становится ясно, что наблюдающий разум в это не вовлечен. Можно было бы назвать это пансенсистским взглядом, но он явно отличается от пансенсизма Телезио или Кампанеллы; они считали, что все вещи имеют смысл (т.е. обладают способностью ощущать), тогда как Мах считает, что все вещи сами по себе являются ощущениями. Но кто или что переживает ощущение? Или вещи – это просто беспредметные ощущения? Мах однажды принял идею личного эго, но в конце концов он отбросил ее. Таким образом, он в конечном итоге выступил за теорию «объективных ощущений», независимую от любого так называемого эго (субъекта).

Если Мах недостаточно ясно излагает детали своего пансенсизма, то он недвусмысленно говорит о своей монистической онтологии и ее панпсихистских импликациях. Он отмечает, что «фундаментальный характер всех этих [человеческих] инстинктов - это чувство нашего единства и сродства

с природой; чувство... которое, безусловно, имеет *прочную основу*» (там же: 559). Он продолжает, отмечая, что и механистический монизм, и анимистический монизм являются неадекватными мировоззрениями:

...наше суждение стало более трезвым... И [механическая, и анимистическая мифологии] содержат неоправданные и фантастические преувеличения неполного восприятия. Тщательное физическое исследование приведет... к анализу наших ощущений. Затем мы обнаружим, что наш голод не так существенно отличается от стремления серной кислоты к цинку, и наша воля не так сильно отличается от давления камня, как теперь это кажется. Мы снова почувствуем себя ближе к природе, без необходимости превращаться в туманную и мистическую массу молекул или превращать природу в обитель гоблинов. (560)

Очевидно, что Мах чувствителен к тесной связи между своими взглядами и примитивным анимизмом, и он хочет сделать природу чувствующей, не привнося различных духов. Кажется, он черпает вдохновение у Шопенгауэра (обратите внимание на сравнение «воли» и «давления камня»), хотя и неявно, и мы знаем из других его сочинений, что он был под сильным влиянием Фехнера. Мах отождествляет процессы природы с человеческими склонностями и чувствами, и его взгляды против механистической онтологии направляют его к представлению об «одушевленной природе», а не «человеке-механизме». Его особая форма пансенсизма проложила путь для последующих разработок Джеймса (радикальный эмпиризм) и Уайтхеда (философия процесса).

Одним из первых крупных философов, принявших теорию эволюции Дарвина, был биолог и философ Эрнст Геккель (1834–1919). Геккель, разработавший биогенетический закон о том, что онтогенез повторяет филогенез, быстро стал известен как ведущий немецкий дарвинист. Он разработал монистическую философию, в которой главную роль играли и эволюция, и единство всех природных явлений. Его система была явно

панпсихистской, даже пантеистской, и он решительно выступал против мистицизма и иррационализма христианства.

Даже в своей первой философской работе *The History of Creation* (1868) Геккель энергично продвигал свою монистическую философию, используя в качестве доказательства теорию эволюции. Единство и родство всех живых существ убедили его в том, что любой дуализм ложен, особенно дуализм тела и разума. Кроме того, дуализм тела и разума был частным примером физического дуализма материи и силы (или энергии), и, следовательно, это тоже был ложный дуализм; тело было приравнено к материи, разум - к энергии, и все они были тесно связаны:

...на самом деле тело и разум никогда не смогут рассматриваться как отдельные, но скорее, как две стороны природы, неразрывно связанные и находятся в тесном взаимодействии... Искусственный диссонанс между разумом и телом, между силой и материей, ...был уничтожен достижениями естествознания... (1868/1876: 487)

Наука теперь достигла того, чего не могла в одиночку достичь философия: убедительное доказательство монистического мировоззрения. Истина должна была быть найдена в природе, и поэтому было «необходимо сделать полное и честное возвращение к Природе и к естественным отношениям» (496). Естествознание доказало истинность эволюции, и эта теория обещала человечеству великие вещи: «[В будущем] человечество... будет следовать славным путем прогрессивного развития и достигнет еще более высокой степени умственного совершенства» (495).

Геккель явно был панпсихистом к 1892 г. В своей статье в *The Monist* он писал: «Мне кажется, что один очень важный принцип моего монизма состоит в том, что я считаю всю материю *одушевленной*, то есть наделенной *чувствами* (удовольствием и болью) и *движением*...» (1892: 486) Здесь он привел один аргумент в пользу панпсихизма: «все природные тела обладают определенными химическими свойствами», наиболее важным из которых является «*химическое родство*». Это родство, утверждал Геккель, может объясняться только «в предположении, что молекулы... *взаимно чувствуют друг друга*» (483). В другом месте он использовал эволюцию в качестве

аргумента непрерывности, утверждая, что эволюция демонстрирует «существенное единство неорганической и органической природы» (1895: 3). Эволюционный монизм поражает религиозное мировоззрение и механическую философию в самое сердце: «Наша концепция монизма... ясна и недвусмысленна; ...нематериальный живой дух так же немислим, как мертвый бездуховный материал; оба неразрывно связаны в каждом атоме». (58)

Самая известная работа Геккеля *The Riddle of the Universe* (1899) должна была стать популярной книгой, объясняющей широкой публике основы монизма. Ему это удалось, книга стала бестселлером в Европе - редкость для произведения по естественной философии. Опираясь на последние достижения физики, Геккель сформулировал свой монизм, а затем заявил, что наука доказала сохранение массы, сохранение энергии и равенство между материей и энергией. Он пришел к нейтрально-монистической позиции, в которой его конечной реальностью была «субстанция», обладающая одновременно двумя атрибутами: материей и энергией. Он принял термин «сила-материя» (принадлежащий Х.Кроэлли (H.Croell)), который был практически идентичен нашей современной «массе-энергии». Это стало важной вехой в истории монистической философии. С первых дней философии, когда Эмпедокл утверждал, что вся реальность состоит из четырех элементов (огня, воздуха, воды, земли) и двух сил (любви и борьбы), философы чувствовали, что такие вещи, как масса и энергия, имеют фундаментальное значение. Но монистам было трудно объяснить, как эти две сущности должны быть объединены. Геккель видел в эволюционном монизме решение многих вековых проблем в философии.

Конкретное решение, которое предлагал Геккель, заключалось в том, чтобы приравнять массу к телу, а энергию - к духу, а затем объединить эти две пары, как делал Спиноза. Геккель сделал это в *The Riddle of the Universe*: все живые существа, включая микробов, обладают «сознательной психической деятельностью». Неорганический мир также обладает неотъемлемым психическим качеством, хотя Геккель и старается подчеркнуть, что это «бессознательная», а не «сознательная» ментальность. Это относится даже к атомам: «Я представляю бессознательными элементарные психические

качества ощущения и воли, которые можно отнести к атомам...» (Геккель 1899/1929: 179)

Одна из последних крупных работ Геккеля, *The Wonders of Life* (1904), является, прежде всего, развитием его предыдущих идей. Здесь, однако, он впервые называет себя гилозоистом, явно опасаясь (без всякой необходимости) коннотации сознания с термином «панпсихизм». «Монизм, - пишет он, - лучше всего описывать как гилозоизм, поскольку он устраняет антитезу материализма и спиритуализма (или механицизма и динамизма)» (88). И здесь он впервые предлагает третий фундаментальный атрибут своей единой субстанции - к материи и силе он добавляет *психому* (*psychoma*, «общее ощущение»). Это его ответ на обвинения в том, что материя и сила/энергия сами по себе недостаточно «психичны» для объяснения разума. Перефразируя и расширяя Гете, он резюмирует свою точку зрения следующим образом: «(1) нет материи без силы и без ощущений; (2) нет силы без материи и без ощущений; (3) нет ощущений без материи и без силы» (там же: 465).

При жизни Геккеля философия и наука разошлись до такой степени, что профессиональные философы могли критиковать его как простого ученого. Это усугублялось его высокомерными утверждениями о том, что естествознание решило проблемы, которые традиционная философия считала неразрешимыми. Он вызвал ярость известных философов того времени, особенно печально известного Фридриха Паульсена (1846–1908). Сам Паульсен был панпсихистом, отстаивавшим точку зрения, которая в значительной степени согласуется с идеями Геккеля. Корень проблемы, похоже, был в том, что основное образование Геккеля было в области биологии и науки, и к философии он пришел довольно поздно, но потрясающе успешно - особенно с *The Riddle of the Universe*. Паульсену не нравилось утверждение Геккеля о том, что эволюционная теория является ключом к философскому прогрессу, и его убеждение в том, что и религия, и классическая метафизика потерпели поражение от естествознания. Критические замечания имеют ряд достоинств, но разногласия Паульсена в большей степени сосредоточены на профессиональной конкуренции, чем на содержательной философии.

5.4. Исследование области

Паульсен сам по себе является важной фигурой. Его *Введение в философию* (*Introduction to Philosophy*) 1892 г. было первой работой, в которой был представлен подробный академический обзор панпсихизма, и первой, в которой был рассмотрен и обобщен ряд исторически важных положений. В ней Паульсен также сформулировал свои собственные взгляды на панпсихизм - взгляды, которые в основном соответствовали взглядам Фехнера, Шопенгауэра и Лейбница.

Паульсен акцентировал внимание на немецкой мысли 1800-х годов. В дополнение к Фехнеру, Шопенгауэру и Лейбницу он обсудил идеи Лотце, Шеллинга, Вундта, фон Негели (von Naegeli) и Зеллнера (Zoellner), но также сослался на панпсихистские аргументы Спинозы, Хеффдинга (Hoeffding) и Дюбуа-Реймона (Du Bois-Reymond). Обзор Паульсена далеко не исчерпывающий; он упоминает ранних греческих мыслителей лишь вскользь, вообще не ссылается на эллинистическую философию, натурализм Ренессанса или французский виталистический материализм, и он необъяснимым образом игнорирует работу Гартмана и Маха. Несмотря на эти недостатки, *Введение в философию* является выдающейся книгой, в которой представлены практически все существовавшие на тот момент аргументы в пользу панпсихизма. Она написана с исключительной ясностью, и английский перевод Тилли заслуживает высокой оценки. Панпсихизм - это не единственная тема книги, но она, несомненно, является центральной, составляющей ядро главы 1 и сохраняющейся в качестве основной концепции. Многие из формулировок Паульсена для существующих аргументов все еще отстаиваются и обсуждаются сегодня, поэтому стоит подробнее рассмотреть его общее обоснование панпсихизма.

Паульсен начинает с нападок на основы материализма. Он утверждает, что материалистическая теория (характеризуемая как теория, согласно которой «вся реальность телесна или является проявлением телесности») является неадекватной концепцией реальности. Он немедленно принимает идеалистическую точку зрения: «Тела имеют [только] феноменальное существование ... Вся их сущность - это содержание восприятия» (1892/1895:

75). Затем он приписывает философам-материалистам две точки зрения: «состояния сознания являются следствиями физических состояний» (эпифеноменализм) и «состояния сознания ... являются ничем иным, как физическими состояниями мозга» (теория идентичности). Он отвергает вторую точку зрения, что «мысли - это движения в мозге», утверждая, что такое утверждение не имеет смысла. В таком случае мы должны принять во внимание, что физическое и психическое имеют какую-то связь друг с другом. Эта связь должна быть либо интеракционистской (и, следовательно, причинно-следственной), либо параллельной (и акаузальной). Паульсен утверждает, что материализм предпочитает первое. Но это включает в себя «преобразование движения или силы в мысль», приводящее к «разрушению энергии» в физическом мире, что признано невозможным. Точно так же переход от психического к физическому выглядит как «творение из ничего» и, следовательно, это тоже невозможно. Таким образом, мы вынуждены заключить, что истинным должен быть параллелизм.

Параллелизм, или акаузальность, логически предполагает, что ментальное не влияет на физическое, и наоборот, что физическое не влияет на ментальное. Первое условие приводит к выводу, что «живое тело является автоматом» (87), сложным и изощренным. Во-вторых, Паульсен утверждает, что психические события, такие как определенные ощущения, должны иметь причину; поскольку причина не может быть физической (в условиях параллелизма), то она должна быть психической, то есть ментальные/психические события вызваны только другими подобными (предшествующими) событиями.

Паульсен приходит к выводу вместе со Спинозой и Фехнером, что физические события движутся по цепочке материальной каузальности, психические события движутся по цепочке психической каузальности, и эти две цепочки просто протекают вместе; они «параллельны». Кроме того, Паульсен утверждает, что из двух цепочек психическое является более фундаментальным, поскольку оно «представляет реальность такой, какая она есть сама по себе и для себя» (92). Он приписывает это продвижение Лейбницу. И это оправдывает утверждение Паульсена, что такой взгляд является формой идеализма.

Затем Паульсен обращается к проблеме панпсихизма: в каких физических структурах существует эта параллельная цепь событий? Как и Шопенгауэр, он начинает с интроспекции: каждый человек непосредственно осознает свои психические состояния. Затем он распространяет их по аналогии на других людей и делает вывод о существовании психических состояний у других людей. Важнейший вопрос: «Как далеко может простираться эта аналогия?». Общепринятое мнение (в то время) заключалось во включении всех животных, но Паульсен отмечает, что нет четкой разделительной линии между животными и растениями; поэтому рациональный вывод состоит в том, что и растения обладают внутренней жизнью. Он отмечает дополнительные сходства между ними: в аспектах питания, клеточной структуре, генетическом воспроизводстве, «развитии и смерти», даже «языке». Рассматривая вопрос о том, является ли такая позиция доказательством существования растительной души, Паульсен быстро переходит к материалистам: «Чтобы отрицать, существование [растительной души], потребуются, по меньшей мере, некоторые доказательства». (96) Он повторяет: «Бремя доказательства лежит на том, кто отрицает обоснованность силлогизма по аналогии. Он должен показать, почему это здесь недопустимо, иначе его отрицание будет произвольным» (98).

Наконец Паульсен приходит к главному предмету спора: неорганическому миру. Вкратце его аргументы таковы:

(1) между органическими и неорганическими телами «нет разницы в веществе»; они «состоят из одних и тех же ингредиентов» (аргумент эволюции / непрерывности). Открытия в биологии и химии подтвердили это к концу 1800-х годов, и теория витализма (что живые существа состоят из какого-то уникального материала или вещества) была соответственно дискредитирована. «Одни и те же силы действуют как в неорганических, так и в органических телах» (104).

(2) Вопрос «Откуда возникла психическая жизнь?» (100) поднимает классическую проблему возникновения. Внезапное появление ментального царства «было бы абсолютной “загадкой мира”»; это означало бы появление из ничего» (там же). Этот аргумент не-эмерджентности поддерживается естественными науками: поскольку ученые признают, что органические

существа образованы из неорганического материала, и, следовательно, не появляется никакой новой «жизненной субстанции», они должны принять те же рассуждения и допустить, что психическая жизнь высших организмов состоит из низших элементов неорганической ментальности. А в сфере живых существ эту точку зрения поддерживает теория эволюции: «Процесс психической эволюции идет параллельно с эволюцией органической жизни». (143)

(3) Паульсен обращается к аргументу о том, что живые существа проявляют «спонтанную активность», и что это указывает на внутренние чувства. Он указывает, что химия и физика демонстрируют, что даже самые маленькие и самые простые частицы материи являются активными, самоорганизующимися и отзывчивыми (аргумент внутренних сил): «Ваша инертная, жесткая материя... это фантом, обязанный своим существованием не наблюдениям, а концептуальным размышлениям... Современная наука полностью отбросила эту идею о таких абсолютно мертвых и твердых телах. Молекулы и атомы - формы величайшей внутренней сложности и подвижности». (101–102)

(4) Аргумент непрерывности / первых принципов Шопенгауэра гласит, что все вещи представляются нам ощущениями или чувственными феноменами. Но вещи должны иметь *какую-то* внутреннюю природу. Таким образом, Паульсен сообщает нам, что «то, что кажется нам телом, должно быть чем-то самим по себе» (105). Мы знаем из первых рук, что человеческие тела имеют внутренние чувства, и, по логике, «аналогичные явления указывают на аналогичные внутренние существа» (там же). Следовательно, «каждому телу, которое... представляется как относительно полная система явлений и действий, [логический мыслитель] приписывает относительно полную внутреннюю жизнь, подобную своей собственной» (там же).

Подобно Фехнеру, Паульсен применял аналогичные рассуждения к крупным системам, таким как Земля, заключив, что вполне разумно приписать им внутреннюю жизнь. В конечном счете, Паульсен признал, что такие аргументы стоят в иной плоскости, нежели обычные научные или материалистические: «...эти мысли не относятся к сфере научного знания... Здесь нет места для реальной научной работы». (109) «Тем не менее, - он продолжил, - у них есть своя ценность». Мировая душа, которую Паульсен

считал логической необходимостью, может служить своего рода нерелигиозным божеством, к которому приходят рассуждения, а не древние богословские тексты. Что еще более важно, «этот взгляд разрушает негативный догматизм чисто физического взгляда на мир» (110). Такое видение является показателем глубины духа и достигается только самыми дальновидными философами. И наоборот, отличительной чертой «пустой и низкой жизни» является развитие «нигилистической концепции жизни [и] потери почтения к нравственному и духовному величию» (69). Неизбежно, что «такой нигилистический взгляд на жизнь естественным образом ведет к материалистической философии» (70). Для Паульсена материализм был признаком слабости и неполноценности; панпсихизм был признаком величия.

5.5. Ницше и воля к власти

Ни один философ не уделял больше внимания философии величия, чем Фридрих Ницше (1844–1900). Если Паульсен видел в панпсихизме путь к величию, Ницше шел по этому пути со вкусом и убежденностью. Основой этого пути был высший метафизический принцип Ницше, *der Wille zur Macht* - воля к власти. В людях эта сила проявлялась как непревзойденное жизнеутверждающее стремление, склонность к достижению достоинства, мастерства и, наконец, величия. Но это было также основным источником расцвета жизни в целом и в более широком смысле как силы, с помощью которой все вещи в природе проявляли и расширяли свои притязания на существование.

Ницше находился под сильным влиянием концепции Шопенгауэра о всех материальных объектах как проявлениях или объективациях чистой воли - «бесконечном стремлении», которое было вещью в себе всего сущего. Как и в большинстве тем, которые он затрагивал, Ницше чередовал похвалу и критику; он принял трансцендентность Шопенгауэра кантовской непостижимой вещи в себе, но отшатнулся от пессимистических выводов метафизики, в которой вся природа представала неудовлетворенным поиском и желанием. Для Ницше воля была не просто бесконечным стремлением и даже не волей к жизни, а скорее волей проявить свое бытие, добиться влияния, оказать влияние на мир, максимально реализуя себя.

В большинстве своих работ Ницше сосредоточивался прежде всего на воле к власти в человеческой сфере, поскольку он был обеспокоен опасным состоянием нравственности и насущной необходимостью создания новых ценностей. И все же ряд отрывков - главным образом в его записях, которые были посмертно опубликованы как *Воля к власти* (*The Will to Power*, 1906/1967), - демонстрируют, что, как и Шопенгауэр, он рассматривал волю как универсальный принцип силы и действия.

Соответствующие записи в *The Will to Power* датируются серединой и концом 1880-х годов, серединой позднего периода Ницше и временем его зрелых сочинений. Ради структуры приведенные ниже отрывки перечислены в хронологическом порядке; все они из *The Will to Power*, кроме записи 1886 г. из *Beyond Good and Evil* (*За гранью добра и зла*) (прим.пер.: ссылки [1](#) и [2](#) на перевод):

1885

Восторжествовавшее понятие «сила», с помощью которого наши физики создали Бога и мир, требует, однако, дополнения: в него должна быть внесена некоторая внутренняя воля, которую я называю «волей к власти», т.е. ненасытное стремление к проявлению власти или применение власти, пользование властью как творческий инстинкт, и т.д. Физики не смогут освободить свои принципы от «действия на расстоянии»; точно так же и от отталкивающей силы (или притягивающей). Ничто не поможет — придется рассматривать все движения, все «явления», все «законы» только как симптомы внутренних процессов и пользоваться для этой цели аналогией человека. По отношению к животному возможно вывести все его влечения из воли к власти; точно так же и все функции органической (жизни из одного этого источника. (отрывок 619)

... Нет никакой иной причинности, как от воли к воле. Механистически это необъяснимо... (отрывок 658)

... Этот мир есть воля к могуществу и — ничего кроме этого! И вы сами тоже суть та же воля к могуществу — и ничего кроме этого! (отрывок 1067)

«Притяжение» и «отталкивание» в чисто механическом смысле есть совершеннейшая фикция — слово. Без намеренности мы не можем мыслить притяжения. Волю завладеть какой-нибудь вещью или бороться против ее власти и ее отталкивать — это мы «понимаем»; это было бы толкование, которым мы могли бы воспользоваться... (отрывок 627)

1886

Допустим, наконец, что удалось бы объяснить совокупную жизнь наших инстинктов как оформление и разветвление одной основной формы воли - именно, воли к власти, как гласит моё положение; допустим, что явилась бы возможность отнести все органические функции к этой воле к власти и найти в ней также разрешение проблемы зачатия и питания (это одна проблема), - тогда мы приобрели бы себе этим право определить всю действующую силу единственно как волю к власти. Мир, рассматриваемый изнутри, мир, определяемый и обозначаемый в зависимости от его "интеллигибельного характера", был бы "волей к власти", и ничем, кроме этого. (*По ту сторону добра и зла*, отрывок 36)

1888

Перспективизм есть только сложная форма специфичности. Я представляю его себе так, что каждое специфическое тело стремится к тому, чтобы овладеть всем пространством, возможно шире распространить свою силу (его воля к власти) и оттолкнуть все то, что противится его расширению. Но тело это постоянно наталкивается на такие же стремления других тел и кончает тем, что вступает в соглашение («соединяется») с теми, которые достаточно родственны ему — таким образом, они вместе составляют тогда заговор,

направленный на завоевание власти. И процесс идет дальше... (отрывок 636)

...[Моя теория гласила бы,] что воля к власти есть примитивная форма аффекта, что все иные аффекты только ее видоизменения; что дело значительно уясняется, если на место индивидуального «счастья» (к которому стремится, будто бы, все живущее) мы поставим власть: «все живущее стремится к власти, к увеличенной власти», удовольствие — это только симптом чувства достигнутой власти, ставшая сознательной величина разности (живущее не стремится к удовольствию; напротив, удовольствие наступает вслед за достижением того, к чему оно стремится; удовольствие сопровождает, удовольствие не движет); что вся движущая сила есть воля к власти, что кроме нее нет никакой физической, динамической или психической силы. (отрывок 688)

...Воля к накоплению силы—есть специфическое свойство явлений жизни, питания, рождения, наследственности, общества, государства, обычая, авторитета. Не вправе ли мы в таком случае принять и в химии эту волю в качестве движущей причины? И в космическом порядке?.. (отрывок 689)

...ибо жизнь только частный случай воли к власти... (отрывок 692)

...глубочайшая сущность бытия есть воля к власти... (отрывок 693)

Некоторые комментаторы подвергли сомнению легитимность записей в блокноте, которые в конечном итоге появились в «Воли к власти», предположив, что, поскольку Ницше никогда не публиковал их лично, они были только идеями в процессе работы или рабочими концепциями, которые он не полностью поддерживал. Понятие воли к власти как универсальный метафизический принцип особенно уязвимо для этого, поскольку у нас есть только одна опубликованная статья *Beyond Good and Evil*, и что в этом случае Ницше, возможно, лишь предполагает принцип, а не утверждает его. И все же убежденность записей в блокноте поражает, как и тот факт, что эта точка зрения последовательно повторяется в течение как минимум четырех лет. И

его критика Шопенгауэра, по-видимому, сосредоточена на его интерпретации воли Шопенгауэра как несовершенной и антропоцентричной, а не на общей идее, которая может служить окончательным принципом. Воля к власти явно выходит за рамки человеческой сферы, и мы не находим ни аргументации, ни даже предположения о том, что существует какая-то фундаментальная разделительная линия, ограничивающая эту волю только частью реальности. Последовательная онтология, которую Ницше, похоже, одобрял, находила ее повсеместной в природе.

6. Англо-американские взгляды

Ближе к концу 1800-х годов фокус панпсихизма снова сместился, на этот раз к англо-американским философам. Первые годы XX века имели особое значение, панпсихистские взгляды появлялись в трудах Пирса, Джеймса, Брэдли и Ройса. С тех пор подавляющее большинство работ, посвященных панпсихизму, были написаны британскими и американскими мыслителями. XX век также ознаменовался появлением нескольких выдающихся ученых-философов, которые либо симпатизировали панпсихистским взглядам, либо непосредственно отстаивали их; их взгляды будут подробно рассмотрены в главе 8.

6.1. Англо-американский панпсихизм конца XIX века

Английский панпсихизм, в основном отсутствовавший со времен Мора и Кавендиша, был восстановлен в 1874 г. Уильямом Кингдоном Клиффордом (William Kingdon Clifford, 1845–1879). В том же году физик и философ опубликовал статью *Тело и разум (Body and Mind)*, в которой он утверждал, что наука преодолела разрыв между органическим и неорганическим. К тому времени уже было известно, что одни и те же химические элементы и одни и те же законы физики применимы к обеим сферам, и, следовательно, законы органического мира были «только усложнением» неорганического. Затем Клиффорд продолжил исследовать, есть ли основания полагать, что подобный мост мог был построен между наукой о физике и наукой о сознании.

Начав с самоанализа, Клиффорд отметил, что для него «существует только один тип сознания, а именно: иметь одновременно пятьдесят тысяч чувств и знать их все в разной степени» (1874/1903: 46). Это состояние сознания представляется ему «чрезвычайно комплексным», сложным единством, возникающим из множества ощущений. Это уникальное состояние сознания является чем-то совершенно нефизическим и нематериальным: «У нас нет никакой возможной основы... для того, чтобы говорить о сознании другого человека как о части физического мира объектов или явлений. Это вещь, совершенно отдельная от него...» (53). Клиффорд, очевидно, имеет в виду натуралистический, но нематериальный разум, то есть он не выступает

за нематериальную душу в традиционном смысле. Если разум нематериален, он не может быть сведен к силе, как утверждают другие, потому что сила явно физическая и наблюдаемая. Таким образом, заключение должно быть одной из форм параллелизма: «физические факты согласуются сами по себе, а ментальные факты согласуются сами по себе».

Клиффорд пришел к выводу, что это была форма параллелизма Спинозы, включающая элементы виталистического материализма Ламетри и Дидро. Клиффорд рассматривал человеческое тело как «физическую машину», а не «просто машину, потому что сознание идет вместе с ней» (57). Приводя довод в пользу панпсихизма, он применил аргумент не-эммерджентности: когда мы движемся вниз по цепочке живых организмов,

никто не может указать конкретное место на линии спуска, где исчезает сознание... Даже в самых низших организмах, даже в амебе ... есть что-то, невероятно простое для нас, имеющее ту же природу с нашим собственным сознанием, хотя и не столь же сложное. [Кроме того] мы не можем остановиться на органической материи, [но] мы обязаны допустить, чтобы сохранить непрерывность в наших убеждениях, что наряду с каждым движением материи, будь то органическая или неорганическая, существует некоторый факт, который соответствует ментальному факту в нас самих. (60-61)

Повторяя Фехнера, Клиффорд затем отметил, что его учение «не просто спекуляция, а результат, к которому все величайшие умы, должным образом изучавшие этот вопрос, постепенно приближались в течение длительного времени» (61).

Четыре года спустя Клиффорд расширил свои взгляды в журнале *Mind*, где он защищал монистическую философию, в которой основной составляющей реальности является «субстанция разума». Это не разум и не сознание, а скорее элементы, которые объединяясь вместе образуют «слабые зачатки чувств». Разум рассматривается как составленный из «ментальных атомов», которые существуют параллельно с физическими атомами и которые объединяются аналогичным образом. «Движущаяся молекула неорганической материи не обладает разумом или сознанием; но она обладает небольшим

кусочком субстанции разума» (1878: 65). Разум и воля возникают только в высокоуровневых комплексах субстанции разума, но элементарные чувства присутствуют во всех вещах.

Теория разума Клиффорда уязвима к проблеме комбинации. Он не предлагает никакого ответа, и его безвременная смерть год спустя исключила любой шанс для ее решения. Отсутствие ответа привело к тому, что некоторые философы «решиительно отвергли все формы субстанции разума» (Stout 1919b / 1952: 212–213). Другие, включая Уильяма Джеймса, были очарованы ею. Джеймс посвятил ей целую главу (*The Mind-Stuff Theory*) в *Principles of Psychology* (1890). Признав силу и привлекательность такой теории, Джеймс отверг ее по той же причине: ментальные атомы не могут объединяться, потому что для этого они должны были бы объединяться «на какой-то сущности, отличной от себя» (158), т.е. на чем-то не ментальном.

Следующее важное событие произошло в книге известного британского автора Сэмюэля Батлера (Samuel Butler, 1838–1902). Будучи скорее романистом, чем формальным философом, Батлер тем не менее предлагал идеи по философским и метафизическим вопросам и был горячим сторонником эволюции. Он обсуждал свои панпсихистские взгляды в книге 1880 г. *Бессознательная память* (*Unconscious Memory*).

Как и многие другие мыслители того времени, Батлер отметил, что ученые определили, что природа органики была такой же, как и не органики, что витализм был в значительной степени опровергнут, что была показана идентичность органической материи неорганической, и что везде присутствовали одни и те же силы - взгляды, которых придерживаются и по сей день. Таким образом, логическим выводом было то, что определенные основные характеристики живых существ должны присутствовать в той или иной форме в неживой материи. «Если мы однажды сломаем стену разделения между органическим и неорганическим, - писал Батлер, - неорганическое также должно быть живым и сознательным, вплоть до определенной точки... Это более согласуется с другими нашими идеями и, следовательно, более приемлемо изначально считать каждую молекулу живым существом... чем начать с неодушевленных молекул и привносить в них жизнь; ... то, что мы называем неорганическим миром, должно рассматриваться как до известной

степени живое и инстинктивное, в определенных пределах, обладающее сознанием, волей и силой согласованного действия». (23)

В заключении книги *Unconscious Memory* Батлер подтверждает свою точку зрения и предполагает морально просвещенный взгляд: «Я бы рекомендовал читателю увидеть каждый атом во вселенной как живой, способный чувствовать и запоминать, но в простом виде... Таким образом, он будет видеть Бога повсюду». (273) Возможно, не очевидно, что панпсихизмом порождается моральная перспектива: «Правда, было бы трудно поставить себя на ту же моральную основу, что и камень, но это не обязательно; достаточно, чтобы мы почувствовали, что у камня есть собственная моральная основа» (275). Это один из самых ранних комментариев (см. также Фехнера и Паульсена), в котором говорится о моральной значимости панпсихизма. Это снова демонстрирует признаки формирующейся экологической системы ценностей, в которой объекты природы имеют внутреннюю моральную ценность.

Грегори Бейтсон, по-видимому, вдохновленный Батлером, несколько раз цитировал его. Но Бейтсон не согласился с принципом приписывания жизни и разума атомам; скорее он принял панпсихизм, в котором все вещи, *кроме* атомов, обладают разумом (потому что они не имеют частей).

В статье 1884 г., озаглавленной *Религия: ретроспектива и перспектива* (*Religion: A Retrospect and Prospect*), известный эволюционист Герберт Спенсер (1820–1903) проследил эволюцию религии. Он обсуждал истоки первобытного анимизма и утверждал, что «духи» природы постепенно становились более могущественными, более объединенными и более абстрактными. Концепция Бога все больше и больше утрачивала свой антропоцентризм, становясь в конечном итоге своего рода чистым сознанием или разумом.

Спенсер полагал, что концепция Бога как первопричины была необходимым и реальным аспектом мира, и что этот Бог, лишенный всех лишних характеристик, был не чем иным, как чистым разумом. Он рассматривал силу и сознание как две разные сущности, но, поскольку «каждая из них способна порождать другую, они должны быть разными

проявлениями одной и той же [вещи]» (1884: 9). Из этого он заключил, что «Сила, проявляющаяся во всей Вселенной, как материальная, - это та же самая сила, которая в нас самих проявляется в форме сознания» (там же). Наука, отметил он, подтвердила эту точку зрения. Он утверждал, что физика раскрыла «невероятную силу» грубой материи, как и способность простых материалов передавать звуки по беспроводным радиоволнам. И так же «спектроскопия доказывает... что молекулы на Земле пульсируют в гармонии с молекулами в звездах» (10). Человек науки вынужден заключить, что «каждая точка в космосе трепещет бесконечностью вибраций, проходящих через нее во всех направлениях; концепция, к которой стремится [просвещенный ученый], гораздо меньше стремится к вселенной мертвой материи, чем к повсюду живой вселенной: живой если не в ограниченном смысле, то все же в общем смысле» (там же).

В 1885 г. Мортон Принс (Morton Prince) опубликовал книгу *Природа разума и человеческого автоматизма* (*The Nature of Mind and Human Automatism*), в которой он описывает натуралистическую философию Шопенгауэра (он называет ее формой материализма), в которой внутренняя сущность материи, вещь в себе, является субстанцией разума (вслед за Клиффордом). Идеи Принса - это не дуалистическая теория, а скорее идеалистический монизм. В этом он видит систему, которая противостоит инертному взгляду на механицизм: «...материя больше не является мертвой и бессмысленной вещью, которой она обычно считалась» (1885/1975: 163). Эволюция предполагает единство всех явлений. Как следствие, «вся вселенная... вместо того, чтобы быть инертной, состоит из живых сил; не сознательных, [но] псевдосознательных. Она состоит из элементов сознания». (164)

Панпсихист Чарльз Стронг одобрительно отозвался о книге Принса, назвав ее «чрезвычайно ясным и убедительным утверждением гипотезы панпсихизма» (1904а: 67). Он отметил, что Принс «имеет право на почетное место среди первых исследователей и защитников панпсихизма» (там же: 68). Фактически Принс и Клиффорд были первыми двумя философами, которые сформулировали системные и эксплицитные панпсихистские теории как теории разума, а не как дополнения к более крупным онтологическим

системам. Принс опирался на Шопенгауэра и Клиффорда и переосмыслил их теории в эволюционном русле.

6.2. Уильям Джеймс

В 1890 г. Уильям Джеймс (1842–1910) опубликовал свою первую крупную работу *Основы психологии (Principles of Psychology)*. Именно в этой книге Джеймс подробно исследовал теорию субстанции разума. Он отметил, что суть подхода субстанции разума заключается в том, что, как и в случае с монадами, сознание высшего порядка состоит из более простых, атомарных ментальных сущностей. Теория эволюции, наряду с другими научными достижениями, предложила сильную аргументацию в пользу панпсихистской теории разума; если сложные материальные тела могут эволюционировать из более простых, почему то же самое не может происходить с психическими сущностями? Он заметил, что с эволюционно-психологической точки зрения *«для того, чтобы эволюция работала гладко, сознание в той или иной форме должно присутствовать в самой основе вещей... Подобная доктрина атомистического гилозоизма... является неотъемлемой частью основательной философии эволюции»*. (1890/1950: 149)

Джеймс, по-видимому, неявно согласен с этим утверждением, но не уверен, что субстанция разума является правильной интерпретацией. Как было отмечено, для Джеймса проблема комбинирования была непреодолимой преградой на пути теории субстанции разума. Проблема комбинирования сознания «логически непостижима», потому что ментальные сущности могут соединяться только на основе чего-то несуществующего. Кроме того, такая сумма существует только для внешнего наблюдателя, а не сама по себе. Он цитирует Ройса: «Агрегации - это организованные целые только... в присутствии других [внешних] вещей... Единство существует для какого-то другого субъекта, а не для самого скопления». (159) Однако важно, что Джеймс комментирует в сноске (162), что он не против комбинирования как такового, а только против познания такого комбинирования в рамках допущений теории субстанции разума. По его мнению, комбинирование приводит к чему-то «совершенно новому» и непохожему на то, из чего оно составлено. Атомы разума могут объединяться не для формирования разума,

а для чего-то совершенно иного, хотя, возможно, все еще подобного разуму. Таким образом, проблема остается нерешенной.

Отвергнув теорию субстанции разума, Джеймс предлагает альтернативную теорию «полизоизма» (или «множественного монадизма»). Он не претендует на оригинальность этой точки зрения (которая «часто делалась в истории философии»), но просто рассматривает ее как наиболее логически последовательную и беспроblemную альтернативу. Рассмотрим человеческий мозг. При полизоизме каждая клетка мозга имеет свое уникальное сознание, которое отличается от сознаний других клеток и не связано с ними. Но клетки явно взаимодействуют физически, и их взаимодействие сводится воедино в единую гипотетическую сущность, которую Джеймс называет «центральной клеткой» или «архиклеткой». К сожалению, наука не находит доказательств существования такой центральной клетки в мозге или любом другом органе. Кроме того, нельзя логически останавливаться на клетке; нужно расширить рассуждение до некоторых в конечном счете небольших и простых единиц, придя к системе, очень похожей на монадологию Лейбница: «Теория [полизоизма] должна быть основана на ее элементарной и несводимой психофизической паре, не клетке и ее сознании, но изначальном и вечном атоме и его сознании». (180) Такая точка зрения «далека и нереальна», но, тем не менее, «должна быть допущена как возможность» и фактически «должна иметь какую-то участь» (там же).

В 1890 г. Джеймс был лишь неявным панпсихистом. Его теория души заимствовала все основные черты монадологии Лейбница, включая универсальное присутствие центральной объединяющей точки разума, хотя он еще не утверждал, что все вещи имеют души. Лишь позднее Джеймс более явно выступал за «плюралистический панпсихизм».

Панпсихистская метафизика Джеймса - одна из немногих подобных систем, которая серьезно обсуждалась и обсуждалась в философском дискурсе конца XX века; более подробно см. Ford 1982. Ниже приведены некоторые из наиболее важных моментов.

Метафизический поворот Джеймса примерно совпал со сменой века. В 1901 и 1902 гг. он представил свои лекции в Гиффорде, которые были

опубликованы как *Многообразие религиозного опыта* (*Varieties of Religious Experience*, 1902). В книге он разъяснил свою концепцию панпсихизма, но еще не полностью одобрил его. В начале он выразил свою симпатию панпсихистскому / анимистическому мировоззрению (прим.пер.: цитируется по <https://bit.ly/2noSaFE>): «Как могла философия в начале своего развития не выделить и не обратить внимания прежде всего на богатую анимистическую сторону жизни природы, на те свойства и качества, которые придают явлениям их прелесть и выразительность, – как могла она не считать, что именно в этом заключается истинный путь к познанию природы?» (392) Он продолжил: «Поле сознания *плюс* мыслимый или чувствуемый объект его, *плюс* наше отношение к этому объекту, *плюс* ощущение самого себя, как субъекта, которому принадлежит это отношение – вот наш конкретный реальный опыт; он может быть очень узок, но он, несомненно, реален, пока существует в сознании; это не пустота, не отвлеченный элемент опыта, каким является "объект", взятый сам по себе» (393).

Первое прямое одобрение Джеймсом панпсихизма появилось в лекционных заметках к курсу философии, преподававшемуся в Гарварде в 1902–1903 гг. Согласно Перри (1935: 373), Джеймс объявил, что «прагматизм будет его методом, а “плюралистический панпсихизм” - его доктриной».

Серия лекций 1904–1905 гг., которые стали *Эссе в радикальном эмпиризме* (*Essays in Radical Empiricism*, 1912), знаменует собой дальнейшее изменение в мыслях Джеймса, поскольку он, похоже, движется в сторону нейтрального монизма. Здесь он предполагает, как и Мах, что «чистый опыт» является конечной реальностью. Джеймс, по-видимому, признает, что его взгляд на радикальный эмпиризм очень близок к панпсихизму, однако он не решается вдаваться в подробности:

Конечно, «запредельное» в нашей философии всегда должно иметь эмпирическую природу. Если это не наш собственный будущий опыт ..., то она должна быть вещью в себе в понимании [панпсихистов] доктора Принса и профессора Стронга, т.е. это должен быть опыт для самого себя... Этим открывается глава об отношениях радикального эмпиризма к панпсихизму, которой у меня нет возможности сейчас заняться. (1912/1996: 88-89)

Позже Джеймс снова предполагает, что проблемы причинности между разумом и материей ведут «в ту область панпсихистских и онтологических спекуляций, к которым [панпсихисты] профессора Бергсон и Стронг [обратились] в последнее время столь умелым и интересным образом... Я не могу не подозревать, что направление их работы очень многообещающе, и что у них есть чутье на перспективные пути исследования». (189)

В своих конспектах лекций 1905–06 гг. Джеймс снова обращается к панпсихизму: «Наше единственное умопостигаемое понятие объекта *в себе* состоит в том, что он должен быть объектом *для себя*, и это приводит нас к панпсихизму и убеждению, что наше физическое восприятие - это воздействие на нас "психических" реальностей...» (Perry 1935: 446)

Лекции Джеймса 1907–08 гг. в Хибберте, опубликованные под названием *Плюралистическая вселенная* (*A Pluralistic Universe*, 1909), не только укрепили его приверженность панпсихизму, но также ясно продемонстрировали его фундаментальную оппозицию отношению и логике материализма. По словам Джеймса, существует два вида философов: циничные и симпатизирующие. Первые неизбежно развивают материалистическую философию, а вторые - спиритуалистическую. Здесь мы видим признание Джеймсом встроенных в мировоззрение человека этических императивов. Спиритуализм может быть дуалистического (традиционного) или монистического типа. Более того, спиритуалистические монисты могут придерживаться либо радикально монистического (то есть абсолютный идеализм), либо скорее «плюралистического монизма» (!). Джеймс относит себя и свой радикальный эмпиризм к последней группе. Монизм заключается в том, что все вещи - чистый опыт; плюрализм заключается в том, что все вещи существуют «для себя», то есть являются объектами со своими собственными независимыми психическими взглядами. Таким образом, радикальный эмпиризм является не только симпатизирующим; это морально-жизненная философия. Материализм, поскольку он устраняет близость между человечеством и природой, циничен и аксиологически порочен: «Нежелание требовать интимных отношений со вселенной и нежелание их удовлетворения следует считать признаками чего-то неправильного». (1909/1996: 33)

Как было отмечено, Джеймс посвятил целую лекцию (главу) панпсихизму Фехнера и выразил к нему достаточно благожелательное отношение. Следующая лекция «Соединение сознания» предлагает окончательное решение проблемы комбинирования. Раньше он утверждал, что любой коллективный опыт должен отличаться от составляющих его переживаний; они должны были быть «логически различны». Результатом, логически говоря, было то, что комбинирование было невозможно. Теперь Джеймс понимает, что эта ситуация «почти недопустима», потому что «она делает вселенную прерывистой» (206). Такая логика заставляет заключить, что вселенная является «воплощением противоречия». Если аналитическая логика принуждает человека к такому взгляду, «тем хуже для логики» (207). Для Джеймса логика является интеллектуальным инструментом циничных, материалистических философов, и поэтому он превосходит ее. Он добавляет следующее: «Реальность, жизнь, опыт, конкретность, непосредственность, называйте это как угодно, превосходит нашу логику, переполняет и окружает ее». (212) Таким образом, комбинирование в конце концов возможно, и фактически оно поддерживает непрерывность разума во всей вселенной.

И здесь Джеймс отказался от своей прежней теории души: «Души изнурили и себя, и свою радость, это простая истина». (210) Индивидуальные разумы и иерархия разумов низшего и высшего порядка составляют реальность космоса - «...самоорганизация разума в его меньших и более доступных частях кажется бесспорным фактом» (292).

Нельзя сказать, что мы должны отказаться от всех существующих способов мышления или впасть в чистый мистицизм или иррационализм. Джеймс выражает надежду, что в его новом мировоззрении «эмпиризм и рационализм [все же] смогут договориться»; он умоляет мыслящих людей «вместе проводить изыскания... используя все доступные аналогии и данные», стремясь понять эту новую концепцию разума и сознания. Он спрашивает: «Почему “опыт” и “разум” не могут встретиться на общей почве?» (312). Таким образом, новое мировоззрение является духовным, сочувствующим и даже благоговейным. Вслед за Паульсеном Джеймс отмечает, что высший порядок разума в космосе - это то, что мы можем назвать Богом. Бог есть Разум Космоса, своего рода душа мира, в которой мы все сознательно участвуем.

«Таким образом, чужеродность изгоняется из нашего мира... Мы действительно являемся внутренними частями Бога, а не внешними творениями, при любом возможном прочтении панпсихической системы». (318)

Другие последние работы Джеймса подтверждают его позицию в отношении панпсихизма. В записных книжках Миллера-Бодэ 1908 г. он писал, что «строение реальности, к которому я стремлюсь, относится к психическому типу» (Perry 1935: 764). Последние сочинения Джеймса включали в себя серию эссе, задуманных как своего рода философский текст; в конце концов они были собраны и опубликованы как *Некоторые проблемы философии* (*Some Problems of Philosophy*, 1911a). В последних двух эссе он снова обращается к проблеме причинности, рассматривая как концептуальный, так и перцептивный взгляд. Концептуалистская (или «интеллектуалистская») точка зрения состоит, по сути, из отрицания причинности Юма, что Джеймс называет «смущающим и неудовлетворительным». Предпочтительной является точка зрения нашего восприятия, основанного на нашем собственном личном опыте непрерывности причинности. Это приводит Джеймса к отношениям между разумом и телом и значительным последствиям. Опыт причинной преемственности он воспринимает буквально как субстанцию причинности (вспоминая свой радикальный эмпиризм). Принимая эту точку зрения, «мы должны были приписать случаи причинности вне нашей собственной жизни, а также физическим случаям причинности, внутреннюю эмпирическую природу. Другими словами, мы должны поддержать так называемую “панпсихистскую” философию» (218). В посмертно опубликованных *Воспоминаниях и исследованиях* (*Memories and Studies*) он воскликнул:

...существует континуум космического сознания, ... в который погружаются наши отдельные разумы, как в родное море или резервуар... Не только психические исследования, но и метафизическая философия, и спекулятивная биология по-своему склонны благосклонно относиться к такому "панпсихистскому" взгляду на вселенную, как этот. (1911b, 204)

В конечном счете, в философии важно видение. «Философия - это скорее вопрос страстного видения, нежели логики» (Джеймс 1909/1996: 176). К сожалению, «немногие профессора-философы имеют какое-либо видение», и «там, где нет видения, люди погибают» (165). Плюралистический панпсихизм, кажется, дает Джеймсу видение, которое он ищет.

Реакция на панпсихизм Джеймса показательна. Несмотря на доказательства, некоторые философы все еще утверждают, что Джеймс только “играл” с панпсихизмом. Форд (Ford, 1981, 1982), Куклик (Kuklick, 1977), Купер (Cooper, 1990) и Спригг (Sprigge, 1993) прямо признают его принятие панпсихизма; Форд (1982) приводит некоторые примеры обратного.

6.3 Ройс, Пирс и другие лояльные мыслители

В 1892 г. были выпущены четыре важные работы по панпсихизму. Одной из них было *Введение в философию* Паульсена (*Introduction to Philosophy*), рассмотренное в главе 5. Другой была заметная статья Пола Каруса (Paul Carus), редактора «Мониста». В *Панпсихизме и панбиотизме* (*Panpsychism and panbiotism*) Карус высказывает свою точку зрения и критику панпсихизма, предлагая использовать вместо него термин «панбиотизм». Карус считает, что «все чревато жизнью; содержит жизнь; у всего есть способность жить» (234). Он (как ни странно) отвергает мнение Геккеля о том, что материя обладает разумом или душой как «фантастическое», и приступает к разработке собственного определения души. Одна из наиболее интересных частей произведения Каруса - это раздел «Панпсихизм мистера Томаса А. Эдисона». Эдисон написал краткое эссе под названием *Разумные атомы* (*Intelligent Atoms*), высказав свое мнение о том, что «каждый атом материи разумен». Карус цитирует Эдисона следующим образом:

Вся материя живет, и все, что живет, обладает разумом ... Атом сознателен, если человек находится в сознании, ... проявляет силу воли, если человек проявляет ее; по-своему делает все то, что делает человек... Я не могу не прийти к выводу о том, что вся материя состоит из разумных атомов и что жизнь и разум являются лишь синонимами совокупности разумности атомов. (243)

Довольно удивительные слова одного из величайших изобретателей и практических мыслителей в мире.

В *Духе современной философии (Spirit of Modern Philosophy)* Джосайя Ройс, американский философ, хорошо известный своим прагматизмом и абсолютным идеализмом, предложил теорию Универсального Я (*Self*) (или Логоса, или Мирового Духа, или Бога) как космического разума, который является реальностью, стоящей за всеми физическими явлениями. Об этом Бесконечном Я (*Self*) мы мало что знаем непосредственно - только то, что оно существует, сознательно и фундаментально Едино. Я (*Self*) не действует на реальность именно потому, что это реальность: «Его нет нигде в пространстве или во времени. Оно творит вне каких-либо миров... Абсолютное Я (*Self*) просто не порождает мир». (1892/1955: 348)

Ройс исследует двухаспектные теории разума, в том числе концепцию субстанции разума Клиффорда; он находит их неудовлетворительными в их первоначальном виде, но «сияющими и неизбежными», когда их понимают в свете Я (*Self*). Рассмотрим двух человек. Их тела подчиняются физическим законам и могут каузально взаимодействовать. Но их физическая природа - это просто проявление лежащей в их основе внутренней реальности как сознательных существ. За пределами физического царства два их разума взаимодействуют, общаются и участвуют - и это приводит к истинному знанию. «Он и я, - утверждает Ройс, - имеют духовные отношения, думают друг о друге и каким-то образом косвенно общаются друг с другом» (там же: 417).

Как и многие другие мыслители того времени, Ройс видел в эволюции основания для рассмотрения всех физических объектов как подчиненных одним и тем же метафизическим принципам. Если люди действительно обладают внутренним разумом и отличной индивидуальностью, то этим же обладает и все остальное. Это «отношение неорганического мира к нашему человеческому сознанию»:

Теория «двойного аспекта», примененная к фактам неорганического мира, тот час же предполагает, что они, поскольку они реальны, тоже

должны обладать своим внутренним и явным аспектом... В общем, это очевидное следствие всего, что мы говорили. (419-420)

... мы знаем, что нет такого реального процесса в природе, который не имел бы, известный или неизвестный нам, свой внутренний, свой явный аспект. Иначе он не мог бы быть реальным... (426-427)

Ройс советует читателю не рассматривать это как простой анимизм или антропоморфизм. Было бы упрощением и введением в заблуждение предполагать, что «камни или планеты» имеют что-то похожее на внутреннюю жизнь человека: «... не нам рассуждать о том, *какая* ценная внутренняя жизнь скрыта за описываемыми, но кажущимися безжизненными вещами мира» (там же). И все же мы уверены, что она существует, потому что «Логос находит для нее место ... в мире признательности» (там же). Логос по определению вне времени, и, следовательно, он всегда имел эту внутреннюю жизнь - до людей, до жизни, до Земли.

Ройс продолжает эту линию рассуждений в *Исследованиях добра и зла (Studies of Good and Evil, 1898)*, где он демонстрирует все более глубокое убеждение в том, что все вещи имеют внутреннюю жизнь, такую же реальность и внутреннюю ценность, как и наша:

... мы не имеем никакого права говорить, что внутреннее переживание, стоящее за любым фактом природы, ниже, чем у нас, или менее сознательно, или менее рационально, или более атомарно... Эта реальность, как наш собственный опыт, сознательная, органичная, полная ясных контрастов, рациональная и определенная. Мы не должны говорить о мертвой природе. (1898/1915: 230)

Контраст очевиден: «мертвая природа» механицизма оспаривается в своей основе панпсихистским мировоззрением.

Окончательное и, возможно, самое важное изложение панпсихизма Ройса появилось в *The World and the Individual (1899-1901)*. Здесь Ройс просит читателя «предположить, что даже материальная природа внутренне наполнена живыми и мимолетными процессами, которые мы знаем, как процессы сознательной ментальной жизни» (213). Затем он вводит некоторые

новые вариации аргументов в пользу панпсихизма, основанные на «четырех великих и характерных типах процессов» (219), которые обычная материя разделяет с «сознательной природой», то есть человечеством. Сначала он отмечает, что и материя, и разум проявляют необратимость в своих процессах - ссылка на недавно сформулированный второй закон термодинамики. Во-вторых, обе сферы проявляют тенденцию к взаимодействию: разумы и идеи взаимодействуют и обмениваются подобно тому, как материя и энергия проявляют свойства поля («волновые движения»), что указывает на взаимопроникновение и коммуникативное взаимодействие. В-третьих, оба демонстрируют тенденции к квазистабильному поведению, несмотря на их необратимость, которую Ройс (вслед за Пирсом) называет «Привычкой». Природа демонстрирует бесчисленные «приблизительные ритмы», которые повторяются и являются определенными, но никогда не являются абсолютно фиксированными. В-четвертых, это процесс эволюции, демонстрирующий непрерывность природы при переходе от неорганического к органическому, к сознанию. Все это вариации аргументов эволюции / непрерывности, использующие последние достижения науки и физики.

Из этих данных Ройс приходит к выводу, что ментальный аспект природы существует, но он действует в совершенно ином (более медленном) масштабе времени, чем наше человеческое сознание, и поэтому мы не можем его воспринимать:

... мы не имеем никакого права говорить о действительно бессознательной Природе, но только о необщительной Природе или о Природе, чьи ментальные процессы протекают с настолько отличным от нашего темпом времени, что мы не можем приспособиться к живой оценке их внутренней плавности хотя наше сознание заставляет нас осознавать их присутствие. (225-226)

«Огромная [ментальная] медлительность в неорганической Природе» (227), такая как в скале или солнечной системе, не менее распространена, чем наша собственная ментальность. Шкала времени совершенно произвольна, и поэтому медленнее не значит меньше. Разум в природе полностью сознателен. Следовательно, ментальная жизнь может быть найдена повсюду:

Там, где мы видим неорганическую Природу, кажущуюся мертвой, на самом деле существует сознательная жизнь, точно так же, как и в присутствующем в Природе любом Существе. Я настаиваю на том, что нигде не может быть найдено эмпирического подтверждения существования мертвой материальной субстанции. (240)

Четвертой важной публикацией 1892 г. была *Man's Glassy Essence*, в которой Чарльз Сандерс Пирс (Charles Sanders Peirce, 1839–1914) обсуждал связь между психическими и физическими аспектами материальных вещей. Эта часть была четвертой из пяти его знаменитых статей о метафизике, опубликованных в *Monist* в 1891–1893 гг. Первые три статьи - *The Architecture of Theories*, *The Doctrine of Necessity Examined* и *The Law of Mind* - легли в основу панпсихического видения Пирса в *Man's Glassy Essence*.

Пирс начал *The Architecture of Theories* с обсуждения «кирпичиков и цемента» любой жизнеспособной философской системы. Эта статья, как и все пять, очень разнообразна в плане концепций; Пирс, кажется, бросается от одной темы к другой, только приблизительно формируя последовательную общую тему. В первой статье он обсуждает отношение эволюции к философии сознания. Затем он утверждает, что «старое дуалистическое представление о разуме и материи... вряд ли найдет сегодня защитников» (1891/1992: 292). Таким образом, мы вынуждены принять форму монизма, которую он неожиданно называет «гилопатией» - новым термином, который предположительно связан с пансенсизмом (буквально, чувствуется вся материя).

Этот монизм должен иметь одну из трех форм: нейтрализм, в котором разум и материя независимы; материализм, в котором физическое первично; и идеализм, в котором ментальное первично. Пирс отвергает первый вариант, поскольку там, где требуется только один, предлагаются два независимых объекта. Второй вариант он отвергает как «отвратительный для научной логики», потому что «он требует от нас предположить, что какой-то механизм будет обладать чувствами» (там же). Таким образом, мы остаемся с

идеализмом. Пирс имеет в виду его особую вариацию, «объективного идеализма»:

Единственная умопостигаемая теория вселенной - это теория объективного идеализма: материя - это слабый разум, а заостренелые привычки становятся физическими законами. (293)

Здесь Пирс имеет в виду свой космогонический тезис, в котором вселенная возникает в состоянии чистого, хаотического чувствования. Затем оно постепенно кристаллизуется в материю, поскольку этот разум претерпевает своего рода затвердевание посредством процесса повторения паттернов, которые Пирс называет «привычками». Таким образом, разум лежит в основе реальности. Он существует на разных стадиях затвердевания (или «объективации», как сказал бы Шопенгауэр), воспринимаемых с одной стороны, как материя, а с другой - как разум.

В *The Doctrine of Necessity Examined* Пирс отвергает детерминизм, приводя доводы в пользу своей собственной версии анти-необходимости (*тихизм*). Одна из причин неприятия заключается в том, что необходимость ведет к совершенно неудовлетворительному эпифеноменальному взгляду на разум: «необходимость не может логически остановиться и перестать превращать все действия разума [просто] в часть физической вселенной... Действительно, сознание в целом таким образом, становится простым иллюзорным аспектом». (1892a / 1992: 309) Требуется небольшая степень свободы тихизма, чтобы снова «вставить разум в нашу схему».

Вкратце, Пирс возвращается к панпсихизму в *The Law of Mind*. Он отмечает, что «тихизм должен порождать эволюционную космологию... и идеализм, подобный идеям Шеллинга, который считает материю просто специализированным и частично омертвевшим разумом» (1892b / 1992: 312). Но затем он снова отвлекается на другие темы. В конце он повторяет, что «то, что мы называем материей, не полностью мертво, а просто связано с привычками, скрытыми разумом» (331).

Man's Glassy Essence начинается с обсуждения физики и химии и продолжается темами примитивных форм жизни и протоплазмы во всех

живых клетках. Из всех свойств протоплазмы наиболее важным является то, что она «чувствует» - и более того, она обладает всеми необходимыми качествами разума. Пирс говорит нам, что эти чувствительность и разумность выводятся по аналогии: «... существует справедливый вывод по аналогии, что вся протоплазма обладает ощущениями. Он не только чувствует, но и выполняет все функции разума». (1892с / 1992: 343) Аналогия основана на таких свойствах, как чувствительная реакция на окружающую среду, способность двигаться, расти, размножаться и так далее.

И все же протоплазма - это просто сложная химия, определенное расположение молекул. Чувство не может быть объяснено механистическими законами; следовательно, мы «[вынуждены] признать, что физические события - это всего лишь деградировавшие или неразвитые формы психических событий» (348). Затем Пирс представляет свою собственную «двухаспектную» теорию сознания:

... весь разум прямо или косвенно связан со всей материей и действует более или менее обычным способом; так что все мысли более или менее разделяют природу материи... Если смотреть на что-то со стороны... это кажется материей. Рассматривая это изнутри, ... оно проявляется как сознание. (349)

Динамическая чувствительность протоплазмы обязательно приводит к усилению способности чувствовать: «... нервная протоплазма, без сомнения, находится в самом нестабильном состоянии из всех видов материи; и, следовательно, возникающее в ней чувство является наиболее явным» (348). Опять же, такого рода чувствительность является общим свойством материи: «Где бы ни была случайность-спонтанность [т.е. нестабильная чувствительность], там в той же пропорции обнаруживается чувство» (там же). Таким образом, Пирс эффективно вводит новый аргумент в пользу панпсихизма, опираясь на корреляцию между определенной физической характеристикой - динамической чувствительностью - и психическим качеством - чувством. Вся материя в большей или меньшей степени динамична, и поэтому все должно быть связано с чувствующим «внутренним». Мы можем обозначить это как *аргумент от динамической чувствительности*. Как и эволюционный аргумент, он включает в себя формы

непрерывности и не-эмерджентности; к ним добавляется ссылка на внутреннюю мощь динамических систем. Ясно, что Пирс лишь в общих чертах излагал здесь свои взгляды, но, конечно, отсутствие развитой теории динамических систем ограничивало его способность высказывать свое мнение. С появлением теории хаоса и нелинейной динамики в конце XX века у нас теперь есть новые способы расширить понимание Пирса - особенно см. Скрбина (Skrbina) 2001. Идеи Скрбины обсуждаются далее в главе 9.

Затем Пирс развивает свое понятие «общей идеи». Он утверждает, что отдельные идеи распространяются во времени, влияют друг на друга и объединяются в общую идею. Как он писал в своей предыдущей статье, такими общими идеями являются «распространенные живые чувства» (1892b / 1992: 327). Говорят, что любая общая идея, проявляющая закономерность или повторяемость, приобретает привычку: «Привычка - это специализация закона разума, посредством которой общая идея приобретает силу возбуждающих [регулярных] реакций». (328) Фактически общая идея - скорее разум привычки. Этот разум, связанный с общей идеей, представляет собой единство, которое по существу похоже на единство человеческой личности в некотором фундаментальном онтологическом смысле:

Сознание общей идеи имеет в себе определенное «единство эго»... Следовательно, оно совершенно аналогично человеческому; и действительно, человек - это лишь частный вид общей идеи... Каждая общая идея обладает единым жизненным чувством аналогично человеческому. (1892c / 1992: 350)

Наконец, Пирс признал, что его обобщенная теория разума применима к более масштабным сверхчеловеческим структурам, а также к более мелким субчеловеческим системам. Люди, которые сильно взаимодействуют друг с другом, создают истинный групповой разум, который имеет ту же природу, что и все разумы. Индивидуальность (или личность) возникает, когда чувства (или субразумы) «находятся в достаточно тесной связи, чтобы влиять друг на друга» (там же). «Должно существовать, - продолжает Пирс, - что-то вроде личного сознания в [коллективных] телах людей, находящихся в близком и очень симпатическом общении». Другими словами, степень участия определяет степень разума. Пирс добавляет, что эти идеи «не являются

простыми метафорами» и что «закон разума четко указывает на существование таких личностей».

Такие взгляды резко контрастируют с более известной аналитической работой Пирса по логике, семиотике и позитивизму. Однако он явно читал других философов-панпсихистов; он цитирует Фехнера, Шеллинга, Клиффорда, Каруса, Эмпедокла, Эпикура, Гилберта, Джеймса, Лейбница, (биолога / панпсихиста) фон Негели, Ройса и стоиков - все в контекстах, указывающих на знакомство с их теориями разума. Прагматизм Пирса, как и Джеймса, похоже, соответствует панпсихистским взглядам. Этот факт, возможно, повлиял на прагматиков Дьюи и Шиллера, которые, помимо прочего, тоже формулировали панпсихистские взгляды.

Англо-американский панпсихизм конца XIX века подошел к концу с британским идеализмом Ф. Х. Брэдли (1846–1924). В 1893 г. Брэдли опубликовал первое издание своей основной работы *Appearance and Reality*. Его система идеализма была основана на абсолютном монизме, в котором, как и у Маха и Джеймса, «опыт» - это предельная реальность. «Чувство, мысль и воля, - пишет Брэдли, - все это материал существования, и нет другого материала, существующего или даже возможного». (1893/1930: 127) Таким образом, эта предельная реальность - не просто опыт, но «разумный опыт». Монизм Брэдли не допускает отделение субъекта от объекта, и в результате сам субъект есть не что иное, как опыт (как в случае с «волей» Шопенгауэра). Как для субъекта, так и для объекта «быть реальным значит быть неразрывно единым с разумом» (128).

Позже в *Appearance and Reality* Брэдли обратился к неорганической природе. В его абсолютном монизме все вещи фундаментально едины, и, следовательно, неорганическое имеет общие фундаментальные качества с органическим. Это оправдывает аргумент по аналогии: «Сходство, большее или меньшее, с нашими собственными телами, является основанием, из которого мы делаем выводы о других телах и душах». (239) Там, где обнаруживается ясное сходство, вменяется психическая жизнь. Но даже в тех случаях, когда это не очевидно, у нас нет «достаточных оснований для положительного отрицания [разума]» (240). В нашем глубоком неведении абсолюта мы должны учитывать возможность того, что «каждый фрагмент

видимой Природы может, насколько известно, быть частью какого-то организма, не [очевидно] похожего на наши тела» (там же). Брэдли приходит к некоторому предварительному панпсихистскому выводу:

[Физические] механизмы, явно отличающиеся от наших и выражающие себя совершенно непохожим образом, могут быть непосредственно связаны с конечными центрами чувств. И наш вывод здесь должен быть таким, что ... мы не можем назвать какую-либо малейшую часть Природы неорганической. (там же)

Если это меньше, чем громкое одобрение, Брэдли, по крайней мере, заключает - из-за отсутствия доказательств обратного - что интеллектуально благоразумная точка зрения заключается в предположении, что неорганическая материя имеет свой собственный центр чувств.

7. Панпсихизм в XX веке, Часть 1: 1900-1950

Активное обсуждение панпсихизма продолжалось и в 1900-х годах. Джеймс, Ройс и Принс опубликовали важные новые работы (как обсуждалось в предыдущей главе). Значительное число крупных философов вступили в дебаты, предлагая важные идеи от имени панпсихизма; среди них были Бергсон, Шиллер, Дьюи, Уайтхед, Рассел и Лосский. Дополнительную поддержку оказали такие разные мыслители, как Пьер Тейяр де Шарден (Pierre Teilhard de Chardin), Сэмюэл Александер (Samuel Alexander), Чарльз Стронг (Charles Strong), Уильям Монтегю (William Montague) и Леонард Троланд (Leonard Troland).

7.1. Бергсон и панпсихисты начала XX века

В 1903 г. Чарльз Стронг (Charles Strong, 1862–1940) опубликовал книгу *Почему разум имеет тело*. Эта работа продолжила рассуждения Шопенгауэра о том, что вещи в себе являются ментальными по своей природе. Как и Шопенгауэр, Стронг интерпретировал это как фундаментально панпсихистскую онтологию. Книга произвела на Джеймса большое впечатление; он назвал это «замечательным примером ясной и тщательной работы - действительно классическим и, ему несомненно, предречен успех».

Сама книга представлена как своего рода учебник по философии сознания. В нем рассматриваются различные аргументы в пользу интеракционизма и параллелизма, каждый в разных формах. Как обычно в то время, Стронг представляет собой не объективное исследование, а скорее направляет читателя к определенной точке зрения, «психофизическому идеализму», с ментальным в качестве фундаментальной реальности. В подтверждение этого утверждения Стронг приводит аргументы первоначал, непрерывности и не-эмерджентности (287–293). Хотя (как ни странно) он прямо не упоминает слово «панпсихизм» до самого конца книги, ясно, что это его мировоззрение; панпсихистское мировоззрение - что «мысль [должна] распространяться на неорганическую материю... [и таким образом] делать разум в природе вездесущим»), - это «именно то заключение, к которому мы пришли» (291–292).

На последней странице Стронг признает, что у него нет «позитивной концепции» ментальности, лежащей в основе всех вещей, и поэтому он не в состоянии спорить, состоит ли эта ментальность «из стольких отдельных чувств, сколько имеется атомов, или одного великого чувства или сознания, или чего-то между этими крайностями» (354).

Этот недостающий анализ разума был рассмотрен в следующей книге Стронга *Происхождение сознания* (1918), в которой он явно отстаивал панпсихистскую точку зрения. Что касается природы ментального, он принял и расширил теорию мышления Клиффорда. Субстанция разума, писал Стронг, обладает четырьмя основными качествами: он «в пространстве», «во времени», «способен к изменениям», и, самое главное, «обладает признаками психики». Это последнее качество является «ядром, без которого наш панпсихизм был бы просто материализмом» (319). Она проявляется в людях как «внимание», но в более общем смысле это интенсивность или яркость опыта, который варьируется в зависимости от материального объекта. Это «накопление энергии в психическом состоянии» (320).

Также в *Происхождении сознания* Стронг затронул потенциально главную слабость представления о разуме и веществе: проблему комбинации. Он заметил, что любая теория рассудка формулирует атомистическую концепцию разума. Бесчисленные «мимолетные чувства» должны слиться, чтобы создать единое психическое состояние высокого уровня. Человеку, как большому организму, просто не хватает воспринимающей способности различать это множество атомистических чувств, и, таким образом, по умолчанию они воспринимаются им как единое целое: «Дело не в том ... что мы [непосредственно] не воспринимаем не поддающееся анализу чувство единства, а в том, что мы не можем воспринимать его как множество чувств. Это, конечно, никоим образом не мешает чувствам быть на самом деле множеством таковых». (310) Подобно тому, как обычные объекты кажутся нам твердыми только потому, что мы не можем видеть отдельные атомы, так и наши субъективные чувства ощущаются как единое целое только потому, что мы не можем различать их компоненты. Таким образом, комбинация является иллюзией, обусловленной нашими когнитивными ограничениями. Было ясно, что Стронг «рассматривал панпсихистскую метафизику как ключ к проблеме

разума и тела» (Klausner 1967: 273). Также была ясна, к сожалению, «огромная трудность убедительного представления [этой концепции]» (там же). Стронг открыто признавал это (1937: 5): «Трудность заставить людей поверить, что в солнце и атомах есть сходие по природе чувства, настолько велика, что я иногда жалею, что не посвятил свои силы чему-то другому». Тем не менее, Стронг выделяется как один из наиболее последовательных и открытых сторонников панпсихизма в первой половине столетия.

В 1905 г. Уильям Монтегю (1873–1953) написал короткую статью под названием *Панпсихизм и монизм*, в которой он защищал панпсихизм Стронга от критики, поднятой Флурнуа (Flournoy) - что панпсихизм является «просто словами» и, следовательно, «методологически бесполезен». Это стандартная механистическая критика панпсихизма. Внутренние ментальные переживания нечеловеческих вещей по своей сути не поддаются проверке. Эмпирические данные, например, движущая сила магнита, могут быть описаны без обращения к внутренним неэтическим способностям. Конечно, панпсихизм методологически бесполезен, только если человек предпочитает игнорировать более широкие последствия. Очевидно, что существует множество потенциальных способов, с помощью которых мысли, действия или ценности человека могут быть изменены путем принятия панпсихического мировоззрения.

В статье 1912 г., озаглавленной *A Realistic Theory of Truth and Error*, Монтегю противопоставил материализм (или «панхилизм») двум формам панпсихизма: позитивному взгляду (вся материя «имеет что-то психическое») и негативному («во всей материи нет ничего, кроме психического»). Последняя точка зрения по сути является стандартным определением идеализма, что еще раз демонстрирует смешение этих терминов. Критикуя негативную / идеалистическую версию, Монтегю (1912: 281) излагает свою собственную теорию - позитивный вариант панпсихизма, который он называет *хилопсихизмом*. Это краткая и довольно загадочная теория, но она пытается установить некоторые интересные связи между временем, энергией и разумом. Монтегю, по-видимому, полагается больше на интуицию, чем на формальные рассуждения, предполагая, что должен существовать путь, позволяющий всем

вещам участвовать в разуме, не будучи в основе своей ни чистым разумом, ни чистой материей.

Одним из самых важных философов того времени был Анри Бергсон (1859–1941). Его философская система была сложной, проницательной и необычайно трудной для классификации. В его центральных идеях времени и эволюции можно увидеть философию процессизма, но его дискуссии о разуме, творчестве, свободе и многих других темах создают сложную, эмоционально мощную и часто загадочную философию.

Одной из самых привлекательных черт мысли Бергсона было его заигрывание с панпсихизмом. Временами он, казалось, полагал, что разум, сознание или жизнь наполняют вселенную и оживляют всю материю, и все же он всегда останавливался, чтобы четко сформулировать полную панпсихистскую или гилозоистскую позицию. Его наводящие на размышления сочинения были опубликованы еще в конце XIX века. Одной из его первых крупных книг была *Материя и память* (*Matter and Memory*, 1896). Он писал о континууме от материи к жизни, кульминацией которого стал человеческий род: «... мы можем представить бесконечное число ступеней между материей и полностью развитым духом ... Каждая из этих последовательных ступеней, измеряющих возрастающую интенсивность жизни, соответствует более высокому напряжению длительности...» (221). «Длительность» подразумевает время, а в сфере жизни - память. По мере усложнения организмов возрастает и соответствующий элемент памяти. Люди обладают самой большой памятью, а на другом конце спектра у материи ее вовсе нет. И все же материя все еще обладает чистым восприятием, то есть восприятием без памяти. «Теперь, - писал Бергсон, - как мы показали, чистое восприятие, которое является самой низкой степенью разума - разум без памяти - действительно является частью материи, как мы ее понимаем» (222). В заключении книги Бергсон охарактеризовал сознание как универсальный феномен, который каким-то образом уравнивает отдельных существ и разумы, объединяя их и одновременно допуская их уникальность. «Без сомнения, - писал он, - ... сама материальная вселенная, определяемая как совокупность образов, является своего рода сознанием ... сознанием, в котором

все потенциальные части ... взаимно мешают друг другу выделиться» (235). Он неоднократно упоминал про «слияние разума и материи», о «видении перетекания одного потока в другой» - опять же, с материей, представляющей чистое восприятие, и разумом, представляющим чистую память. В конечном счете, Бергсон заключает, в отличие от древних греков, что *само движение* является чем-то подобным разуму, потому что оно обязательно включает продолжительность (то есть непрерывность) и память:

Таким образом, остается только одна гипотеза: конкретное движение, способное, подобно сознанию, продлить свое прошлое в настоящее, способное, повторяя себя, породить чувственные качества, уже обладает чем-то сродни сознанию, чем-то похожим на ощущение. (247)

В таком прочтении природа - это скрытое сознание с присущей ему силой разума.

Подобные наводящие на размышления отрывки мы находим в самой известной книге Бергсона *Творческая эволюция* (1907). В духе Шопенгауэра, он называет «чистой волей» («pure willing») «поток, который проходит через материю, сообщая ей жизнь» (260). В почти гиллозоистской манере он утверждает, что и материя, и жизнь подобны «неразделенному потоку», каждый из которых пронизывает другой. Но Бергсон умалчивает о каких-либо дальнейших следствиях или формулировках панпсихизма.

Затем в 1911 г. Бергсон выступил с лекцией в Университете Бирмингема под названием «Жизнь и сознание», которая позже была опубликована в книге *L'Energie spirituelle* (опубликованной в переводе как *Mind Energy*). В предисловии переводчика к книге Карр замечает, что подобно тому, как ранние концепции физической реальности объединялись в рамках концепции энергии, так и конечная психическая реальность может быть описана таким образом: «Динамическая концепция психической реальности заменила раннюю концепцию разума [отождествляемого с осознанием или сознанием], и физическая аналогия предполагает, что энергия для нее является наиболее выразительным термином». (Bergson 1911/1920: vi)

В лекции Бергсон определил что-то вроде тождества разума и сознания и постулировал память - наряду с «предвосхищением будущего» - в качестве главной черты сознания. «*В принципе*, - утверждал он тогда, - сознание сопряжено с жизнью». (11) Что касается того, имеет ли инертная материя какие-либо аспекты разума, он писал, что «материя - это необходимость, сознание - это свобода». Однако разум – это энергетическая форма, которая каким-то образом внедряется в материю и оживляет ее, что может произойти, только если они фундаментально связаны:

Мы можем предположить, что эти две реальности, материя и сознание, происходят из общего источника. Если ... материя противоположна сознанию ... тогда ни материя, ни сознание не могут быть объяснены отдельно друг от друга. (23)

Материя не была бы восприимчива к жизни, если бы она не имела изначально присущей тенденции к ней. «Другими словами, жизнь должна была утвердиться в материи, которая уже приобрела некоторые признаки жизни без действий жизни». (26–27) Опять же, очень многообещающие комментарии, но нечто меньшее, чем явный панпсихизм.

Последнее и, пожалуй, самое ясное указание приходит из книги *Duration and Simultaneity* (1922), в которой Бергсон наиболее ярко излагает свою философию процессизма. Все пространственно-временные события (то есть все события) протекают от момента к моменту, каждая фаза – это одновременно и что-то новое, и что-то старое. Каждое событие сохраняет какой-то аспект предыдущего события, иначе мир не был бы непрерывным. Вещи сохраняются в пространстве и во времени, энергия непрерывно течет, а характеристики и качества переносятся из прошлого в будущее. Во всех аспектах реальности есть и новизна, и стабильность. Аспект стабильности, переноса прошлого в будущее, по сути, является аспектом памяти. Будущее всегда помнит прошлое, хотя бы в небольшой степени и даже когда оно создает что-то новое. Таким образом, память присуща всему. Поскольку память отождествляется с разумом, очевидный вывод состоит в том, что разум находится во всех вещах. Бергсон особенно ясно говорит об этом:

Что мы хотим установить, так это то, что мы не можем говорить о реальности, которая существует, не включая в нее сознание ... Невозможно представить или помыслить связующее звено между до и после без элемента памяти и, следовательно, сознания.

Возможно, мы почувствуем отвращение к употреблению слова «сознание», если ему придастся антропоморфный смысл. [Но] нет необходимости брать свою собственную память и переносить ее, даже ослабленную, внутрь вещей ... Это противоположный курс, которому мы должны следовать ... Длительность - это, по существу, продолжение того, что больше не существует, в то, что существует. Это реальное время, воспринимаемое и проживаемое ... Длительность, следовательно, подразумевает сознание; и мы помещаем сознание в сердце вещей именно по той причине, что приписываем им время, которое длится. (1922/1965: 48–49)

Сарек (1971: 302) назвал этот отрывок «основой панпсихизма Бергсона».

В конце концов панпсихизм Бергсона все еще вызывает недоумение. Соответствующие отрывки являются единичными примерами. Более глубокие исследования, по-видимому, не проведены. Бергсон явно не упоминает о панпсихизме и не обсуждает другие сопоставимые теории, а также не ссылается на обширную историю по этому вопросу. Частично это связано с характером стиля письма Бергсона, но его работы все еще нуждаются в дальнейшем анализе.

7.2. Шиллер

В 1907 г. наступила важная веха в развитии философии панпсихизма: *Studies in Humanism* Фердинанда Шиллера. Шиллер (1864–1937) наиболее известен как гуманист и прагматик, и его особое толкование этих взглядов было оригинальным и проницательным. В начале XX века было четыре главных философа-прагматика: Пирс, Джеймс, Дьюи и Шиллер. Интересно, что все четыре придерживались панпсихических взглядов. И все же этот факт, по-видимому, не имеет прямого отношения к прагматизму, который традиционно включает в себя взгляды на то, что (а) истина не является

абсолютной и в некотором смысле зависит от человеческих взаимоотношений, и (б) критическим фактором в философской теории является ее *следствие*, ее значение в реальном мире. Возможно, открытость панпсихизму проистекает из гибкости мышления, порожденного прагматизмом, - готовности отказаться от стандартных или фиксированных представлений об истине - наряду с представлением об опыте как о непрерывном процессе, который в некотором смысле является конститутивным как для субъекта, так и для объекта.

Личные и субъективные аспекты прагматизма были рассмотрены Шиллером, и он разработал их в свете глубоко гуманистической перспективы. Это привело его к панпсихистской онтологии и философии разума. Даже в своей первой крупной работе *Загадки Сфинкса (Riddles of the Sphinx, 1891)* он продемонстрировал открыто панпсихистское мировоззрение. Его основная идея здесь заключается в том, что Материя движима эволюционными силами к все более великой форме Духа и фактически является духовной субстанцией: «В конечном счете, Материя есть лишь форма Эволюции Духа». (276) Это поразительная интерпретация эволюции, и она предшествует аналогичным взглядам Тейяра примерно на 40 лет.

Панпсихистский идеализм Шиллера для своего подтверждения опирается на научные идеи. Он повторяет позицию динамизма, согласно которой атомы являются просто центрами силы, а Сила, как онтологическая категория, должна интерпретироваться как духовная сущность:

Сила - это концепция, которая неизбежно подразумевает духовный характер предельной реальности. Исторически нельзя отрицать, что Сила - это обезличенная Воля, что прообразом Силы является Воля ... [связанное] чувство Усилия также ... наводит на мысль о действии духовного существа. Ибо как может быть усилие без разума и воли? (274)

Здесь отчетливо видна отсылка ко взглядам Шопенгауэра.

Таким образом, форма разумности существует на всех уровнях материи. Атомы Силы можно правильно представить, как духовные вещи, подобные монаде, обладающие протоментальными характеристиками: «... немногим

сложнее представить атом как обладающий рудиментарным сознанием и индивидуальностью ...» (277).

Шиллер отмечает, что большинство современных ему форм идеализма классически гуманистичны, поскольку Разум либо требует, либо находит свое отражение в человеческом менталитете. Как показывает эволюция, Земля существовала задолго до людей, и критики использовали этот факт, чтобы утверждать, что без духовных существ не могло бы быть идеализма. Но «эволюционный идеализм» Шиллера отвечает на это возражение, утверждая, что «материальная эволюция является неотъемлемой частью мирового процесса и подчиняется тому же закону, что и духовная эволюция». Таким образом, мы должны справедливо воспринимать атомы как «духовные существа»; ибо «материальное есть только более ранняя и менее совершенная фаза духовного развития» (306).

Эти ранние темы полнее развиты в *Исследованиях по гуманизму (Studies in Humanism)*. Центральное место в книге занимают понятия истины и реальности. Шиллер прямо бросает вызов доминирующему механистическому взгляду на объективную реальность, на реальность, на подверженную влиянию мысли и восприятия наблюдателя. Объективная реальность подразумевает понятие абсолютной истины, фиксированной и вечной, ожидающей нашего открытия. Для Шиллера такие идеи бессмысленны. И истина, и реальность буквально созданы людьми. Наши разумы, работая над грубым хаосом материального мира, обуславливают и формируют то, что мы в конечном итоге называем фактами или реальностью. Люди являются активными участниками; установление истины - это «активное усилие, в котором участвует вся наша природа» (425). Шиллер подчеркивает: «... реальность, как таковая и в целом, может порождаться последствиями наших отношений с ней» (428).

Шиллер считает наше «создание истины» и «создание реальности» центральным в любой приемлемой эпистемологии. Сам акт познания, встречи и созерцания меняет как познающего, так и познаваемое. На познающего влияет его встреча с любым данным объектом; его активный выбор вещей и активные телесные состояния - непосредственные пути, которыми он изменяется. На познаваемое влияют либо физические последствия его

познания, либо его чувствительность к состоянию познающего (например, когда актер испытывает страх перед сценой из-за того, что зрители его «знают»). Поскольку, очевидно, и познающий, и познаваемое являются аспектами реальности, ясно, что реальность фактически изменяется актом познания.

Можно увидеть, как люди или «высшие животные» могут быть затронуты процессами познания чего-либо или познания кем-либо. Но как насчет низших животных, растений или неодушевленных предметов? Шиллер непреклонен: *все объекты* изменяются такими процессами. Он берет стандартный пример камня. Вот объект, который показывает «очевидное отсутствие реакции» и кажется совершенно безразличным к своему окружению. Но эта кажущаяся невосприимчивость иллюзорна:

Без сомнения, камень не воспринимает нас как духовных существ ... Но значит ли это, что он вообще не воспринимает нас и не замечает нашего существования? Вовсе нет; он осознает нас и находится под влиянием нас на том плане, на котором передается его собственное существование ... Он добросовестно выполняет все физические функции и таким образом влияет на нас. Он притягивает и противостоит давлению, препятствует ... вибрациям и т.д. и утверждает себя в качестве такового тела. И он воспринимает нас как бы сродни самому себе, на уровне своего понимания ... (442)

Общий мир знаний, общая реальность между человеком и камнем, явно не то же самое, что существует между двумя людьми, но он не менее реален. Это грубая плоскость существования, масса, сила, температура; это тот мир, в котором два объекта, познающий и познаваемый, объединяются с разными историями и различной чувствительностью. Камень «играет свою роль и реагирует в соответствии с его способностью» (там же).

На обвинение в том, что эта точка зрения является «чистым гилозоизмом», Шиллер отвечает: «И что, если это так, если оно действительно выявляет подлинную аналогию? Представление о том, что “материя” должна быть осуждена как “мертвая” ... больше не одобряется в современной науке». (443) Шиллер отмечает, что его взгляд корректнее описывается как

панпсихизм - как представление о всех вещах, обладающих разумом, аналогично человеку. Вот почему он подчеркивает, что он придерживается гуманизма. И его взгляды гуманистичны еще в одном смысле: он стремится интегрировать человека во вселенную. В конце концов, истинная конечная цель любой действующей философской системы состоит в том, чтобы «сделать человеческое и космическое более похожими и приблизить их к нам, чтобы мы могли успешнее взаимодействовать с ними» (там же).

Таким образом, Шиллер доказывает, что и познающий, и познаваемое изменяются, преобразуются в процессе познания. Критик может ответить обвинением, что это не то, что каждый подразумевает под «созданием реальности», но это не относится к делу. Конечно, Шиллер не имеет ввиду, что мы можем создать что-то из ничего или что у нас есть какие-то странные паранормальные способности. Мы взаимодействуем с материей вселенной, которая для нас бессмысленна и в некотором смысле не существует *сама по себе*, пока мы не воздействуем на нее и не делаем ее чем-то известным, чем-то реальным.

Но Шиллер был первым, кто совершил скачок в понимании, увидев (А), что все вещи имеют подобный человеческому аспект ментальности, и, следовательно, (Б), что *все вещи*, а не только люди, *имеют некоторую способность создавать реальность*. Это не просто панпсихизм, а четко сформулированная теория разума как активного и универсального качества. Он очень четко говорит об этом: гуманизм, в его понимании, видит «возникновение чего-то, по сути, аналогичного человеческому творению реальности, во всей вселенной» (437).

Такая теория разума была совершенно не исследована философами XX века. И это понятно, потому что она находится в полном противоречии с позитивизмом и реализмом, которые доминировали в дискуссиях. И все же, утверждает Шиллер, благодаря нашей общей человеческой физиологии, культуре и истории получается нечто, приближающееся к реалистической позиции. Конечно, общий мир среди людей будет отличаться от мира, включающего других животных, или от мира с неодушевленными предметами. Такой взгляд можно назвать квалификационным реализмом

(*qualified realism*). Из недавних философов только Сколимовский (1994) развивал эти идеи.

Шиллер поддерживал эту философскую точку зрения в своих работах. В одной из своих последних работ, *Логика для использования* (*Logic for Use*, 1929), он повторил темы из *Исследований гуманизма* (*Studies of Humanism*). Обсуждая важность людей как создателей реальности, он отметил: «То, что для нас реально и истинно, зависит от наших интересов: ответы, которые мы получаем, вытекают из поставленных нами вопросов». (445) Он подчеркивал свой прагматизм и свой тезис о действии: «Настоящее знание не лежит без дела - оно окрашивает нашу жизнь. Мы действуем согласно ему и действуем иначе. Таким образом, реальность изменяется не только в нас, но и посредством нас». (446) И он снова указал на то, что каждый объект обладает определенной способностью создавать реальность и демонстрировать динамическую чувствительность к миру:

... мы можем сказать, что неодушевленные объекты также реагируют друг на друга и соответствующим образом изменяют свое поведение. Камень не безразличен к другим камням. Наоборот, его притягивает каждое материальное тело в физическом мире ... Камень по-своему реагирует на наши манипуляции. Относитесь к ним по-разному, и они будут вести себя по-разному: это так же верно для камней, как и для людей. (447)

Таким образом, все объекты участвуют в общем мире, основанном на их собственных способностях и чувствительности. С точки зрения панпсихизма Шиллера, это процесс, посредством которого вещи коллективно создают интерсубъективный мир.

7.3. Александер, Лосский, Троланд и Дьюи

В 1914 г. Сэмюэль Александер (1859–1938) опубликовал важную статью под названием *Основы реализма* (*The Basis of Realism*). Александер, наряду с Муром, Расселом, Джеймсом, Холтом и Монтегю, был одним из так называемых новых реалистов; они утверждали (среди прочего), что объекты существуют независимо от человеческого разума, но не обязательно от разума

вообще. Александер предложил метафизическую систему, в которой существует по меньшей мере шесть уровней возникновения в эволюционной вселенной: (1) Пространство-Время; (2) Первичные качества материи; (3) Вторичные качества материи; (4) Жизнь; (5) Животный разум; (6) Божество. Эта иерархия возникновения важна по двум причинам. Во-первых, она указывает на концепцию эволюционной вселенной Александера, движущейся от пространства-времени через материю и жизнь к Богу; он был одним из первых философов (наряду с Шиллером), который предвидел такой грандиозный виток эволюции, и он предвосхищает некоторые важные идеи Тейяра и Сколимовского. Во-вторых, она подчеркивает уникальную концепцию ума Александера. Он говорит о разуме в двух смыслах: как в обычном, человеческом, так и в более онтологическом, панпсихическом смысле. Последнее - это точка зрения, в которой разум рассматривается как представляющий связь между каким-либо одним уровнем иерархии и всеми более низкими уровнями. В частности, каждый уровень служит разумом лежащих ниже уровней. На уровне пространства-времени пространство рассматривается как первичное, а время как вторичное; таким образом, Александер может утверждать, что «время есть разум пространства». Точно так же жизнь видится, если смотреть снизу, как разум пространства, времени и материи. Мы - «разум жизни», и мы склонны идентифицировать этот разум как истинный только потому, что это наша привилегированная точка зрения.

Суть в том, что наши когнитивные отношения с вещами, по сути, такие же, как отношения между любыми двумя объектами - и это главная мысль *Основ реализма*. Александер (1914/1960: 189) сначала отмечает, что «разум и вещи по природе своей непрерывны». Эта преемственность между познающим и познаваемым описывается как «совместное присутствие» или сосуществование. Таким образом, он пишет: «Наше сосуществование с физическими вещами ... является ситуацией того же рода, что и сосуществование двух физических вещей друг с другом» (191) или, в более общем смысле, «между любыми двумя существованиями в мире вообще. Акцент делается на постижении вещей равного или более низкого порядка в онтологической иерархии:

Ум наслаждается собой и созерцает жизнь и физические объекты. Живое существо, дерево, наслаждается собой и созерцает воздух, которым оно дышит ... Различие может быть перенесено еще ниже ... и оно может быть перенесено [в царство божественного] ... Вселенная состоит из различных реальных сущностей различного порядка, совместимых друг с другом и «знающих» друг друга в той мере, в какой это возможно для них на разных стадиях их развития. (195)

Александр завершает аргументом по аналогии:

... материя получает гораздо больше [потенции], чем материализм ей приписывает ... Возможно даже, что объединение тела и разума, которое мы находим в человеческой личности, может в конце концов оказаться типичным для любой формы существования от низшего к высшему и, возможно, для вселенной в целом. (там же)

Таким образом, он применяет аргумент первых принципов для панпсихизма, определяя разум как неотъемлемую часть самой структуры реальности.

В одной из самых известных работ *Пространство, время и Божество* (1920) Александр развил эти идеи дальше, отвергая строгий параллелизм между физическим и психическим, предпочитая рассматривать разум как эмерджентный аспект каждого данного уровня существования. Стандартный ответ на антипараллелизм - это, по его словам, некоторая форма анимизма, в которой психическое присутствует во всех вещах, но не зависит от физического (1920, том II: 12–13). Вместо анимизма он предлагает панпсихистскую теорию квазиидентичности, в которой физические события являются причинными для физического, психические события являются причинными для ментального, многие физические события идентичны соответствующим им ментальным событиям, но некоторые физические события не имеют ментального аналога. Каждый возникающий ментальный уровень «выражается полностью или без остатка в терминах нижней ступени» (67); поэтому разум «эквивалентен только части [вещи]»; то есть это подмножество всей сущности. Таким образом, Александр явно выступает за

иерархическую форму панпсихизма с более высокими уровнями формирования разума на основе более низких уровней:

Хотя у материи нет жизни, в ней есть что-то, что играет ту же роль, которую жизнь играет в живом организме, а разум играет в человеке; и даже на самом низком уровне существования [т.е. движении], любое движение имеет свою душу, которая есть время. Таким образом, материя не просто мертва, как если бы в ней не было ничего сродни жизни. Она мертва только потому, что она не такая живая, как организмы ... Мы вынуждены прийти к выводу, что все конечное существование живо или в определенном смысле оживлено. (67)

Человеческий разум - это эмерджентный феномен наших низших уровней существования (нашей жизни, нашей материи и т.д.), процесс, который повторяется повсеместно; «этот результат оказывается обеспечен повсюду, как и в наших собственных личностях». Следовательно, «все существование связано в цепочку родства, и нет ничего, что в силу своего сложения не отвечало бы нам самим ...; поэтому во вселенной нет ничего мертвого или бессмысленного, даже само пространство-время оказывается оживленным» (69).

В начале XX века в России прошла небольшая волна панпсихизма. Среди наиболее известных философов был Петр Успенский (1878–1947). Одна из центральных работ Успенского, *Tertium Organum* (1912/1981), разработала поразительно ясный и явный панпсихизм; Глава 17, например, не имеет себе равных по своей откровенности и непримиримости. Приняв сильную форму аргумента непрерывности, Успенский страстно утверждал, что, поскольку человек жив, одухотворен и является неотъемлемой частью природы, эти же явления должны быть вездесущими ([ссылка](#) на перевод):

Если в мире существует сознание – то сознание должно быть во всем. Мы привыкли приписывать одушевленность и сознательность в той или другой форме только тем объектам, которых мы называем "существами", то есть тем, которых мы находим аналогичными с нами

по функциям, определяющим в наших глазах одушевленность. Неодушевленные предметы и механические явления для нас безжизненны и бессознательны. Но это не может быть так. Только для нашего ограниченного ума, для нашей ограниченной способности общения с другими сознаниями, для нашей ограниченной способности аналогии – сознание проявляется в определенных классах живых существ, рядом с которыми существуют длинные ряды мертвых вещей и механических явлений. Но если бы мы не могли говорить друг с другом, если бы каждый из нас не мог по аналогии с собой заключить о существовании сознания в другом человеке, то каждый считал бы сознательным только себя, а всех остальных людей относил бы к механической "мертвой" природе. Иначе говоря, мы признаем сознательными только существа, плохо или хорошо сознающие себя в трехмерном разрезе мира, то есть существа, сознание которых аналогично нашему. Других мы не знаем и узнать о них не можем. Все "существа", сознающие себя не в трехмерном разрезе мира, для нас недоступны. Если они проявляются в нашей жизни, то их проявления мы должны считать действиями мертвой и бессознательной природы. Наша способность аналогии ограничена этим разрезом. Мы не можем логически мыслить вне условий трехмерного разреза. Поэтому нам должно казаться мертвым и механическим все, что живет и сознает себя не аналогично нам. Но ничего мертвого и механического в природе быть не может. Если вообще существует жизнь и сознание, то они должны быть во всем. Жизнь и сознание составляют мир. Если смотреть с нашей стороны, со стороны феноменов, то нужно сказать, что всякое явление, всякая вещь обладает сознанием. Гора, дерево, рыба, капля воды, дождь, планета, огонь – каждое в отдельности должно обладать своим сознанием.

Вскоре после этого русский философ Николай Лосский (1870–1965) опубликовал важную книгу, детализирующую панпсихистскую онтологию: *Мир как органическое целое* (1917/1928). Лосский был самым влиятельным из русских нео-лейбницевцев, христианско-ориентированного движения, которое началось в 1880-х годах с Алексея Козлова. Козлов представил форму монадологии, в которой монады, в отличие от лейбницевских, обладали

необходимой способностью взаимодействовать. Эти взаимодействующие, духовные, сознательные монады были задуманы как основа всей реальности. Лосский подробно остановился на системе Козлова в статье 1901 г. *Козлов: его панпсихизм*.

Лосский назвал свою систему *интуитивизмом*. Она была сформулирована более четко, чем у Козлова, и содержала радикальную интерпретацию христианской метафизики. В соответствии с новым реализмом Александера и Монтегю и классическим идеализмом Беркли, интуитивизм считал, что восприятие - это реальность, т.е. эта реальность идентична той, которая представлена в сознании воспринимающего. «Знание, - писал он, - это не копия ... а сама реальность» (1906; цитируется в Старченко 1994: 656). Следуя Лейбницу, мир состоит из бесчисленных «субстанциальных агентов», каждый из которых является сверхпространственным и сверхвременным, каждый из которых взаимодействует со всем космосом, каждый создает реальность посредством познавательных действий. Это основа его видения, разработанного в книге *Мир как органическое целое*.

Все объекты материального мира, включая людей, других животных, растения, камни, Землю, на самом деле являются просто субстанциальными агентами на разных этапах эволюции. Природные процессы, силы и события являются результатом действий таких агентов; такова была его точка зрения даже много лет спустя:

Субстанциальные деятели творят не только познавательные акты, но и все события, все процессы, другими словами, все реальное бытие: напев мелодии, переживание, вызванное чувствами или желаниями, - это проявление некоторого я. Действия притяжения и отталкивания, движения в пространстве производятся человеческими существами, а также электронами, протонами и т. п., поскольку в их основе положен субстанциальный деятель. (Lossky 1951: 253)

Эти агенты должны восприниматься как духовные сущности, и таким образом мир оказывается глубоко одушевленным. Старченко (1994: 661) объясняет, что, по мнению Лосского, духовность «распространяется по всему миру, даже через материальную природу, но в дискретных, строго

распределенных частях, так, что даже небольшая часть горного хрусталя имеет особую “туманную душу” которая стремится к определенной цели, известной только ей».

Субстанциальные агенты в своей основе отражают человеческую индивидуальность и, следовательно, должны рассматриваться как самостоятельные личности. Эти личности структурированы иерархически, от субатомных частиц до самого космоса. Каждый уровень бытия и каждый объект или система на этих уровнях является «личностью личностей», состоящей как из меньших агентов, так и из более крупных. Это учение Лосского об *иерархическом персонализме*; оно напоминает иерархические взгляды на мир как Кардано, так и Фехнера, но более четко сформулировано. Агенты отказываются от части своей независимости, вступая в альянсы, образуя более крупные существа:

Объединение нескольких деятелей, которые восприняли, во всяком случае, некоторые стремления друг к другу, для того, чтобы осуществить их совместно, является средством достижения более сложных стадий существования. Замечательные формы такой консубстанциальности возникают тогда, когда группа деятелей подчиняет себя одному деятелю, стоящему на более высоком уровне развития, и становится его органом. В результате этого возникает такая иерархия единств, как атом, молекула, кристалл, одноклеточный организм, многоклеточный организм, общность организмов, подобно пчелам или гнезду термитов; в сфере человеческой жизни существуют нации и человечество как целое; далее, существует наша планета, солнечная система, вселенная. Каждая последующая стадия унификации обладает более высокими творческими силами, чем предыдущая стадия, и возглавляется личностью на более высшей стадии развития. (Лосский 1951: 256)

Это, конечно, предполагает разработку тезиса Лейбница о доминирующей монаде и концепции Уайтхеда об «организме организмов».

Тем не менее, Лосский отрицал, что его взгляд был формой панпсихизма, который он определял, как отождествление психических и

физических процессов. Психические и физические события не идентичны, но связаны общим духом. Конечным результатом является то, что явно соответствует более общему определению панпсихизма: «Поскольку вся материя активна и целенаправленна по своему характеру, она способна продвигаться к более высоким уровням бытия, и следует признать, что нет никакой безжизненной материи... Материя жива, потому что в основе ее лежит дух». (1917/1928: 171)

В 1918 г. философ Гарвардского университета Леонард Троланд (Leonard Troland) выступил за аналитическую форму панпсихизма, которую он назвал парафизическим монизмом. Следуя теории субстанции разума Клиффорда, Троланд утверждал, что в психической сфере есть элементарные атомарные частицы, которые являются аналогом физических атомов. В то время физики обнаружили только две элементарные частицы - протоны и электроны; таким образом, утверждал он, должно существовать «не более двух видов психических атомов»: «пара-электроны» и «пара-протоны». Таким образом, все мыслимые психические состояния и чувства будут рассматриваться как комбинации этих двух психических атомов.

Поскольку физические атомы знают только две силы - притяжение и отталкивание, Троланд утверждал по аналогии, что психические атомы чувствуют только соответствующие психические качества «приятности» и «неприятности» - еще одно упоминание любовь и вражду у Эмпедокла. Эволюция в физическом мире имеет тенденцию к большей сплоченности и интеграции, и поэтому параллельная психическая сфера стремится к все большей радости или счастью в объективном смысле этого слова. Он называл это «психическим законом гедонического отбора» (1918: 58).

Троланд развил и переработал свой тезис в статье 1922 г. *Психофизика как ключ к загадкам физики и метафизики (Psychophysics as the Key to the Mysteries of Physics and of Metaphysics)*. Здесь он предложил раннее понимание философской важности теории относительности: что она подразумевает активное участие наблюдателя: «...все три фундаментальных измерения физики [пространство, время и масса] обусловлены их объективной

важностью по факту условий наблюдения» (145). Именно эта идея заключалась в том, что наблюдение (или, в более общем смысле, «опыт» или «ощущение») было вовлечено в любую действительную концепцию реальности, которую Джон Арчибальд Уилер позже развил в свое представление о вселенной участия.

Троланд отметил, что параллелизм между физикой и ментальным царством подразумевает существование определенной закономерности или подобного закону взаимодействия между ними - «психофизических соединяющих законов». Он был одним из немногих философов, которые утверждали, что «сознание по крайней мере частично, представимо в виде математической функции определенных аспектов органической структуры и деятельности» (148). Из чего он заключил, что одна из разновидностей теории идентичности должна быть истинной - что «существует прямое соответствие между строением непосредственного переживания и кортикальной активностью мозга» (150). Как следствие, «мы относиться к разуму, как к субстанции, и отождествлять его с реальной материей» (152). Троланд назвал эту точку зрения психическим монизмом. Он утверждал, что эта теория возникла у Фехнера в середине 1800-х годов, но он также ссылаясь на Клиффорда, Принса, Стронга и Полсена. Несмотря на эти ссылки, Троланд на протяжении всей статьи так и не прояснил окончательно, что психический монизм - это обязательно панпсихизм. Он отметил, что психическая деятельность должна быть связана не только с мозгом в целом, но и с каждым уровнем структуры, от отдельного нейрона до атома: «Для каждого нейрона в нервной системе и для каждого атома в каждом нейроне должен существовать реальный психический факт, связанный с моим сознанием...» (156) Таким образом, индивидуальное поле сознания каждого человека должно рассматриваться как «фокус, средоточие огромной психической нервной системы ... состоящей не из протонов и электронов, но из атомов ощущений» (там же). Это непосредственное применение теории субстанции разума.

Но, продолжает Троланд, «вы не можете остановиться здесь», потому что непрерывность физической природы вынуждает нас представлять психическую вселенную, «которая точно соответствует ... всем составляющим моего организма и моего окружения; в действительности, всей совокупности

физической вселенной» (157). Он назвал это «панпсихистским расширением сознания» на всю физическую реальность. Кроме того, эта точка зрения, отнюдь не несущественная, предлагает новый метод метафизического исследования:

Этот новый метод ... состоит лишь в тщательном определении законов, которые связывают факторы человеческого сознания с факторами функционирования мозга, а затем в обобщении этих законов ... на любую физическую структуру или какой бы то ни было процесс. Возможность сделать это основывается на непрерывности природы и убеждении, что человеческое сознание достаточно сложно, чтобы служить примером для всех элементарных психофизических отношений. (161)

Панпсихистский «психический монизм» - это теория, которая, как считает Троланд, имеет большие достоинства и «от нее можно ожидать ... захвата философского мира штурмом» (153). По его словам, то, что этого не произошло, объясняется «как обычно размытыми методами мышления» профессиональных философов и психологов.

В 1925 г. четвертый крупный философ-прагматик Джон Дьюи (John Dewey, 1859–1952) опубликовал свою наиболее значительную философскую работу *Опыт и природа*. Рассматривая связь между телом и разумом, Дьюи отметил, что средневековые взгляды на причинность приводят к резкому контрасту между ними; в результате «не было промежуточных звеньев, которые могли бы быть промежуточными оттенками между чернотой тела и белизной духа» (1925: 251). Далее, он сравнил физические основы органических и неорганических вещей и пришел к выводу, что при правильном понимании как органические, так и неорганические объекты имеют сопоставимые «качества взаимодействия». Эта преемственность между органическим и неорганическим является основой для его квазипанпсихизма.

Дьюи объяснил, что любой живой организм, такой как растение, проявляет некоторые базовые качества, которые обычно ассоциируются с

жизнью: потребности, усилия и удовлетворение. Но эти процессы не уникальны только лишь для жизни. Он переходит к более точному определению каждого термина: потребность - это «состояние распределения напряженности энергий», когда тело находится в «неустойчивом равновесии», усилие - это движения или изменения, которые «изменяют окружающие тела» таким образом, что равновесие восстанавливается, и удовлетворение фактически является восстановлением этого равновесия (253). Процесс потребности-усилия-удовлетворение - это «конкретное состояние событий», общее для всех вещей:

... нет ничего, что отличало бы растение от физико-химической активности неодушевленных тел. Последние также подвержены условиям нарушенного внутреннего равновесия, которые приводят к активности по отношению к окружающим вещам и которые прекращаются после цикла изменений ... (там же)

Есть, конечно, разница между растением и чем-то вроде молекулы железа; эта разница «заключается в том, как взаимосвязаны и действуют физико-химические энергии, различные последствия которых характеризуют, соответственно, неодушевленную и одушевленную деятельность» (254). Акцент на последствиях снова отражает прагматическую ориентацию Дьюи. Растение, по его словам, активно стремится сохранить свою первоначальную структуру. Молекула железа, с другой стороны, «не демонстрирует какого-либо смещения в пользу сохранения состояния простого железа; она, так сказать, вскоре становится оксидом железа». И все же, конечно, атом железа сохраняет свою структуру, даже когда он связан с атомами кислорода в виде ржавчины. Взаимодействие с кислородом становится доминирующим, и после этого объединенная структура, которую мы называем ржавчиной, действует иначе, чем чистое железо.

Дьюи не приписывает разум или психику молекулам железа. Это качества особым образом организованных форм, которые мы называем жизнью. И все же нечто вроде чувствительности может применяться к железу в том смысле, что оно обладает способностью отбора при взаимодействии с окружающей средой. Железо реагирует только с кислородом (при нормальных

условиях) и, следовательно, различает его. «Различение, - добавляет Дьюи (256), - это суть чувствительности».

Таким образом, критической проблемой является преимущество между человечеством и природой, и вновь аргумент непрерывности склоняет нас к панпсихизму. Дьюи развил эту идею с точки зрения темпоральности в своей статье 1940 г. *Время и индивидуальность*. Приняв схожую с процессизмом позицию, он отметил, что встроенность во время является центральной в понимании человека: «Временная последовательность является самой сущностью. ... человека» (1940/1988: 102) Наша жизненная история и прогрессивное взаимодействие с миром являются определяющими характеристиками нашего существования как личностей. Кроме того, наука показывает, что «темпоральная составляющая и историческое развитие отмечают все в этом мире» (там же: 104), от людей до атомных частиц. Следовательно, это подразумевает своего рода индивидуальную личность во всех вещах, будь то человеческие индивидуумы или (не человеческие) «индивидуумы физические». Такая точка зрения «не означает, что физические и человеческие индивидуумы идентичны или что вещи, которые кажутся нам неживыми, имеют отличительные признаки организмов. Различие между неодушевленным и одушевленным не так легко стереть. Но это показывает, что между ними нет фиксированного разрыва». (108)

Дьюи стремился избежать сверхъестественности; и в единой, натуралистической вселенной можно привести убедительные аргументы в пользу приписывания подобных разуму или, по крайней мере, личностных качеств всем вещам. Если кратко, Хартсхорн (Hartshorne, 1937: 40) сказал о точке зрения Дьюи, что «если человек естественен, то природа похожа на человека». Для Хартсхорна такая преимущество логически и с необходимостью подразумевает панпсихизм: «Последовательно проводимая здесь позиция [Дьюи] должна, если я не ошибаюсь, довести его до радикального панпсихизма, согласно которому все процессы имеют психический характер». (40–41) И все же Дьюи, видимо, не желал принять этот логический вывод. Его справедливо критикуют за его нерешительный взгляд. Рорти (1995: 1), например, признает, что «своего рода панпсихизм ... вырисовывался в сознании Дьюи». Он выстраивает «гипотетического Дьюи»,

который был «натуралистом, но не панпсихистом»; суть в том, чтобы «отделить ... то, что я считаю мертвым в мыслях Дьюи» (там же: 3). Конечно, мертв не сам панпсихизм, а, скорее, его формулировка Дьюи.

Панпсихистские идеи продолжали привлекать внимание в течение 1920-х годов. В *Разуме и его месте в природе* (*Mind and Its Place in Nature*, 1925) философ Дюрانت Дрейк (Durant Drake, 1878–1933) защищал другую форму панпсихизма, основанную на субстанции разума. Он утверждал, что основной строительный блок материи, будь то энергия, сила или электричество, должен пониматься как имеющий ноэтическую составляющую: «... эти единицы материи являются психическими единицами» (94). Этот факт скорее дополняет, а не оспаривает научную точку зрения. Эти психические единицы не являются ни сознательными, ни осознающими, поскольку эти качества присущи высокоразвитым организмам. Таким образом, говорит он, «было бы неправильно использовать слова “умственный” или “чувственный” для обозначения той субстанции, из чего сделаны вещи» (98). Аналогично с понятиями мысли, ощущения, эмоций и воли. Такая «поэтическая и причудливая» антропоморфизация была бы неточным изображением.

Тем не менее, Дрейк воспринимал субстанцию реальности как нечто глубоко психическое. «Термин “панпсихизм”, - писал он, - может быть применен к нашей теории; но мы должны понимать, что универсальным является только субстанция разума, а не сам разум ... Весь мир действительно в каком-то смысле жив ... Это чрезвычайно сложный паттерн психических единиц, непрерывно изменяющих свои взаимоотношения». (99) Главный аргумент Дрейка в отношении этого мировоззрения основан на непрерывности. Люди сделаны из тех же материалов, что и все вещи. Следовательно, «поэтому мы вольны верить в то, что субстанция, развертываемая в том или ином порядке по всей вселенной, - это тот же материал, который составляет нас, чувствующее существо, которым мы являемся» (100). Такое мировоззрение никак не затрагивает науку, но, несмотря на это, оно обладает рядом достоинств:

Это подтверждает наше родство со всем остальным миром природы. Это устраняет необходимость введения таких магических сущностей, как «души» или «энтелехии», и ... объясняет сознание в естественных

терминах. Это позволяет нам объяснить происхождение разумов ... [и] увидеть, как материя влияет на разум и как разум влияет на материю. (100-101)

Для Дрейка панпсихизм решил важные философские проблемы и предложил интегративное мировоззрение, которое поместило людей в более обширный естественный порядок.

Также в это время философы науки начали узнавать о панпсихистских теориях. Это начало длительного периода научного интереса к панпсихизму - см. следующую главу. Области психиатрии и психоанализа развивались и отходили от философии, и они также привнесли в обсуждения определенные панпсихистские концепции. Вильгельм Райх (Wilhelm Reich), следуя Гартману (Hartmann), выдвинул идеи, связывающие бессознательное со всей природой, что привело к предполагаемому решению проблемы разума-тела. Психолог Шандор Ференци (Sandor Ferenczi) утверждал, что движение к «сложной» форме анимизма оказалось полезным в психоанализе:

Ференци видел в психоанализе значительный шаг вперед в общенаучной методологии, который он определил как «возвращение в определенной степени к методам древней анимистической науки» и «восстановление анимизма, уже не антропоцентрического» (Brown 1959:315)

Согласно Ференци (1926/1950: 256), сам Фрейд поддержал такой шаг:

Наивный анимизм перенес психическую жизнь человека целиком, без анализа, в природные объекты. [Фрейдистский] психоанализ, однако, расчленил психическую деятельность человека, довел ее до предела, где психическое и физическое соприкасаются ... и таким образом освободил психологию от антропоцентризма.

Результатом стал «очищенный анимизм» (там же), который Фрейд использовал в своих исследованиях по психоанализу.

7.4. Философия процессизма – Уайтхед и Рассел

Современная философия процессизма зародилась в духе Бергсона, развилась в философскую систему Уайтхедом при поддержке Рассела и продолжалась до наших дней Хартсхорном (Hartshorne), Гриффином (Griffin), Де Квинси (De Quincey) и другими. Это был логический результат открытий так называемой новой физики и новых концепций пространства-времени. Философия процессизма видела время как фундаментальную онтологическую сущность, нечто запутанное и глубоко вовлеченное в природу бытия. Учитывая, что вся материя динамична, и что пространство более правильно рассматривать как пространство-время, ясно, что все вещи можно рассматривать как «события», то есть как явления в пространстве и времени.

Третий («метафизический») этап философской карьеры Уайтхеда (1861–1947) начался в 1924 г., когда в возрасте 63 лет он принял должность профессора философии в Гарварде. В следующем году он опубликовал первую из примерно полдюжины работ, включавших в себя либо намеки, либо утверждения о панпсихизме. Панпсихистская теория сознания Уайтхеда относительно хорошо известна и была разработана в ряде трудов, из недавних можно отметить труды Гриффина (1998) и Де Куинси (2002). Таким образом, ниже приводится лишь краткое изложение его идей, освещающее основные события в его панпсихизме.

В первой книге этого периода *Наука и современный мир* (Science and the Modern World, 1925/1967) Уайтхед выступал против субъективистских и объективистских (в обычном смысле) взглядов. Здесь он представил свою концепцию «философии организма», концепцию, основанную на «временном реализме» (provisional realism), которая могла бы служить альтернативой научному, материалистическому мировоззрению: «В настоящее время области исследований открыты для введения новой доктрины организма, которая может занять место материализма, с которым ... наука обуздала философию». (36) Эта доктрина берет за основу человеческое «психологическое поле»: «если вы отталкиваетесь от непосредственных фактов нашего психологического опыта», и признаете, что в природе нет «произвольных разрывов» (т.е. аргумент непрерывности), тогда «вы придете к органической

концепции природы» (73). И под «органическим» он подразумевает «органические единства электронов, протонов, молекул и живых тел» (там же).

С одной стороны, Уайтхеду было «трудно поверить, что переживаемый мир является атрибутом нашей собственной личности» (90), как это субъективно воспринималось; с другой стороны, ему было ясно, что разум или менталитет каким-то образом тесно связаны с субстанцией реальности. Он обосновал, что более подходящее представление о временном реализме (или, вслед за Пирсом, объективном идеализме) скорее является сочетанием и того, и другого: «...мир, раскрытый в чувственном восприятии, - это общий мир, выходящий за пределы индивидуального реципиента ... [Но также], когнитивная ментальность каким-то образом неразрывно связан с каждой деталью» (там же). Этот отрывок скорее является описанием, чем одобрением, но это, очевидно, тот подход, который предпочитал Уайтхед.

Позже Уайтхед описал «фактические события» как события в природе. Затем он добавил следующее: «... природное событие ... является лишь абстракцией от *полного* фактического события, [которое] включает в себя то, что в когнитивном опыте принимает форму памяти, предвкушения, воображения и мышления» (170; курсив добавлен). Если все реальные случаи «завершены», то, по-видимому, все они будут иметь память, мысль и т.д. Если нет, то только некоторые; Уайтхед не прояснил этот вопрос. На самом деле философы процессисты до сих пор спорят, был ли он на этой ранней стадии своей метафизической мысли технически панпсихистом.

Это сомнение сохранилось в *Религии в процессе становления* (*Religion in the Making*, 1926). Здесь Уайтхед сделал свое первое заявление о том, что природные события имеют два аспекта, физический и ментальный: «Наиболее полный конкретный факт - диполярный, физический и ментальный» (1926a: 114). Опять же, остается только задаваться вопросом, являются ли все события полными или некоторые события имеют только физические аспекты. В конце концов, Уайтхед принял прежнюю точку зрения, но, опять же, это не следует ясно из его работ.

В конце концов, Уайтхед разъяснил свою точку зрения в лекции «Время», представленной в конце 1926 г.. Он ясно дал понять, что всякое естественное явление есть законченное событие, в котором начальная физическая фаза (аспект) заменяется ментальной фазой: «ментальное событие заменяет собой физическое событие» (1926b / 1984: 304). «Со “временем”, - объясняет Форд, - панпсихизм ясно подтверждается в том смысле, что всякая действительность имеет ментальность» (1995: 28). Эта концепция разработана в *Процессе и реальности* (*Process and Reality*, 1929), в котором Уайтхед отмечает, что «ментальный аспект возникает как концептуальная копия операций в физическом аспекте» (1929/1978: 248), и что «каждая действительная сущность находится “во времени” там, где это касается ее физического аспекта, и “вне времени” там, где это касается ее ментального аспекта» (там же). Трудно установить все следствия таких утверждений, и сам Уайтхед, похоже, не смог четко сформулировать их. Как минимум, ясно, что все реальности являются «событиями», и что все события имеют как физические, так и ментальные аспекты. Таким образом, Уайтхед объединяет элементы теорий Спинозы, Лейбница и Бергсона, создавая своего рода двухаспектную теорию с квантовой природой фактического события.

Уайтхед яснее описывает свои взгляды в *Модусах мысли* (*Modes of Thought*, 1938). Название главы «Природа живая» само по себе указывает на его представления. Она включает в себя такие отрывки, как, например, следующий:

... это резкое разделение между ментальностью и природой не имеет никакого основания в наших фундаментальных наблюдениях... Я пришел к выводу, что мы должны рассматривать умственные операции как один из факторов, составляющих устройство природы. (156)

В лекции 1941 г. «Бессмертие» (*Immortality*), одной из своих последних работ, Уайтхед подчеркнул некоторые основные моменты своей общей философской системы. Его холистический подход очевиден: «Не существует способа [«независимого»] существования; каждая сущность должна пониматься только с точки зрения того, как она переплетается с остальной Вселенной» (1941: 687). Более конкретно, в своем обсуждении одного центрального аспекта реальности он пишет:

Согласно этому описанию ... нет необходимости постулировать два принципиально разных типа активных сущностей, а именно, чисто материальные сущности и сущности, живущие в различных формах переживания. Последний тип является достаточным для описания характеристик этого мира. (695)

И здесь Уайтхед вновь утверждает, что все реальные сущности имеют эмпирический субъективный аспект. Таким образом, его опровержение механицизма проистекает из онтологии, в которой ментальность является аспектом всех форм реальности.

Ученик и коллега Уайтхеда Бертран Рассел (1872–1970) во второй половине своей карьеры придерживался нейтрального монизма, согласно которому события являются первичной реальностью, а разум и материя строятся из них. В этом смысле он продолжил линию процессизма Бергсона и Уайтхеда. Его нейтральный монизм был уникальным в том смысле, что он предполагал, что разум и материя являются результатом совокупности причинных законов, но в каждом конкретном случае они различны; материя является результатом физических законов науки, а разум – результатом «мнемических» законов, которые еще не были поняты до конца. Не была ясна и связь, если таковая вообще существовала, между двумя наборами законов.

Интересна связь между нейтральным монизмом и панпсихизмом. Если, например, все вещи состоят из событий, тогда событие способно порождать и разум, и материю. Таким образом, либо событие претерпевает какую-то бифуркацию, которая направляет его по одному из двух принципиально разных путей, приводящих к двум принципиально различным категориям существования, либо событие сохраняет как подобный ментальному, так и подобный материальному аспекты - и, следовательно, разум присутствует в материи, а материя - в разуме. Первый вариант представляет собой сложную онтологическую проблему, которую Рассел попытался решить с помощью двух классов причинных законов. Второй вариант является логически более последовательной альтернативой; это был выбор Бергсона и Уайтхеда, и даже Рассел, порой, кажется, одобрял его.

Есть несколько примеров в работах Рассела, которые убедительно указывают на его панпсихистское мировоззрение. Один из первых примеров появился в его статье 1915 г. *Окончательные составляющие материи* (*The Ultimate Constituents of Matter*). Рассел предложил альтернативную теорию материи, в которой чувственные данные составляют конечную реальность вещей (это предшествовало его нейтральному монизму); этот тезис был четким продолжением идеи Маха о том, что реальность состоит из ощущений. Как и в случае с Махом, концепция чувственных данных, по-видимому, подразумевает психологический или ментальный аспект реальности, хотя в это время Рассел, по-видимому, отрицал эту интерпретацию.

После одобрения нейтрального монизма Рассел утверждал, что ощущения в равной степени принадлежат и разуму, и материи: «Я должен признать этот [нейтральный монистический] взгляд на ощущения: то, что слышится и видится, в равной степени относится и к психологии, и к физике ... Ощущения подчинены обоим видам [каузальных] законов и потому в действительности являются “нейтральными” ...» (1921: 25–26). Таким образом, ощущения, по-видимому, являются частью субстанции реальности. Но это опять-таки это не обязательно панпсихизм или даже пансенсизм. Позднее в *Анализе разума* (*The Analysis of Mind*) он выдвинул своего рода пансенсистскую позицию: «В целом мы можем сказать, что объект, будь то живой или неживой, “чувствителен” к определенным признакам окружающей среды, если он ведет себя по-разному в соответствии с наличием или отсутствием этих признаков. Таким образом, железо чувствительно ко всему магнитному» (260). Но он быстро добавил, что эта форма чувствительности не является *знанием*, не говоря уже об интеллекте. Как таковая, это довольно тривиальная форма пансенсизма - и все же та, которой он придерживался большую часть своей жизни. Он повторил это почти 20 лет спустя: «Воспринимающее осознание - это разновидность “чувствительности”, которая не ограничивается живыми организмами, но также обнаруживается научными инструментами и в какой-то присутствует во всем» (1940/1949: 13).

В *Анализе материи* (*The Analysis of Matter*, 1927a) Рассел раскрыл свои взгляды на процессизм, постулируя события как нейтральные, конечные элементы реальности. В этой теории он продолжал сокращать разрыв между

разумом и материей, характеризуя материю как «менее материальную, а разум менее ментальным, чем принято считать» (7). Как следствие, «физика должна интерпретироваться таким образом, который тяготеет к идеализму, а восприятие - к материализму» (там же). И материя, и разум - это «логические структуры», состоящие из событий. Примечательно, что эти события сами по себе можно рассматривать, как это указывалось и в его ранних работах, как чувственные данные или «восприятия»: «Что касается событий, составляющих физический мир, они, в первую очередь, являются восприятиями и уже затем [во вторую очередь] всем, что может быть выведено из восприятия...» (386) «Ментальные события, - добавил он, - являются частью этой субстанции [мира], и ... остальная часть субстанции напоминает их больше, чем традиционные бильярдные шары». (388) Опять же, наводит на размышления, но нет определенности.

Рассел отверг механистическую модель реальности, но неясно, было ли это из-за какой-либо формы панпсихизма. Однако он явно хотел стереть грань между разумом и материей. В *Философских очерках* (*An Outline of Philosophy*, 1927b) он обратился непосредственно к этому вопросу в манере, наводящей на размышления о панпсихизме: «Мое мнение состоит в том, что не существует четкой линии [между разумом и материей], но есть разница в степени; устрица обладает менее развитой психикой, чем человек, но не полностью лишена психики». (209) По его словам, одна из причин, по которой мы не можем провести строгую черту, заключается в том, что существенным аспектом разума является *память*, а своего рода память имеется даже у неодушевленных предметов: «мы не можем установить на этой почве [памяти] абсолютный барьер между разумом и материей ... неодушевленная материя в некоторой степени демонстрирует аналогичное поведение» (306). В конце книги он добавил:

События, которые происходят в наших разумах, являются частью естественных природных процессов, и мы не знаем, являются ли события, происходящие в других местах, того же рода или совершенно другого. Физический мир ... возможно, менее жестко определяется причинными законами, чем принято считать; даже атому можно

более-менее причудливо приписать своего рода ограниченную свободу воли. (311)

Вспоминая древнюю эпикурейскую идею, эта современная ссылка на свободу воли у атомов была основана на недавно открытом феномене квантовой неопределенности.

Возможно, самое ясное заявление Рассела прозвучало ближе к концу его писательской карьеры, в книге 1956 г. *Портреты по памяти (Portraits from Memory)*. Он задал простой вопрос: «В чем разница между тем, что происходит с живыми существами, и тем, что происходит с неживой материей?» (152). Общепринятое мнение состоит в том, что неодушевленные вещи подвергаются воздействию множества раздражителей и реакций, но к их числу нельзя отнести опыт переживания (в ноэтическом смысле). Вспоминая свои идеи из *Outline of Philosophy*, он отметил, что главной характеристикой опыта является «влияние прошлых событий на нынешние реакции», то есть память. Память является «наиболее существенной характеристикой разума ... использование этого слова [памяти] в самом широком смысле позволяет включить любое влияние прошлого опыта на нынешние реакции» (153–154). Как и прежде, он указал, что такое понятие памяти должно применяться, собственно говоря, ко всем физическим объектам и системам. В этом вопросе Рассел был точен:

Эта [память] также может быть в меньшей степени проиллюстрирована поведением неорганического вещества. Водоток, который обычно пересохший, во время течения по оврагу постепенно формирует канал, и последующие дожди следуют [подобному] курсу ... Если угодно, вы можете сказать, что русло реки «помнит» предыдущее случаи, когда оно переживало охлаждающие потоки... Вы бы сказали, что это полет фантазии, потому что придерживаетесь мнения, что реки и русла рек не «думают». Но если мышление состоит из определенных модификаций поведения вследствие прежних событий, то мы должны будем сказать, что русло реки думает, хотя его мышление достаточно рудиментарно. (155)

Это наиболее ясное утверждение, которое мы находим у Рассела. Тем не менее, его сдержанность в одобрении такой точки зрения очевидна. Позже в книге он склонялся к агностицизму по отношению к любой внутренней ментальной природе физических объектов, утверждая, что «мы не можем сказать, отличается ли физический мир вне наших голов от ментального мира» (164).

Панпсихистские прочтения Рассела редки. Хартсхорн (1937) считает, что он практически согласен с этой точкой зрения. Поппер (1977) находит его очень близким к лейбницеvскому панпсихизму. Совсем недавно Чалмерс поместил его в этот лагерь. Ссылаясь на *Анализ материи* (без цитирования), Чалмерс писал: «Возможно, как предположил Рассел, по крайней мере некоторые из внутренних свойств физического сами по себе являются разновидностью феноменальных свойств [т.е. чувственных данных]? Поначалу эта идея звучит дико, но при размышлении она перестает быть таковой» (1996: 154). И мы знаем причину, по которой она звучит дико: «Конечно, существует угроза панпсихизма» (там же). Чалмерс поднял вопрос потому что он симпатизирует этой точке зрения, как будет обсуждаться далее. В целом, однако, большинство комментариев к этому аспекту мысли Рассела просто обходят вопрос стороной.

7.5. Феноменология

Феноменология, как слабо связанная школа философских концепций, в целом сосредоточена на понятии разума и сознания как первичного аспекта существования. Ее развитие в работах Гуссерля, Хайдеггера и Мерло-Понти, а также работы в области экзистенциализма Сартра и Марселя, предполагают, что ментальность является фундаментальной чертой мира, тесно связанной с любой полноценной концепцией бытия. Этот онтологический эссенциализм побудил некоторых предположить существование связи с панпсихизмом. Хартсхорн прокомментировал это следующим образом:

[Хайдеггер считает], что осторожно-позитивная форма антропоморфизма [т.е. панпсихизм] - та, что приписывает другим существам не дублирование, не полное отсутствие, но меньшие

степени и более примитивные формы тех свойств, которые проявляются в высшей степени и более изолированных или сложных формах в нас, - является единственной рациональной первоначальной гипотезой, которую мы можем сформировать. (1979: 52)

Абрам (Abram, 1996) также черпал вдохновение для своего неопанпсихизма из работ Гуссерля и Мерло-Понти. Он изобразил феноменологическое мировоззрение, в котором «чувственный мир ... описывается как активный, одушевленный и, как ни странно, живой» (55). Но отрывки, цитируемые Абрамом, неясны и косвенны, без четкой связи с какой-либо распознаваемой формой панпсихизма. Вышеупомянутое заявление Хартсхорна содержало сноску, отсылающую к двум туманным отрывкам из Хайдеггера, но, как и многое из написанного Хайдеггером, ни одна из них не является окончательной.

Вообще говоря, неясность большинства феноменологических работ затрудняет выявление какой-либо четкой связи с панпсихизмом. Однако существуют определенные идеи, которые при соответствующей интерпретации наводят на мысль о нем. Например, *Бытие и время* Хайдеггера (1927) пытается проанализировать бытие через характеристики *dasein* (дазайн, буквально «здесь-бытие»). *Dasein* обычно принимается как относящийся к *человеческой* сущности, но поддающийся более широкой интерпретации бытия или существования в целом. Таким образом, логические выводы Хайдеггера о *dasein* должны относиться ко всем формам бытия. Человеческое «принятие-во-внимание» и такие отношения, как «ради» («for-the-sake-of») и «для того, чтобы» («in-order-to»), по-видимому, применимы ко всем сущностям вообще, поскольку Хайдеггер не демонстрирует четкого онтологического различия между людьми и объектами в целом. Даже такие простые физические столкновения, как капля дождя, падающая на лист, могут рассматриваться как эпизод осознания или переживания, не связанный с человеческим опытом.

Одним из недавних исследований Хайдеггера, которое предлагает такую точку зрения, является *Tool-Being* Хармана (2002). Харман стремится расширить понимание Хайдеггера, чтобы в полной мере достичь логические выводы, выходящие за рамки того, что сделал даже сам Хайдеггер. Харман

видит ключ ко всей философской системе Хайдеггера в его анализе инструментов. Хайдеггер относил инструменты к человеческому *dasein*, но, по мнению Хармана, «инструментальный анализ ни в коей мере не опирается на какой-либо приоритет человеческой точки зрения» (29). Любой конкретный объект может служить инструментом, и он находится в некоторых отношениях со всеми другими объектами; Используя терминологию Хайдеггера, мы можем сказать, что каждая сущность существует «ради» (*for-the-sake-of*, *Um-willen*) любой другой вещи, с которой она взаимодействует. Как говорит Харман, «структура, известная как “ради” (*for-the-sake-of*), возникает даже на уровне бездушной материи» (30).

Таким образом, предполагаемая особенность человеческого сознания в наших повседневных взаимодействиях сметается. Сеть отношений, в которую мы встроены, «как структура», больше не является частной сферой человеческого разума. «Онтологический статус сознательного восприятия радикально изменился: он больше не имеет всей своей как-структуры и поэтому утратил свое прежнее онтологическое различие». (225) Харман добавляет, что «как-структура человеческого *dasein* оказывается лишь частным случаем отношений в целом». Мы сами не более и не менее перспективны, чем камни, бумага и ножницы» (там же).

И все же Харман сопротивляется представлению этой интерпретации в свете панпсихизма. Обсуждая пример металлической печи, стоящей на замерзшем озере, он говорит: «Я не вижу причин принимать анимистическое утверждение, что такая печь ... “воспринимает” озеро в обычном смысле». (223) Он не делает никаких явных утверждений о том, что его тезис о «пан-релятивности» является каким-либо вариантом панпсихизма. В другом месте он заявил, что, хотя он «по своей сути не против» панпсихизма, он хочет «быть осторожным, не перепрыгивая с утверждения, что все объекты вовлечены в отношения, к гораздо более далеко идущему утверждению, что все отношения являются психическими». Однако возникает вопрос о точной природе отношений (если таковые имеются) между «психическими отношениями» и отношениями в целом. Все это, конечно, относится к собственной интерпретации Хармана, а не к самому Хайдеггеру. По мнению Хармана, «в Хайдеггере нет настоящей тенденции к панпсихизму».

Аналогичным образом, *Феноменология восприятия* Мерло-Понти (Phenomenology of Perception, 1945), как представляется, выражает симпатическую связь между воспринимающим и воспринимаемым, в которой каждый активно воспринимает другого. Он привносит в чувственный мир своего рода одушевленное качество: «Твердость, мягкость, шероховатость и гладкость ... представляются в нашем воспоминании ... как определенные виды симбиозов, определенные способы вторжения в нас...» (1945/1962: 317) В другом месте той же книги (там же: 211) он описывает этот процесс овладения тела активным миром. Но такие ссылки редки и могут быть истолкованы по-разному. Вообще говоря, элементы панпсихизма в феноменологии в лучшем случае слабы. По мнению Хармана, «можно с уверенностью сказать, что в феноменологическом движении нигде нет давления панпсихизма».

7.6. Тейяр де Шарден

Возможно, не было более дальновидного и энергичного философа-панпсихиста, чем Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955). Тейяр, геолог, палеонтолог, иезуитский священник и философ, взял элементы эволюционизма и трансцендентального этоса Бергсона и соединил их с благочестивым христианством, создав уникальную и фантастическую метафизическую систему. Ядром его тезиса была разработка идеи Шиллера и Лосского о концепции «сложность-сознание». Она включала представление о том, что как материя эволюционирует во все более и более сложные формы, так и изменяется соответствующее связанное с ней измерение сознания. Сознание равно сложности; простые элементы материи обладают низким уровнем сознания, а более сложные формы, подобно человеку, обладают им в значительной степени. По словам Тейяра (1959: 301): «инволюция “сложности” экспериментально связана с коррелирующим увеличением в интериоризации, то есть в психике или сознании».

Шедевр Тейярда, *Феномен человека (The Phenomenon of Man)*, был его первым значительным философским произведением. Он разрабатывал его в течение нескольких лет и завершил примерно в 1938 г. в разгар 20-летнего пребывания в Китае, занимаясь палеонтологическими работами. Книга имеет множество различных аспектов и следствий, и панпсихизм - это только один

аспект всеобъемлющего видения Тейяра. Следующие отрывки указывают на некоторые его убеждения и дают представление о том, как они вписываются в его общую систему.

В начале *Феномена человека* Тейяр указал свою точку зрения о том, что сфера материи управляется эволюционной энергией, которая несет ее в сторону все более сложной и запутанной организации. Это универсальное понятие энергии проявляется в различных формах, включая различные физические проявления, но, тем не менее, это энергия, которая порождает разум: «Вся энергия по своей природе является психической». (1959: 64) Тейяр утверждал, что эволюционный процесс приводит к появлению материи, обладающей на всех уровнях сложности внутренним пространством, которое по своей сути является ментальным или психическим. Как и Спиноза, он писал, что «*в структуре [материи] обязательно имеется двойной аспект*» и что «*Внутреннее в вещах соотносится с их Внешним*» (56). Таким образом, процесс эволюции, в его наиболее универсальном смысле, есть процесс возрастающего формирования разума и сознания; «Мы рассматриваем эволюцию как прежде всего психическую трансформацию». (167)

Естественным результатом является панпсихическое мировоззрение: «От клетки к мыслящему животному, от атома к клетке, единый процесс (психическое воспламенение или сосредоточение) происходит без перерыва и всегда в одном направлении». (169) Или, как он повторил в постскрипуме,

... мы логически вынуждены предполагать существование в зачаточном виде ... какой-то психики в каждой корпускуле, даже в тех (мега-молекулах и ниже), чья сложность настолько мала или скромна, что делает эту (психику) незаметной ... Вселенная, как в целом, так и в каждой своей точке, находится в постоянном напряжении органического возвращения к себе и, следовательно, интериоризации. (301-302)

Итак, мы видим, что для Тейяра становление разума - это монументальный, универсальный процесс бесконечного прогресса от смутного и невнятного разума к все большей глубине интенсивности и интериоризации. Это был лейтмотив Тейяра (он назвал его «ноогенезом»),

пронизывающий его работы. Например, в эссе 1941 г. под названием *Атомизм духа* (*The Atomism of Spirit*) он подчеркнул непрерывность психической эволюции во всех вещах, от атомов до *Homo Sapiens*: «мы не сразу распознаем в человеке естественное продолжение атома. Тем не менее ... становится ясно, что в каждом из нас продолжается одно и то же движение [интериоризации]» (1970: 34). В статье 1947 г. под названием *Место технологии* (*The Place of Technology*) Тейяр заметил, что «интериорность, зачаток сознания существует повсюду; “Внутреннее” - это универсальное свойство вещей» (1970: 156). Три года спустя он написал, что «Материя и Дух [являются] двумя состояниями или двумя аспектами одной и той же космической субстанции», и что Дух находится в процессе вознесения, а Материя - в упадке (1950/1979: 26–27). В одной из своих последних публикаций *Отражение энергии* (*The Reflection of Energy*, 1952) Тейяр говорил о всеобщем усложнении энергии с учетом тенденции термодинамического распада (энтропии). Эволюция управляется «некой мощной притягивающей силой, психической по своей природе» (1970: 334), и благодаря этому она преодолевает энтропийную деградацию.

Таким образом, Тейяр объединил своего рода аргумент не-эмерджентности с аргументом первых принципов. Появление видов и других форм бытия было для него очевидно возможным, так же как могли возникнуть новые и более сложные формы разума. Но разум как онтологическая категория присутствовал с незапамятных времен. Эволюционный императив ноогенеза был его центральным космологическим принципом и, следовательно, основным метафизическим предположением.

Философское наследие Тейяра было неоднозначным. Для некоторых он был чрезвычайно влиятельным, но в эпоху господства материалистической, аналитической и светской философии он, как правило, считался слишком богословским - или, что еще хуже, слишком мистическим. Теологи склонны скептически смотреть на его фундаментальное утверждение эволюции и его радикальную концепцию Бога. В этом смысле он был очень похож на своего современника-панпсихиста Чарльза Хартсхорна (см. Главу 9) - оба этих человека были радикальными теологами-философами, сформулировавшими представления, слишком нетрадиционные для академической науки или религии.

8. Научные перспективы

Разум людей - это необъясненная и, возможно, в принципе необъяснимая загадка для науки. Разум, который может существовать где-то еще в природе, с научной точки зрения невнятен и методологически излишен. Современная аналитическая философия поддерживает как эту точку зрения, так и механистическое мировоззрение в целом и, поэтому не считает панпсихистские теории убедительными.

Практически все современные натуралистические теории разума являются формами эмерджентизма, утверждая, что разум - это редкое и уникальное явление, возникающее только в особых условиях. Стандартные версии эмерджентизма - теория идентичности, функционализм, бихевиоризм - приписывают разум только тем структурам, которые достигли достаточной биологической или функциональной сложности. Однако, как правило, они не могут объяснить ни критерии этого появления, ни то, как качества разума или сознания связаны с биологической / функциональной сложностью. Таким образом, эмерджентизм во всех его формах в настоящее время является крайне незаконченным. Уже один этот факт говорит о том, что панпсихистские теории заслуживают большего внимания.

8.1. Исторические аргументы с научной и эмпирической точек зрения

Недостатки эмерджентизма представляют собой то, что можно назвать отрицательным аргументом в пользу панпсихизма. Тем не менее, есть много положительных аргументов, в том числе из области науки. Многие ученые-философы нашли основания для панпсихизма в области физики, химии и биологии. Исторически к таким личностям можно отнести Гилберта, Кеплера, Лейбница, Ньютона (возможно), Ламетри, Гердера, Фехнера, Геккеля, Маха и Тейяра – все они обсуждались в предыдущих главах. Их аргументы были основаны не только на рационализме, но и на эмпирических данных и эволюционных принципах. Полезно кратко проследить некоторые из этих старых научных аргументов, чтобы установить контекст для более современных разработок.

Научные аргументы традиционно основаны на сочетании эмпирических данных и так называемых научных рассуждений. С учетом гипотезы или предложенных теорий, требуются доказательства, которые могут это подтвердить. Это поднимает два вопроса, давно известных философам науки: что считается доказательством? Что квалифицируется как научное мышление? Ясно, что любая часть наблюдаемых данных о мире может интерпретироваться многими способами и может считаться за или против широко расходящихся теорий. Научное мышление – это, грубо говоря, логический процесс, ведущий к «научным истинам». Применение подобных рассуждений к вопросам философии разума привело некоторых мыслителей к выводам о панпсихизме.

Рассмотрим свидетельство Фалеса, а именно, что магнит обладает психикой, потому что он может перемещать металлические предметы. Фалес придерживался теории разума, в которой психика была источником и причиной движения. Учитывая это, ясно, что магнит должен обладать психикой. Тогда это был процесс рассуждения, который заставил Фалеса задуматься о том, является ли психика чем-то общим только для людей, животных и определенных горных пород (из магнезии), или же это было универсальное свойство, которое было более явным в одних объектах и менее явным в других. Мы не полностью знаем обоснование Фалеса, но в конечном итоге он пришел к выводу, что «все наполнено богами», и, таким образом, панпсихизм оказался истинным.

Платон рассматривал психику как основной источник движения и, подобно Фалесу, считал, что там, где есть очевидная сила движения, следует предполагать присутствие души. Он наблюдал постоянное движение звездных тел и пришел к выводу, что только мировая душа может регулировать такие движения с упорядоченной точностью. Что касается самой психики, Платон утверждал, что ее нельзя наблюдать непосредственно; она «воспринимается только разумом» и, следовательно, не поддается эмпирической проверке. В таких случаях приходится опираться на основные метафизические принципы.

Аристотель столкнулся с загадочным явлением спонтанного рождения жизни из кучи разлагающейся материи. Чтобы понять это, он был вынужден постулировать подобную душе пневму, проникающую повсюду в физическом

мире. Пневма, как первопринцип земной жизни, была аналогом небесного эфира, который оживлял звезды и другие небесные тела.

Спустя столетия, в исследованиях магнитов Гилбертом в конце 1500-х годов рассматривались два различных эмпирических результата. Во-первых, было его наблюдение, что магнит может намагничивать ранее немагнитный кусок металла. Для Гилберта эта способность наделять силой была свидетельством психоподобного качества магнита. Во-вторых, Гилберт задокументировал последовательность и упорядоченность магнитной силы, то есть ее отталкивание от одинаковых полюсов, притяжение противоположных полюсов, обратно пропорциональное квадрату действия относительно расстояния и так далее. Он рассматривал это как свидетельство «разума» в магните, спорный, но предположительно научный вывод - опять же, предполагая, что психика действует разумно и упорядоченно (во многом так, как заключил Платон). Прыжок к панпсихизму потребовал дополнительных предположений, таких как «все, что есть в следствии, есть в причине». Гилберт показал, что Земля - это большой магнит, а затем верно определил, что эта сила была дарована отдельным магнитным породам. Поскольку Земля наделила магнит своей магнетической психикой, а человека и животных - (очевидно) животной психикой, было бы разумно обобщить, что все земные вещи наделены своего рода одушевленностью.

Подобно Платону и Гилберту, Кеплер рассматривал душу как движущую силу планет - по крайней мере, до 1621 г., когда он решил, что рациональная упорядоченность движения планет свидетельствует о телесной, непсихической силе. Ньютон рассматривал гравитацию как оккультное качество, что-то, возможно, похожее на жизнь в природе. Как уже отмечалось, его теория всеобщего притяжения имела явный панпсихистский подтекст. Он понимал, что гравитация может быть определена количественно, но это не объясняет ее основы и ее происхождения.

В середине-конце 1600-х годов начали появляться научные технологии, и некоторые из них поддерживали панпсихистские теории. Работа Левенгука над микроскопом выявила крошечные «анималькулы» («animalcules») в обычной воде, и это поразительное открытие произвело впечатление на многих мыслителей, включая Спинозу, Лейбница и Ламетри. Внезапно

появилось эмпирическое доказательство жизни и чувств в мельчайших частях природы. Более поздние открытия клеточной природы растений и животных, а также повсеместного присутствия микроорганизмов только укрепили эту веру.

Работа Фехнера в середине 1800-х годов основывалась не столько на эмпирических данных, сколько на научной форме аргументации по аналогии. Он наблюдал функциональные сходства между животными и растениями, заключая, что растения являются одушевленными. Затем он рассмотрел более масштабные системы, такие как Земля, утверждая, что их внутренняя динамика и способные к чувствам компоненты свидетельствуют в пользу такого понятия, как душа Земли. Эмпирические доказательства способности Земли к саморегуляции появились лишь спустя 100 лет после работ Райта и Лавлока.

Достижения в физике в XVIII и XIX веках привели к объединению физических сил. Что еще более важно, в теориях динамистов и энергетистов даже сама материя рассматривалась как эфирная квази-духовная сущность. Это одухотворение материи (в научном контексте) было важно для панпсихистских теорий Пристли, Шеллинга, Гердера, Лосского и раннего Шиллера.

Наконец, теория эволюции Дарвина (1859 г.) положила начало ряду новых научных аргументов в пользу панпсихизма. Еще до «Происхождения видов» ранние гипотезы Мопертюи, Ламетри и Дидро предполагали, что эволюционизм повлечет за собой некоторую форму панпсихизма. После Дарвина стало очевидно, что все живое имеет общую родословную и что сознательные люди не претендуют на онтологическую уникальность. Это было также подтверждено химическими анализами, которые показали, что человеческие тела состоят из тех же элементов, которые имеются в других формах жизни, присутствуют на Земле, и даже в космосе. Эти научные факты подтверждают аргументы непрерывности Геккеля, Спенсера, Джеймса и Тейяра, других исследователей. Эволюция не была эмпирической *per se*, но эмпирические данные поддерживали ее и косвенно служили формой подтверждения некоторых панпсихистских теорий.

8.2. Панпсихизм в науке начала и середины XX века

В XX веке дальнейшие разработки в области физики, биологии и математики выступили в качестве научных доказательств в поддержку заявлений панпсихистов. Концепция массы/энергии способствовала утверждению, что лежащая в основе материи природа была чем-то смутно подобным духу. Появившаяся квантовая механика стала общепринятой теорией атомных и субатомных частиц; его причудливые, неопределенные последствия привели ряд ученых к панпсихистским выводам, начиная с Дж.Холдейна в 1932 г. и продолжая работами Джинса (Jeans), Шеррингтона, Райта, Ренша, Уокера, Кокрана, Дайсона, Бома, Зохар, Хамероффа и Сигера (все они обсуждаются ниже). В последнее время понятия из математического анализа, кибернетики, анализа пространства состояний и теории хаоса стали использоваться в интересах панпсихизма.

Для многих ученых начала XX века панпсихизм был неприятно близок к недавно дискредитированной теории витализма. В результате они в старались избегать его обсуждения. Первым известным ученым, выдвинувшим панпсихистские взгляды, был британский астроном сэр Артур Эддингтон. В книге *Пространство, время и гравитация* (1920) он пришел к выводу, что физика рассматривает только поверхностную структуру материи и энергии и не ничего не говорит о внутреннем содержании реальности. Рассуждая примерно в манере Шопенгауэра, Эддингтон утверждал, что внутреннее содержание реальности должно быть подобно внутреннему содержанию человека, то есть сознательному:

[Физика] - это знание структурной формы, а не знание содержания. Сквозь весь физический мир проходит то неизвестное содержание, которое, несомненно, должно быть материалом нашего сознания. (200)

Этот расплывчатый отрывок может быть истолкован либо как форма чистого идеализма, либо (в манере Шопенгауэра) как панпсихистский идеализм.

В книге Эддингтона *Природа физического мира* (*The Nature of the Physical World*) 1928 г. содержится раздел «Субстанция разума» («Mind-Stuff»). Явно признавая взгляды Клиффорда, он прямо заявил, что «субстанция

мира - это субстанция разума» (276). Эта фундаментальная субстанция является «чем-то более общим, чем наши индивидуальные сознательные умы, но мы можем думать о ее природе как не совсем чуждой чувствам в нашем сознании» (там же).

Эддингтон снова обратился к этой теме в 1939 г., склоняясь к общепринятому идеализму и утверждая, что физика «уничтожает весь дуализм сознания и материи» (1939: 150). Дуализм, как он утверждал, содержит логическое несоответствие: «Дуализм зависит от веры в то, что мы находим во внешнем мире нечто, несопоставимое с тем, что мы находим в сознании» (там же). Поскольку физика показывает, что вся реальность структурно одинакова, все должно быть соизмеримо с сознанием, то есть с природой ментального ощущения:

Хотя утверждение о том, что вселенная имеет природу «мысли или ощущения в универсальном разуме», открыто для критики, оно, по крайней мере, избегает этой логической путаницы. Это, я думаю, верно в том смысле, что является логическим следствием... нашего знания как описания вселенной. (151)

Ссылка Эддингтона на вселенский Разум в какой-то мере относится к Беркли - материя осознаваема только по отношению к наблюдающему разуму, а не как разуму самому по себе. Аргументация Эддингтона выглядит несколько запутанной, но его намерение кажется ясным: единый взгляд на физику поддерживает веру в то, что содержание реальности сопоставимо и даже эквивалентно содержанию разума.

Биолог Холдейн размышлял о разуме в природе в начале 1930-х годов. Он обратил внимание на возникновение жизни и разума из неодушевленной материи: «Ясно, что определенного вида совокупности проявляют качества, которые мы не можем наблюдать в их отдельных компонентах». (1932: 113) Это важное и тонкое наблюдение; Холдейн не сказал, что эмерджентные качества не существуют в их компонентах, скорее, мы их там не видим. Он предположил, что разум (и «жизнь») может существовать в ненаблюдаемой форме во всей материи.

Фактически, если бы сознание не присутствовало в материи, это подразумевало бы теорию сильного возникновения, которая является фундаментально антинаучной. Такое появление «в корне противоречит духу науки, которая всегда пыталась объяснить сложное в терминах простого» (там же). Холдейн отверг этот тезис и поэтому пришел к выводу, что жизнь и разум существуют в той или иной степени повсюду:

Мы не находим очевидных доказательств жизни или разума в так называемой инертной материи, и мы естественным образом легче всего изучаем их там, где они наиболее полно проявляются; но если научная точка зрения верна, мы в конечном итоге найдем их, по крайней мере, в зачаточном виде, по всей вселенной (там же)

Два года спустя Холдейн высказал свои соображения о философских последствиях квантовой механики. В *Квантовой механике как основе философии (Quantum Mechanics as a Basis for Philosophy, 1934)* он предположил, что разум - это «резонансный феномен», связанный с волнообразным (в противоположность частицеподобному) аспектом атомных частиц. Это разумное утверждение, утверждал он, потому что характеристики разума сопоставимы с характеристиками атомных частиц: оба возникают из динамических систем, оба демонстрируют непрерывность и целостность, оба одновременно локализованы, но пространственно распределены. Например, волновая природа электрона позволяет ему проникать через изолирующий барьер («туннельный эффект»), и Холдейн интерпретировал это как примитивную разновидность «целенаправленного поведения». Он предположил, что «человек также имеет “волновую систему”, которая позволяет ему действовать в отношении отдаленных или будущих событий, эта система является его разумом» (89). Везде, где возникает этот резонансный феномен, мы должны принять присутствие разума. Холдейн предположил, что это может происходить даже внутри звезд:

Не исключено, что в таких [звездных] системах могут возникать резонансные явления уровня сложности жизни и разума ... Вполне возможно, что в недрах звезд могут скрываться разумы, значительно превосходящие наши собственные, хотя, по-видимому, неспособные к общению с нами. (97)

Холдейн ранее цитировал Платона, и нельзя не подозревать, что он имел в виду платоновские «души звезд».

Физик и астроном сэр Джеймс Джинс (Sir James Jeans) также увлекался философскими размышлениями о разуме. Как и Эддингтон, он видел свидетельства существования разума во всей природе и пришел к выводу, что должна быть истинной одна из форм идеализма: «... Вселенная может быть лучше всего изображена... как состоящая из чистой мысли» (1932: 168). Джинсу было ясно, что эта концепция подрывает механистическое мировоззрение: «... Вселенная начинает больше походить на великую мысль, чем на великую машину. Разум больше не является случайным нарушителем в сфере материи». (186) В более поздней работе Джинс пришел к ярко выраженному берклианскому идеализму (или «ментализму»). Он утверждал, что новая физика дает три существенных основания для того, чтобы рассматривать реальность как «полностью ментальную». (1) электромагнитные поля не могут быть признаны объективными и, следовательно, фактически «вообще не реальны; это просто наши собственные умственные конструкции» (1942: 200). (2) Реальность физических теорий является по сути математической, следовательно, по сути ментальной. (3) Как предположил Холдейн, корпускулярно-волновой дуализм подразумевает точку зрения, согласно которой «составляющие корпускулярной картины являются материальными, а составляющие ментальной картины - волнами... Окончательная картина целиком состоит из волн, а ее составляющие - полностью ментальные конструкции» (там же: 202). Таким образом, философская наивность Джинса подтолкнула его к сильному идеализму, когда панпсихистские объяснения были бы столь же жизнеспособными и, возможно, более разумными.

В начале 40-х годов три известных британских биолога выдвинули теории, согласующиеся с панпсихизмом. Сэр Чарльз Скотт Шеррингтон был известен своими исследованиями физиологии мозга, но в книге *Человек по своей природе* (*Man on His Nature*, 1941) он углубился в философскую проблематику соотношения разума и мозга. Шеррингтон отстаивал (как и Бруно) двухаспектную теорию реальности, состоящей из разума и энергии: «... наш мир утверждается в энергии и разуме. Эти два понятия... разделяются, и

между ними образуется наш мир». (348) Он был агностиком в вопросе взаимодействия этих двух сфер, заявляя, что мы остаемся с «принятием энергии и разума как функционирующего биологического единства, пусть мы и не можем описать, как оно устроено... Из эволюции одного неизбежно следует эволюция другого. Между ними нет причинно-следственной связи; они оба неразделимы. Их корреляция - единство». (351–352) Одним из следствий этого взгляда является то, что одушевленное плавно переходит в неодушевленное: «У нас есть трудности с определением нижней границы ментального. Возможно это связано с тем, что оно распространяется на все организмы и даже дальше». (354) Другими словами, «как если бы никогда не было нужды в элементарной ментальной единице» (266), то есть ментальное присутствовало бы во всей материи на протяжении всей истории эволюции.

Вторым известным ученым был В.Е.Агар. Агар, последователь философии процессизма Уайтхеда, был привлечен концепцией Уайтхеда о «философии организма». Он искал биологическую теорию живого организма, которая бы соответствовала философии Уайтхеда. Главный тезис Агара заключался в том, что организмы являются одновременно воспринимающими субъектами и состоят из элементов (клеток), которые сами являются воспринимающими; живые клетки «также должны рассматриваться как чувствующие, воспринимающие, субъекты» (1943: 8). Логика продолжается вниз по цепочке бытия: «Клетка, хотя и субъект, вероятно, также должна считаться некой связью живых субагентов». (11)

Агар ясно дал понять, что «система Уайтхеда по существу включает в себя форму панпсихизма» (66), и его анализ продемонстрировал более глубокое философское понимание, чем обсуждения других ученых. Агар принял большинство аспектов философии процессизма Уайтхеда, но не согласился с природой сознания. Уайтхед видел сознание как особый и ограниченный случай более общего феномена чувств или переживаний; Агар считал, что

более удовлетворительной гипотезой является то, что... весь опыт в некоторой степени сознателен... Мы должны приписывать сознание каждому живому агенту, такому как растительная клетка или

бактерия, и даже (если непрерывность природы не нарушается) электрону. (91)

Таким образом, панпсихизм Агара является более буквальным и далеко идущим, чем у Уайтхеда, принимая универсальную концепцию сознания.

Третьим был сэр Джулиан Хаксли. Утверждая, как и другие, что физика и эволюция продемонстрировали основополагающее единство реальности, Хаксли придерживался строго монистической точки зрения. Учитывая существование и разума, и материи, монизм требует, чтобы они были тесно связаны. Он принял онтологию Спинозы: «... существует одна мировая субстанция, которая раскрывает материальные или ментальные свойства в зависимости от точки зрения» (1942: 140). Материя была реальностью «извне»; ментальное было реальностью «изнутри». Если мы примем непрерывность разума и материи, навязываемую наукой, «тогда разум или что-то другое в природе, подобное разуму, должно существовать во всей вселенной. Я считаю, это истина. Возможно, мы никогда не сможем доказать это, но это самая экономичная гипотеза: она согласуется с фактами гораздо проще... чем односторонний идеализм или односторонний материализм». (141) Это одно из самых ясных и недвусмысленных утверждений среди ученых начала XX века.

Фактически, аргументы Хаксли и других, приведенных выше ученых, настолько тесно связывают панпсихизм с научным мировоззрением, что склонны рассматривать панпсихизм не в качестве *узурпатора* механицизма, а скорее как его *логическое продолжение*. Все, кроме самого догматичного критика, должны учитывать, по крайней мере, *возможность* того, что сама материя обладает подобным разуму измерением. С одной стороны, такое качество материи в конечном счете может считаться «объективным» в некотором эмпирическом смысле и, таким образом, подтвержденным научными методологиями, хотя, возможно, в радикально пересмотренной форме. Если это так, то наука в конце концов придет к выводу, который подрывает ее первоначальные предположения.

С другой стороны, может потребоваться что-то типа сдвига парадигмы по Куну, прежде чем произойдет принятие панпсихизма; это на самом деле

кажется более вероятной альтернативой. В таком случае те же самые физические явления будут рассматриваться в новом свете как обладающие (возможно) как механистическими, так и ноэтическими аспектами. Однако подобные разуму аспекты материи не имеют общепринятых научных последствий, и, следовательно, этот сдвиг парадигмы будет отличаться от тех, которые произошли в последние несколько веков в западной мысли. Можно было бы вернуться к истокам самого механистического мировоззрения в XVI и XVII веках, чтобы найти сопоставимый сдвиг в мышлении.

В книге *Ген и организм* (Gene and Organism, 1953) зоолог Сьюэлл Райт (в то время президент Американского общества естествоиспытателей) поддержал аргумент Агара (и Уайтхеда) о том, что понятие «организм» должно применяться ко всем структурам материи. Он определил организм как любую структуру, в которой взаимосвязанные части общаются и слаженно взаимодействуют друг с другом. Он отметил, что эта концепция применима не только к растениям и животным, но и к человеческому обществу, и даже — предвосхищая теорию Геи — к биосистеме Земли в целом:

... вся совокупность растений и животных, а также периферийно почва и вода данного региона [составляют] взаимозависимую саморегулирующуюся систему, обладающую значительной устойчивостью... Поскольку регионы [Земли] связаны между собой, вся биота и периферийно поверхность земли образуют один огромный организм. (7)

Это одно из немногих подтверждений со времен работы Фехнера, что Земля может рассматриваться как единое органическое целое. Кроме того, не только Земля, но и Солнечная система в отдельности и Вселенная в целом могут квалифицироваться как организмы. На другом конце шкалы атомы и молекулы рассматриваются в качестве организмов; субатомные частицы находятся под вопросом (не имеют составляющих частей), но Райт считал, что их «вибрационный характер» и постоянство ставят их в одну общую категорию.

Что касается вопроса о разуме, то Райт вновь привел аргумент неэмерджентности, показав, что разум должен существовать в одноклеточных организмах и даже в их составных частях: «Если мы в какой-то момент не постулируем внезапное происхождение разума, разум должен прослеживаться до генов, т.е. до нуклеопротеидов». (13) Это имеет значение для людей, т.к. влечет за собой то, что «наш собственный единый поток сознания является слиянием разумов клеток» нашего тела. Райт в конечном итоге согласился с Эддингтоном и Джинсом в том, что «сущностная природа всей реальности - это природа разума» (16), хотя он и признавал, что его идеализм был скорее плюралистическим: «реальность состоит прежде всего из множества разумов» - критический вопрос с точки зрения панпсихизма.

Райт подробно излагал свои панпсихистские взгляды в течение последующих 20 лет. В 1964 г. он опубликовал статью в *Монисте* (*The Monist*), где явно выступил за «двухаспектный или монистический панпсихизм». Он представил иерархию разума, в которой каждый уровень в цепи бытия заключен и участвует в разуме высшего порядка: «Сам факт взаимодействия на любом уровне подразумевает ... что разумы не являются полностью личными... они [также] существуют в качестве компонентов более всеобъемлющего разума..." (1964: 284) Затем в 1977 г. он написал статью для сборника Кобба и Гриффина *Разум в природе* (*Mind in Nature*). Его статья под названием «Панпсихизм и наука» осветила те же темы и еще больше акцентировала проблему эмерджентности: «Возникновение разума из его отсутствия – это чистая магия». (1977: 82) Райт утверждал, что двухаспектный панпсихизм был единственной логически последовательной позицией.

В 1960-х и 1970-х гг. несколько других ученых начали выступать в поддержку панпсихизма. В *Природе жизни* (*The Nature of Life*, 1961) К.Х. Уоддингтон с одобрением рассматривал упомянутые выше идеи Холдейна. Еще раз сославшись на эволюционную преемственность, Уоддингтон писал:

Разве мы не вынуждены заключить, что даже в простейших неодушевленных вещах есть нечто, относящееся к той же сфере бытия, что и самосознание? ... Что-то должно происходить в простейших неодушевленных вещах, что можно описать тем же языком, что и для описания нашего самосознания. (121)

Биолог Бернхард Ренш опубликовал полдюжины работ, доказывающих панпсихическую теорию разума. В книге *Эволюция выше видового уровня* (*Evolution above the Species Level*, 1960) он повторил линию аргументации эволюционистов, согласно которой «из-за отсутствия какого-либо серьезного эволюционного разрыва» нельзя ограничивать умственные способности высшими организмами. Эволюционное происхождение живых организмов представляет собой «непрерывную серию филогенетических трансформаций» (334), в которой мы ни при каких обстоятельствах не сможем логически представить внезапное появление психических способностей; «маловероятно, что в непрерывном процессе трансформации вдруг возникли совершенно новые законы психического параллелизма [т.е. ментального аспекта вещей]» (там же). Ренш рассматривал «ощущение» в качестве основного психического качества, приписываемого не только всем животным, но и растениям (вследствие размытости категорий на микроорганизменном уровне).

Даже разрыв между живой и неживой системами иллюзорен:

Здесь опять же трудно предположить внезапное происхождение первых психических элементов где-то в этом постепенном восхождении от неживых систем к живым. Было бы вполне возможно отнести "психические" компоненты к сфере неорганических систем... (352)

Этот «гилопсихический» («hylopsychic») взгляд, утверждал Ренш, был поддержан теорией познания и атомной физикой. Он пришел к выводу, что «концепция гипопсихической теории хорошо согласуется со многими открытиями и фактами естественных наук и, возможно, является наиболее подходящей основой для универсальной философии» (355).

В 1971 г. Ренш начал называть свою систему панпсихической идентичностью. Он обобщил общепринятую теорию идентичности разума и приписал «протопсихические» качества всем уровням материальной организации, утверждая, что «вся “материя” имеет протопсихический характер» (298). Здесь Ренш начал относиться к этому вопросу более систематично. Он предложил десять «фактов» в поддержку своего тезиса:

1. Единственная реальность, о которой мы знаем, это реальность «пережитых явлений».
2. Дуализм, очевидно, ложен, а разум и тело представляют собой неделимое единство – факт, подтверждаемый многочисленными мыслителями на протяжении всей истории.
3. Филогенетическое развитие непрерывно, и нет никакой точки, в которой могла бы внезапно появиться психическая составляющая.
4. Тот же процесс происходит в индивидуальном развитии, то есть от одноклеточного яйца к плоду и человеку.
5. Внезапное появление интерактивного психического качества нарушит сохранение энергии или, по крайней мере, внесет в нее противоречие.
6. Жизнь является редкостью во всей вселенной, и предполагать внезапное появление разума «более гипотетично», чем предполагать, что он присутствует с самого начала.
7. Материя на самом деле является просто «энергетическим комплексом» и, следовательно, имеет разумоподобные качества.
8. Человеческое сознание возникает в результате физико-химических процессов в мозге, и поэтому разумно полагать, что «вовлеченные молекулы, атомы и элементарные частицы имеют протопсихическую природу».
9. Клеточная ткань плода способна развиваться в любой орган. В том числе мозг, и, следовательно, все клетки обладают способностью порождать разум.
10. «Невозможно указать на какой-либо факт, который доказал бы, что материя *не* является протопсихической по своей природе». (там же: 299–301)

Такие факты, в отдельности, возможно, неубедительны, но для Ренша общая картина ясно указывала на некоторую форму панпсихизма.

В статье Ренша 1972 г. «Теория идентичности Спинозы и современная биофилософия» сравнивались его взгляды со взглядами Спинозы, в которой он нашел философскую основу для панпсихистской идентичности. Затем в 1977 г. Ренш представил пять аргументов в пользу своей системы; четыре из них были повторениями 1971 г., и к ним он добавил тот факт, что, поскольку

молекулы ДНК могут передавать унаследованные психические характеристики из поколения в поколение, сами молекулы должны, естественно, иметь протопсихическую природу.

Работа Ренша известна тем, что он искал подробные эмпирические, научные доказательства панпсихической вселенной. Это, по-видимому, невыполнимая задача ввиду внутренней природы психического опыта. Возможно, единственный путь к панпсихизму лежит через детальное понимание физиологии человеческого сознания. Если, например, основу для нашего ментального опыта можно найти в определенных объективных, но универсальных критериях (таких как теория квантового коллапса Хамероффа и Пенроуза; см. ниже), то это, вероятно, может служить объективной основой для панпсихизма. Помимо таких подходов, мы остаемся в основном с аналогичными и метафизическими аргументами.

8.3. Грегори Бейтсон

Следующим значимым событием стала работа Грегори Бейтсона. Бейтсон исследовал широкий круг предметов, включая биологию, антропологию, психологию, кибернетику и экологию. В противоположность тенденции к наращиванию специализации, он обладал уникальной квалификацией для анализа взаимосвязей между природой и разумом. Его видение экологии и отношения между органическими совокупностями было предшественником более полно развитой эко-философии Сколимовского, Нейсса и других экологических философов. Его понимание важности таких понятий, как энергия, обратная связь и информация, привело к новым аргументам в пользу панпсихизма, предвосхищая последующие разработки в теории хаоса и нелинейной динамике.

Исследование Бейтсоном разума и природы привело его к квалифицированному (?) варианту панпсихизма (*qualified version of panpsychism*), хотя он, похоже, в конечном счете отказался от него - по причинам, которые не совсем ясны. Его первые исследования в этой области были опубликованы в 1968 г. в статье *Conscious Purpose vs. Nature*. Здесь, в отличие от других ученых-философов того века, он выразил уверенность в

том, что «изучение эволюции может дать нам объяснение *разума*» (35). Его первым утверждением было то, что разум - это, по сути, естественное явление, связанное со сложностью материи. Он с одобрением цитировал взгляды Ламарка о том, что «психический процесс всегда должен иметь физическое представление» (36); и, кроме того, «где бы во Вселенной мы ни столкнулись [с определенной степенью сложности], мы имеем дело с ментальными явлениями» (там же). Пытаясь проработать эту проблему, Бейтсон заметил, что сложные динамические системы включают в себя процесс обратной связи, благодаря которому они самокорректируются. Примеры естественных самокорректирующихся систем включают индивидуальный организм, общество организмов и самоподдерживающуюся экосистему. Все эти уровни организации воплощают сопоставимую системную динамику и, как следствие, должны проявлять подобные разуму качества. На его примере, лесная экосистема, такая как «дубовая роща», в своей основе подобна индивидуальному организму, отражающему разум изнутри своей телесной, материальной структуры. Бейтсон назвал этот тип воплощения «общий разумом»: «эта сущность [т.е. индивидуальный организм] подобна древесине дуба, и ее элементы управления представлены в *общем* разуме, что, возможно, является лишь отражением всего тела» (40). Он остановился на этом утверждении прояснив следствия лишь спустя время.

Сборник Бейтсона *Шаги к экологии разума (Steps to an Ecology of Mind)* 1972 г. включает в себя вышеупомянутую статью, а также ряд других важных статей. Одной из основных среди них является статья «Форма, Вещество и Различие» (Form, Substance, and Difference), первоначально опубликованная в 1970 г. Именно в этой статье Бейтсон впервые представил свое знаменитое, пусть и расплывчатое определение *информации* как «небезразличного различия» (a difference that makes a difference, 1970: 7). Он попытался связать феномен разума с системами обратной связи циркуляции энергии и решил, что это «чистое различие» имеет наибольшее значение.

Бейтсон был непреклонен в том, что важна была сама *система циклической обратной связи*, что именно в такой системе мы наблюдаем то, что по праву можно было бы назвать «разумом».

Элементарная кибернетическая система с ее циклическими сообщениями - фактически, простейшая единица разума; ... Более сложные системы, возможно, более достойны называться ментальными системами, но по сути это то, о чем идет речь. (1972: 459)

Таким образом, мы получаем представление о разуме как синониме кибернетической системы ... (460)

Кибернетические системы с обратной связью распространены повсеместно. Они существуют на всех уровнях организации, от молекулярного до галактического - везде, где взаимодействуют части и появляются устойчивые структуры. Следовательно, кибернетический разум должен присутствовать во всей вселенной. Фактически, вывод Бейтсона следующий: «... мы знаем, что внутри разума в самом широком смысле будет иерархия подсистем, любую из которых мы можем назвать индивидуальным разумом» (там же).

Разработки Бейтсона ясно показывают, что его концепция разума распространяется не только на малые кибернетические системы, но и на крупномасштабные:

Это означает ... что теперь я локалирую то, что называю «разумом», имманентным большой биологической системе - экосистеме. Или, если я нарисую границы системы на другом уровне, тогда разум имманентен общей структуре эволюции (там же).

Индивидуальный разум имманентен, но не только телу. Он также имманентен путям и сообщениям вне тела; и есть больший разум, для которого индивидуальный разум является лишь подсистемой. Этот больший разум ... все еще имманентен общей взаимосвязанной социальной системе и планетарной экологии. (461)

Это не просто универсальный разум, но разум на всех уровнях существования - истинный плюралистический панпсихизм.

Тем не менее, Бейтсон уточнил свою точку зрения. Единственными исключениями для него являются фундаментальные атомные частицы

(«атомы»). Эти частицы, будучи без частей, лишены динамических обратных связей, которые Бейтсон считал необходимыми для работы разума. Интересна одна из его заметок:

Я не согласен с Сэмюэлем Батлером, Уайтхедом или Тейяром де Шарденом в том, что из этого ментального характера макроскопического мира следует, что отдельные атомы должны обладать ментальным характером или потенциальностью. Я рассматриваю ментальное как функцию только сложных отношений. (465)

Этот относительно незначительный вопрос не оказал существенного влияния на общее панпсихистское мировоззрение Бейтсона.

В 1979 г. Бейтсон выпустил свою наиболее философскую книгу *Разум и природа: необходимое единство (Mind and Nature: A Necessary Unity)*. В этой работе он, по-видимому, отходит от панпсихистских выводов своих ранних работ, хотя и придерживается той же теории разума, с предположительно теми же последствиями. Разум все еще существует во взаимосвязи и взаимодействии между динамическими частями. Но теперь это только необходимое, а не достаточное условие для разума. Он излагает шесть довольно загадочных критериев для обладания сложных систем разумом и отмечает, что любая система, отвечающая этим критериям, должна быть обозначена как таковая. Критерии очень общие и, похоже, применимы к любой динамической системе. Однако он исключает не только (как и прежде) субатомные частицы, но и другие физические системы:

Конечно, существует множество систем, которые состоят из множества частей, от галактик до песчаных дюн и игрушечных локомотивов. Я далек от предположения, что все они являются разумами или содержат разумы или участвуют в ментальных процессах. Галактика может стать частью ментальной системы, в которую входят астроном и его телескоп. Но объекты не становятся мыслящими подсистемами в этих больших разумах. [Шесть] критериев полезны только в сочетании. (1979: 104)

Это озадачивающее утверждение потенциально не соответствует собственным стандартам Бейтсона. Если критерии действительны, они должны быть действительны повсеместно. Похоже, в той или иной комбинации они встречаются везде. Бейтсон отступил от логических выводов своей собственной теории, выводов, которые он принял несколькими годами ранее. Удалось ли ему построить связную и последовательную теорию разума, остается открытым вопросом.

8.4. Современные научные интерпретации

В отличие от эволюционно-непрерывного подхода физик А. Кокрейн (A. Cochran, 1971) расширил предложение Холдейна и утверждал, что законы квантовой механики сами по себе поддерживают философию панпсихизма. В своем изобретательном подходе Кокрейн заметил, что элементы органических соединений (углерод, водород, азот и кислород) обладают одними из самых низких атомных теплоемкостей, что соответствует высокой степени «преобладания волн» (в отличие от «преобладания частиц»), и, следовательно, наиболее наделены качествами сознания. Он предположил, что «квантово-механические волновые свойства материи на самом деле являются сознательными свойствами материи», и поэтому «атомы и фундаментальные частицы обладают элементарной степенью сознания, воли или самостоятельной активности» (236).

Начиная с 1970-х годов биолог Чарльз Берч (Charles Birch) написал серию эссе (1971, 1972, 1974, 1994) и книгу (1995), в которых представил новую интерпретацию философии процессизма, выступая за панэмпиристскую форму панпсихизма. Например, в своем эссе 1974 г. он утверждал, что панпсихизм представляет собой форму эволюционной телеологии, в которой первичные психические явления атомов и молекул в ранней вселенной предзнаменовали более позднее появление разума и сознания. И его эссе 1994 г. представило шесть причин для принятия панэмпиристской менталистской точки зрения; одним словом, они являются (1) биологическими точками, удаленными от грубого механицизма, (2) представлением процессизма об истинных индивидах, поскольку обладание опытом имеет интуитивный смысл, (3) панэмпиризм избегает категориальной

ошибки возникновения, (4) «доктрина внутренних отношений» предполагает, что истинные индивиды обладают уникальными эмпирическими проявлениями, (5) компьютеры и другие механизмы не являются организмами и, следовательно, изначально ограничены в своей способности моделировать сознание, и (6) реальность субъективности предполагает, что она занимает фундаментальное место во Вселенной. Работы Берча повлияли на более поздний (и более известный) панэмпиристский процессизм Гриффина и, в меньшей степени, де Куинси.

В *Disturbing the Universe* (1979) физик Фримен Дайсон представил свои взгляды по ряду вопросов, от физики и космологии до политики и экономики. В предпоследней главе он рассмотрел механистическую философию и концепцию вселенной как часового механизма. Он отметил, что по мере того, как кто-то спускается по лестнице сложности, вещи сначала кажутся более «механическими», но затем на уровне молекулярной физики этот процесс разворачивается: «Если мы разделим молекулу ДНК на составляющие ее атомы, атомы будут вести себя менее механически, чем молекулы. Если мы разделим атом на ядро и электроны, электроны будут менее механичны, чем атом» (248). На квантовом уровне наблюдатель тесно связан с физическими событиями, и поэтому «законы [физики] оставляют место для разума при описании каждой молекулы» (249). Логическая преемственность природы заставляет нас признать, что разум присутствует и активен на всех уровнях существования:

Другими словами, разум уже присущ каждому электрону, и процессы человеческого сознания отличаются только по степени, но не по характеру, от процессов выбора между квантовыми состояниями, которые мы называем «случайными», когда они совершаются электронами (там же).

Дайсон с готовностью признавал, что такой взгляд противоречит традиционной науке. Он цитировал Жака Моно (Monod) как представителя общепринятых взглядов, отметив, что Моно выражает «глубочайшее презрение» к такой «анимистической» концепции мира (см. Моно *Шанс и Необходимость*, *Chance and Necessity*). Но Дайсон был невозмутим. Для него

«значение разума в схеме вещей» неоспоримо, независимо от того, рассматривается ли роль разума в электроде или в концепции мировой души.

Хронологически говоря, сочинения Бома 1980-х годов стали следующими значительными событиями. Это обсуждение отложено до следующего раздела, посвященного его работе.

В 1990 г. были опубликованы две книги. Первой была *Квантовая Самость* Даны Зохар (Danah Zohar, *The Quantum Self*). Общий подход Зохар состоял в том, чтобы использовать концепции квантовой механики для освещения проблем самости, общества, сознания и религии. В главе под названием «Обладают ли электроны сознанием?» Она выдвинула «осторожную или ограниченную» форму панпсихизма, основанную (по-видимому) на двухаспектном нейтральном монизме. Вспоминая идеи начала века, она подчеркнула, что волнообразная природа квантовых частиц может быть истолкована как разум, и, следовательно, «корпускулярно-волновой дуализм квантовой “субстанции” становится самым фундаментальным в мире отношением разум-тело». (80). Однако этот факт, очевидно, не имеет никакого отношения к макроскопическим неодушевленным объектам, «поскольку в современной физике нет ничего, что предполагало бы наличие души в горах или что частицы пыли обладают внутренней жизнью» (39). Это в некоторой степени беспричинное замечание, по-видимому, предназначено для того, чтобы отклонить стандартную критику сильного панпсихизма, и, тем не менее, оно оставляет Зохар открытой для вопроса: «Какие именно объекты обладают двухаспектным разумом и почему?». На это она не предложила никакого решения. Второй книгой была *Возрождение природы* Руперта Шелдрейка (Rupert Sheldrake, *The Rebirth of Nature*). Шелдрейк, биолог, бросил вызов механистическому мировоззрению в его основе, раскритиковав представление о материи как о мертвой, бесчувственной и инертной. Он выступил за «новый анимизм», который включает в себя сильную версию гипотезы Гея: «Если Гея в некотором смысле жива, то она должна иметь что-то вроде души». (130) Эту душу он понимает как единое поле планеты, включающее магнитные и гравитационные поля, которые признает наука. В более общем смысле это «морфическое поле» (135) Земли, сущность, которая организует, интегрирует

и координирует действия вещей в соответствии с предопределенной телеологией.

Морфические поля не ограничены Землей; «такие поля оживляют организмы на всех уровнях сложности, от галактик до жирафов и от муравьев до атомов» (135). Они также допускают своего рода связь или резонанс с другими подобными формами бытия - будь то на Земле или по всей вселенной. Таким образом, Шелдрейк видел космос как объемлющий телеологическую синхронность, объединяющую и оживляющую все вещи. Это основа его нового анимизма.

Как ученый он, по-видимому, признавал, что такая точка зрения не имеет прямого отношения к научным исследованиям. Последствия этого нового мировоззрения можно обнаружить исключительно в наших отношениях с миром. Шелдрейк привел три эффекта:

Прежде всего, это подрывает [антропоцентрические] гуманистические предпосылки, лежащие в основе современной цивилизации. Во-вторых, это дает нам новый смысл наших отношений с миром природы и новый взгляд на человеческую природу. В-третьих, это делает возможным ресакрализацию природы (resacralization of nature). (173)

Таким образом, уникальная форма панпсихизма Шелдрейка сосредоточилась на этических и аксиологических преимуществах, напоминающих подход Фехнера, но без столь же обширной аналогичной аргументации. Шелдрейк не занимался развитием систематической философии; вместо этого он опирался на основные предположения и интерпретации о природе реальности - еще одну форму аргумента первых принципов.

Наиболее недавняя формулировка научного подхода к панпсихизму, опять же на основе квантовой теории, была представлена Стюартом Хамероффом. Хамерофф, работая с математиком Роджером Пенроузом, разработал теорию человеческого сознания, которая была сосредоточена на скоординированном коллапсе квантовых состояний в мозге, находящихся в

суперпозиции. Их первоначальные формулировки теории (Хамерофф 1994, Пенроуз 1994а, Хамерофф и Пенроуз 1996) указывали на то, что коллапс волновой функции может быть связан с «моментом опыта» («moment of experience») в смысле Уайтхеда.

Согласно стандартной теории, атомные и субатомные частицы, по-видимому, эволюционируют в суперпозицию состояний. Когда проводится измерение, суперпозиция случайным образом разрушается в одно из состояний, которое затем становится фактическим состоянием частицы. В настоящее время существуют противоречивые мнения о том, происходит ли редукция в реальности, или это какое-то искусственное или иллюзорное явление. Хамерофф и Пенроуз воспринимают ее как факт и далее предполагают, что редукция происходит не только при измерении субъективным наблюдателем, но и *независимо* - как объективная саморедукция, которую они называют *объективной редукцией* (objective reduction, OR).

Они утверждают, что определенные микроструктуры нейронов - трубчатые скелетные структуры, называемые микротрубочками, - служат местами для устойчивой квантовой суперпозиции. Микротрубочки также обеспечивают координацию между отдельными молекулами тубулина, что приводит к крупномасштабной «оркестрованной OR», которая может вызывать крупномасштабное чувство сознания. Большое количество молекул тубулина, координирующих свои эффекты и коллапсирующих примерно каждые 0,5–5 миллисекунд, объясняют, кажущийся непрерывным поток сознания, который мы обычно ощущаем.

Согласно этой теории, состояния суперпозиции должны поддерживаться до тех пор, пока не будет достигнут порог квантовой гравитации; только в этот момент происходит объективная редукция и, следовательно, имеет место сознательный опыт. Система с меньшим количеством элементов (меньше нейронов или меньше молекул тубулина) требует более длительного и, следовательно, менее вероятного времени достижения порога. Сложные живые организмы идеальны для процесса OR, поскольку они обладают большим количеством квантово-когерентных структур.

Анализ Хамероффа и Пенроуза в основном сфокусирован на мозге и его нейронах, но они указывают, что, по крайней мере такой же процесс может возникнуть везде, где присутствуют микротрубочки. Поскольку они повсеместно присутствуют во всех живых клетках, от животных до растений и одноклеточных форм жизни, все живые существа, вероятно, в некоторой степени обладают сознанием. Однако меньшее количество молекул тубулина подразумевает более длительный период времени между состояниями коллапса и, следовательно, более длительное время между моментами опыта.

Хамерофф продолжил развивать философские следствия теории OR, связав этот процесс квантового коллапса с реализацией «протосознательных» событий, происходящих повсеместно в квантовой сфере (1998a, b), и предположил, что «возможно, панпсихисты в некотором смысле правы, и компоненты психических процессов являются фундаментальными, как масса, спин или заряд» (1998a: 121). Казалось бы, это логическое продолжение теории Хамероффа-Пенроуза, хотя Пенроуз, похоже, неохотно признает это. (Пенроуз считает, что только *определенные* условия коллапса, а именно те, которые возникают при достижении порога квантовой гравитации, считаются «сознательными»; и все же трудно понять, что является онтологически уникальным по отношению к разуму в отношении этого конкретного способа коллапса.) Хамерофф (1998b) добавляет, что его теория «предполагает, что сознание может включать самоорганизующийся процесс редукции квантового состояния, происходящий на планковских масштабах [то есть 10^{-33} см]», и что «в панэмпиристском взгляде Платона, согласующемся с современной физикой, квантовые спиновые сети кодируют протосознательный “фундаментальный” опыт». С учетом продолжающихся исследований в квантовых теориях, такие взгляды на разум, вероятно, в ближайшем будущем будут постоянно развиваться.

8.5. Бом и Импликативный порядок

Как и Уилер, Дэвид Бом давно интересовался развитием философских следствий квантовой физики. Он написал множество работ по философии физики и, кажется, особенно интересовался процессом мышления. Больше, чем любой другой ученый-философ XX века, Бом разрабатывал и открыто

одобрял форму панпсихизма, основанную на фундаментальных физических законах (то есть законах квантовой механики).

Интерес Бома к панпсихизму начался еще в 1957 г., как показано в его книге *Причинность и случайность в современной физике* (*Causality and Chance in Modern Physics*). Здесь он лишь вскользь упомянул об этой концепции в разгар обсуждения своей идеи сильного возникновения, то есть того, что «новые качества и новые законы» могут появиться благодаря «универсальному процессу становления» (1957: 163), который господствует во вселенной. Бом отмечал, что происходящие в живой материи процессы принципиально не отличаются от процессов в неживой материи: «... если анализировать происходящие в неживой материи процессы в течение достаточно продолжительного периода времени, можно обнаружить ее сходное поведение [с живыми процессами]. Только здесь процесс идет намного медленнее...» (там же). Такая точка зрения напоминает аргументы Ройса.

Бом приблизился к панпсихизму в книге *Целостность и Импликативный порядок* (*Wholeness and the Implicate Order*, 1980). Он утверждал, что квантовая теория представляет собой фундаментальную проблему для механицизма, потому что она (А) демонстрирует радикально прерывистое (квантованное) поведение, (В) демонстрирует одновременно волнообразные и корпускулярные свойства, а (С) демонстрирует крайнюю нелокальность – явление, в котором связанные частицы обладают мгновенной связью на любом расстоянии (что представляет собой взаимодействие, превышающее скорость света). Фактически он отметил, что структура вселенной «гораздо больше напоминает то, как связаны органы, составляющие живые существа, чем взаимодействие частей машины» (175).

Бом продолжал отстаивать форму нейтрального монизма, в которой «неодушевленная материя и жизнь [постигаются] на основе единого основания, общего для обоих» (193). Именно это общее основание он обозначил как «импликативный порядок». Повторяя свое раннее наблюдение, он отметил, что «даже неодушевленная материя поддерживает себя в непрерывном процессе, подобном росту растений» (194). Точно так же, как это общее основание объединяет живое и неживое, также оно объединяет разум и

«не-разум»: как выразился Бом, «импликативный порядок применим как к материи, так и к сознанию» (196). Обе двойственности он рассматривал как ложные и в корне ошибочные. Следовательно, можно предположить, что вся материя одновременно жива и сознательна. По словам Бома, «во множестве ... важных аспектов сознание и материя в целом того же порядка (т.е. единого импликативного порядка)» (208).

Нечто близкое панпсихизму является естественным следствием такого взгляда. Возьмем, к примеру, память. «Повторяемость и стабильность нашей собственной памяти ... таким образом осуществляются как часть того же самого процесса, который поддерживает повторяемость и стабильность в проявленном порядке материи в целом» (там же). Устойчивые структуры массы-энергии, которые мы видим вокруг себя, таким образом, отражают непрерывный процесс возвращения к импликативному порядку.

Бом объяснил свою теорию без погружения в техническую терминологию в интервью 1982 г. в журнале *ReVision*. Он говорил о более глубоком основании, лежащем в основе как явного (экспликативного), так и скрытого (импликативного) порядка. Когда его спросили, является ли это основание самосознающим, он ответил: «Да ... поскольку оно содержит и материю, и разум, в некотором смысле оно должно быть осознанным». (1982: 37) Вновь повторяя свое мнение о том, что «мысль и материя имеют во многом схожий порядок», он заявил, что «в некотором смысле природа жива, как сказал бы Уайтхед, вплоть до самых глубин. И разумна. Таким образом, она является и ментальной, и материальной, как и мы». (39)

В марте 1985 г. на собрании Американского общества психических исследований Бом выступил с важной речью под названием «Новая теория взаимоотношений разума и материи» («A New Theory of the Relationship of Mind And Matter»). Эта речь сочетала в себе явное одобрение панпсихизма с первым явным использованием Бомом концепции участия как связанной с новым мировоззрением. Начав с панпсихистского аспекта, Бом явно утверждал в нескольких пассажах, что разум обнаруживается во всех системах, которые содержат «информационное содержание», то есть во всех динамически когерентных частицах или подсистемах. Этот новый акцент на информации напомнил Бейтсона, хотя Бом не цитировал его.

Признавая, что термин «информация» подразумевает как значение, так и сознание, способное воспринимать это значение, Бом прежде всего отметил, что согласно его интерпретации квантовой теории все физические системы воплощают информацию. По его мнению, «понятие информации [есть] нечто такое, что не обязательно должно принадлежать только человеческому сознанию, но что действительно может присутствовать, в некотором смысле, даже в неодушевленных системах атомов и электронов» (1986: 124–125). Из-за «базового сходства между квантовым поведением системы ... и поведением разума» (130) Бом утверждал, что разум и материя тесно связаны на всех уровнях бытия:

... ментальное и материальное - это две стороны одного общего процесса ... Существует одна энергия, которая является основой всей реальности ... Ни на одной из стадий общего процесса нет реального разделения между ментальным и материальным аспектами. (129)

Вывод статьи излагал плюралистический панпсихизм, простирающийся вверх и вниз по онтологической иерархии:

Я бы предположил, что и [разум, и тело], по сути, одинаковы ... То, что мы воспринимаем как разум ... в конечном итоге естественным образом достигает уровня волновой функции и «танца» частиц. Нет никакого непреодолимого разрыва или барьера между любым из этих уровней ... Подразумевается, что в некотором смысле элементарное сознание присутствует даже на уровне физики элементарных частиц. Также было бы разумно предположить, что бесконечно большее универсальное сознание пронизывает все процессы [во вселенной]. (131)

Для Бома этот панпсихизм согласуется с описанием мира как фундаментального по своей природе соучастия: «... основное понятие - это участие, а не взаимодействие» (113). По его мнению, материя является соучаствующей (participatory) из-за квантовой природы атомных частиц. Эти частицы, даже если предположить, что они являются точечными объектами (как это сделал Бом), существуют вероятно: у электрона в атоме есть высокая вероятность существования на его так называемой собственной правильной орбите, но у него также есть ненулевой шанс существовать вне

этой орбиты, через комнату, или даже через вселенную. Каждая частица существует в прямом смысле *одновременно везде во вселенной*. Из-за этого каждая частица находится в контакте с любой другой частицей. Таким образом, все частицы в большей или меньшей степени «танцуют» вместе. Мы можем ясно видеть это явление в особых случаях, таких как сверхпроводимость (где «электроны, таким образом, *участвуют* в общем действии, основанном на общем объеме информации» (122)), или в нелокальных экспериментах. Но даже там, где это не очевидно, эта взаимосвязь всегда присутствует. Вторя взгляду, столь же древнему, как Анаксагор, Бом писал: «вся вселенная каким-то образом заключена во всем и ... каждая вещь заключена в целом» (114).

При таком взгляде на реальность объективистская позиция наблюдателя, беспристрастно проводящего наблюдения, в корне неадекватна. Взаимодействие становится участием:

... такой сложный процесс участия, очевидно, выходит далеко за рамки простого механического взаимодействия. Поэтому не совсем правильно называть происходящее измерением ... Скорее, это взаимное преобразование обеих систем ... (124)

Каждая из систем меняет другую - идея, восходящая к Хартсхорну, Шиллеру и даже Кампанелле. Бом заключил, как и Уилер, что

механистическое понятие интерактивной вселенной считается неадекватным. Оно нуждается в замене понятием объективно-соучаствующей вселенной, которое включает наше собственное участие в качестве частного случая. (126)

В 1990 г. Бом переиздал статью с существенными изменениями (хотя, под тем же названием). В новой версии он уточнил свою философскую терминологию, не отказываясь от своей центральной точки зрения. Например, он заявил, что «квантовая теория ... подразумевает, что физические частицы обладают определенными примитивными разумоподобными качествами ... (хотя, конечно, у них нет сознания)» (1990: 272). Он явно дорабатывал свои

идеи, уже не удовлетворенный тем, чтобы приписывать «рудиментарное сознание» элементарным частицам.

Таким образом, для Бома соучастие происходило как в рамках материальной сферы (вплоть до квантового уровня), так и между процессами разума, которые происходят на всех уровнях бытия. Бом охарактеризовал «фундаментальную форму взаимоотношений всех этих [уровней разума] как соучастие» (284) - факт, имеющий столь же большое значение для человеческого масштаба существования, как и для атомарного масштаба: «Для человека все это подразумевает фундаментальную целостность, в которой ментальные и физические аспекты очень тесно участвуют друг в друге» (там же). Онтология Бома глубоко объединяет панпсихизм с концепцией соучастия и, таким образом, может быть лучше всего описана как форма коллективного панпсихизма.

Последней значительной философской работой Бома (в соавторстве с Б.Дж.Хейли (B.J.Hiley)) была *Неразделенная Вселенная (Undivided Universe, 1993)*. Это была прежде всего техническая работа по квантовой физике, но она включала хорошо разработанный философский анализ, развивающий более ранние темы. Философские выводы в конце книги взяты в значительной степени дословно из работы Бома 1990 года и поэтому не добавляют ничего существенно нового. Как бы то ни было, дальнейшее формулирование квантового аспекта коллективного панпсихизма было существенным достижением.

В настоящее время у нас, таким образом, есть два общенаучных подхода к панпсихизму: подход квантовой теории, сформулированный в различных формах Бомом, Дайсоном, Зохар и Хамероффом; и подход в рамках теории информации, инициированный Бейтсоном и далее разработанный Бомом, Уилером и Чалмерсом (1996). Из них квантовый подход является более активным и, по-видимому, более перспективным, хотя возможная совместная теория (как предполагает Бом) также может получить развитие в ближайшие годы.

9. Панпсихизм в XX веке, Часть 2: 1950 – наше время

В предыдущей главе были подробно изложены некоторые современные идеи и подходы к панпсихизму в рамках научной традиции в широком понимании. С философской точки зрения панпсихизм середины и конца XX века шел по разным путям, что является темой настоящей главы.

Во-первых, продолжалось развитие концепции процессизма Уайтхеда, которое достигло ясности и четкости в работе Хартсхорна. Его сочинение было дополнено сочинением нескольких других философов-процессистов, в первую очередь Гриффином, но также Фордом, Берчем, де Куинси и другими. Философы-процессисты были самыми последовательными и активными сторонниками панпсихизма в течение последних 50 лет, и они заслуживают похвалы за поддержание этой темы в философском дискурсе.

Во-вторых, это был взгляд на иерархию часть-целое (или «холархию»), впервые представленный Кардано в XVI веке. Кестлер взялся за эту концепцию в 1960-х годах и изложил то, что казалось явно панпсихической системой, хотя он и отрицал это. В недавних работах Уилбер еще больше развил эту идею, открыто приняв форму панпсихизма, которую он называет «пан-дефизмом» («pan-depthism»).

Еще несколько человек разработали теории, описывающие ту или иную форму двухаспектной теории сознания. Они варьируются от амбивалентного панпсихизма Фейгла и Нагеля до психологической двухаспектной теории Глобуса, популярных эссе Бермана и Абрама, «интенционального панпсихизма» Плумвуд и дальнейшей разработки Чалмерсом информационной теории Бейтсона-Бома.

Новейший подход был основан на нелинейной динамике и чувствительности сложных систем. Пирс положил начало этой идее в 1892 г., но она оставалась нетронутой до появления теории хаоса в 1980-х годах. Несколько авторов установили связь между хаотической динамикой и разумом, но только в контексте человеческого разума. Лишь в 1990-х годах Скрбина разработал панпсихическую теорию разума, использующую эти концепции.

9.1. Чарльз Хартсхорн

Помимо Уайтхеда, выдающимся философом-процессистом XX века был Чарльз Хартсхорн, который недавно умер в возрасте 103. Хартсхорн был своего рода представителем контркультуры в мире философии. Его до некоторой степени избегали основные философы как за неспособность принять аналитическую / лингвистическую традиции, так и за его открытое отстаивание панпсихизма и теологической философии. С другой стороны, обычные богословы считали его слишком радикальным, прежде всего из-за его пантеистических представлений о Боге. Пусть и в духе философии Уайтхеда, работы Хартсхорна в некотором смысле являются его зеркальным отражением - он писал ясно и элегантно, избегал сложных технических рассуждений, был очень непосредственным и личным.

Хартсхорн был первым западным философом, который широко использовал термин «панпсихизм», и, таким образом, ему можно приписать привнесение этого слова в нечто, приближающееся к господствующему философскому дискурсу. Он был открытым и откровенным о своих панпсихистских убеждениях; он утверждал, что панпсихизм предлагает единственный жизнеспособный третий путь между механицизмом и витализмом. Он также занимает промежуточное положение между «крайним материализмом» (элиминативизмом) и картезианским дуализмом. И это дает возможность для нового, более натуралистического видения Бога - приближение к форме пантеизма. Во многом перекликаясь с Джеймсом (с отголосками Эмпедокла и Кампанеллы), Хартсхорн утверждал, что панпсихизм предлагает чувственный взгляд на мир и, в частности, чувственную эпистемологию, которая несет большие перспективы для общества.

Все эти взгляды были представлены в одной из первых крупных работ Хартсхорна *За пределами гуманизма* (*Beyond Humanism*, 1937). Вся книга написана в свете панпсихизма, но более всего этому вопросу посвящены две главы: «Разум и материя» («Mind and Matter») и «Разум и тело: органическое сопереживание» («Mind and Body: Organic Sympathy»). Первая начинается с критики науки и научного метода, который, по словам Хартсхорна,

рассматривает объекты в природе не как отдельные личности, а как «толпы», «рои» и «совокупности». Разум и сознание не могут быть обнаружены в совокупностях, а только в истинных индивидах, и поэтому наука упускает возможность существования панпсихизма – интерпретируемого как обладание разумом для всех истинных индивидов. В последней главе описывается панпсихистская эпистемология, в которой разум познает тело через «органическое сопереживание» чувствующим клеткам.

Проблема соотношения *совокупностей* и истинных индивидов является центральной в интерпретации панпсихизма Хартсхорном. На самом деле некоторые философы (например, Гриффин) утверждают, что этот момент имеет решающее значение для всей картины процессизма, поскольку он позволяет системе Уайтхеда избежать потенциально фатальной критики стандартного двухаспектного панпсихизма. Кроме того, он непосредственно затрагивает проблему, которая является центральной практически для всех панпсихистских теорий, - проблему, которую Сигер (1995: 280–283) назвал проблемой комбинирования: как может объединенное коллективное сознание возникнуть из ментальных качеств материи низших порядков, такой как атомы или субатомные частицы? Следовательно, эта проблема требует дальнейшего изучения, начиная с краткого исторического обзора.

Существует значительный исторический контекст для этой проблемы агрегатов, которым философы-процессисты обычно пренебрегали. Проблема связана с понятием вещества, которое впервые было сформулировано в атомизме Демокрита. Поскольку Демокрит считал, что реальны только атомы и пустота, он был вынужден утверждать, что все обычные крупномасштабные объекты только выглядели как твердые вещества. Камень, дерево и человек были лишь причудливыми скоплениями мельчайших атомов; их единство было реальным только в том смысле, что они *казались* единым целым. «Предполагается, что объекты чувств реальны, и принято считать их таковыми, но на самом деле это не так» (фрагмент 9, Smith 1934: 40). Прочность всех объектов определяется строго «по соглашению» (там же). Таким образом, агрегаты не имеют истинного единства.

Бруно читал Демокрита и принял его идеи. И все же Бруно также верил в мировую душу и вселенную, оживленную во всех ее частях. Он писал, что «все формы естественных вещей суть души» и что все вещи «обладают жизнью или, по крайней мере, жизненным принципом» (1584a / 1998: 44). Как упоминалось ранее, он видел, что так называемые неодушевленные предметы, такие как стол или предметы одежды, не одушевлены как целое, но что «как естественные вещи, состоящие из множества составных частей, они имеют в себе материю и форму» и, таким образом, «часть этой духовной субстанции». Эта духовная субстанция или жизненный принцип представляет собой своего рода скрытую душу, которая становится в полной мере одушевленной, когда, например, поглощается телом растения или животного. Поскольку жизненный принцип присутствует в мельчайших частицах материи, Бруно пришел к выводу, что все атомы или монады должны быть в некотором смысле одушевлены: «вот монада, атом: и весь дух, простирающийся отсюда во все стороны» (Singer 1950: 74). Поскольку все вещи состоят из монад, во всех вещах есть, по крайней мере, эта атомарная душа. Но объект в целом, если он «неодушевленный», не обладает единой душой высшего порядка.

Лейбниц был также хорошо знаком с Демокритом и часто цитировал его. И он, вероятно, был знаком с работой Бруно, хотя никогда не упоминал о ней. Резюмируя взгляды Лейбница: в своей монадической системе он создал пуантилистский, атомистический мир; все сводилось к монадам. Как и Демокрит, он считал, что твердость обычной материи - это всего лишь видимость, «случайное единство», «феномен», нечто вроде радуги.

Демокрит считал, что душа связана со сферическими атомами души, а Бруно - со всеми атомами. Лейбниц следовал за Бруно в приписывании ментальных качеств всем монадам. Но это привело его к ряду сложных проблем. Во-первых, он должен был объяснить, почему такие вещи, как камни и столы, хотя и состоящие из разумных монад, сами по себе не были каким-то образом одушевленными. Бруно просто категорически утверждал, что это так, но не предложил никаких реальных аргументов. Вторая проблема, которую Демокрит и Бруно полностью обошли, заключалась в том, чтобы описать человеческую душу или разум: как мог единый крупномасштабный

объединенный разум возникнуть из монадических душ (то есть проблема комбинирования)?

Лейбниц попытался решить обе проблемы напрямую. Объекты представляли собой коллекции монад, и некоторые из этих объектов (например, животные и растения) были «полностью неделимыми и неразрушимыми природой существами» (1686b / 1989: 79) - обладали объединяющей и доминирующей монадой. Она служила душой или разумом человека. Такие индивиды считались одновременно и «живыми существами», и «составными субстанциями». Другие не доминирующие монады составляли тело живого существа и были связаны с доминирующей монадой души / разума либо заранее установленной гармонией, либо (в его более поздняя теория) субстанциальной связью (*vinculum substantiale*).

Однако следует признать, что Лейбниц никогда не давал объяснений тому, как появилась доминирующая монада или почему она появилась только у живых существ, таких как животные. Его обсуждение пограничных случаев является достаточно информативным. Лишь однажды он непосредственно обратился к вопросу о крупномасштабных объектах: «... если меня спросят, в частности, что я говорю о солнце, земном шаре, луне, деревьях и других подобных телах ... я не могу быть абсолютно уверен, являются ли они живыми, или даже являются ли они субстанциями...» (1686b / 1989: 80) Его неуверенность в отношении деревьев (и, вероятно, всех растений), по-видимому, вскоре исчезла; к 1687 г. он явно включил растения в число разумных существ. Он писал: «Я не смею утверждать, что растения не имеют души, жизни или субстанциальной формы...» (1687/1989: 82). Позже он добавил:

...кажется вероятным, что животные, которые на самом деле подобны нам, и точно так же растения, которые во многом соответствуют животным, состоят не только из одного тела, но и из души, посредством которой животное или растение, эта единая неделимая субстанция ... контролируется. (1690/1989: 104)

Ближе к концу своей жизни Лейбниц заметил, что «конечности [каждого] живого тела полны других живых существ, растений, животных, у

каждого из которых также есть своя энтелехия или доминирующая монада» (*Monadology*, раздел 70). Проблема растений актуальна, потому что Хартсхорн, цитируя (с сомнением) Уайтхеда и игнорируя Лейбница, демонстративно исключил их из числа одушевленных существ.

Двести лет спустя Уайтхед разработал свою организмическую теорию бытия. Казалось, он использовал некоторые идеи Лейбница. Но, как и у Лейбница, у Уайтхеда были неоднозначные представления о концепции совокупности. Уайтхед столкнулся с той же проблемой, что и монадисты, - как объяснить комбинацию и единство человеческого разума. В его системе точечные случаи переживания опыта как с физическими, так и с ментальными полюсами уподоблялись монадам с окнами, т.е. считались способными к взаимодействию. Но Уайтхед не сказал ясно, *как* они объединялись или в *каких типах* существ.

Рассмотрим последние четыре основных философских книги Уайтхеда: *Наука и современный мир* (*Science and the Modern World*, 1925), *Процесс и реальность* (*Process and Reality*, 1929), *Приключения идей* (*Adventures of Ideas*, 1933) и *Способы мышления* (*Modes of Thought*, 1938). Идеи Лейбница, в частности его представления о совокупностях, практически не обсуждаются. Доминирующая теория монад Лейбница в значительной степени игнорируется, за исключением нескольких мимолетных упоминаний в *Процессе и реальности*. Это довольно удивительно, учитывая, с каким уважением Уайтхед относился к Лейбницу. Кроме того, обсуждение совокупностей (или, как предпочитает говорить Уайтхед, «обществ») носит спорадический и туманный характер во всех этих работах. *Наука и современный мир* и *Приключения идей* практически не затрагивают эту тему. *Процесс и реальность*, напротив, входят в длинное рассуждение о природе обществ. Единственная последовательная тема заключается в том, что все объекты, от атомов до камней и людей, в действительности являются «обществами [точечных] реальных событий» подобно тому, как Лейбниц рассматривал вещи как совокупности точечных монад. Однако Уайтхед предлагает почти дюжину различных категорий обществ, в том числе «электромагнитное», «корпускулярное», «структурированное», «специализированное», «стабилизированное», «живое» и «подчиненное».

Посреди этого множества читатель никогда не сможет понять, какие из них обладают единым чувствованием, а какие нет. Некоторые отрывки из *Процесса и реальности* представляются расплывчатыми и противоречивыми:

- Критический отрывок «предельного метафизического принципа» - «переход от дизъюнкции к конъюнкции» или, более кратко, «многое становится единым и обогащается единым» (1929/1978: 21) (прим.пер.: «Конечный метафизический принцип есть поступательное движение от расчленения к соединению, созидающее новое существование, отличное от элементов расчленения... Многое становится единым и обогащается единым» - [ссылка](#) на цитату) - кажется применимым к любой совокупности случаев. Уайтхед несет бремя объяснения того, почему это движение к единству, хотя и является высшим принципом, происходит не во всех вещах.
- «Структурированные общества» - это общества, которые имеют как «доминирующие», так и «подчиненные» субобщества. Общая структура обеспечивает защищенную среду, которая поддерживает субобщества. «Молекулы суть структурированные общества... и таковы же, по всей вероятности, отдельные электроны и протоны. Кристаллы суть структурированные общества. Но газы, не структурированные общества» (99). В другом месте он включает «кристаллы, камни, планеты и солнце» (102) в этот список. У структурированных обществ есть два способа создания защитной среды: во-первых, «массовая усредненная объективация связей», которая, по-видимому, применима к камням и тому подобному. Однако «этот способ решения требует вмешательства ментальности»; далее, «такое развитие ментальности характерно для реальных случаев, которые составляют структурированные общества, известные нам как “материальные тела”» (101). Уайтхед добавляет, что «такая ментальность представляет собой первую ступень восхождения», обладая «некоторой инициативой концептуальной интеграции, но не оригинальностью в концептуальном постижении» (там же). Даже в самом простом структурированном обществе существует скрытая ментальность. Второй способ - это «стремление» (*appetition*), то есть способность «создавать новизну, соответствующую новизне окружающей среды» (102). Эта способность

варьируется от «мышления» (у высших организмов) до «бездумной корректировки эстетической выразительности» (у низших). Общества, действующие этим вторым способом, считаются живыми или органическими, другие - неорганическими. Однако «нет абсолютного разрыва между “живыми” и “неживыми” обществами» (там же). Таким образом, они существуют на континууме ментальности - опять же, пронизывающей все ментальности.

- Стандартные взгляды философов-процессистов после Уайтхеда состоят в том, что атомы, молекулы и отдельные клетки включены в число чувствующих объектов. С одной стороны, вышеприведенный пункт предполагает это. С другой стороны, Уайтхед явно отмечает, что «клетка не дает никаких доказательств единого целостного менталитета» (104). Позднее он идет дальше: «В случае единичных клеток, растительности и низших форм животной жизни у нас нет оснований предполагать в них живые личности». (107)
- Тем не менее, в другом месте Уайтхед предполагает, что все совокупности могут рассматриваться в качестве отдельных объектов: «... существует ... потенциальная совокупность реальных сущностей в сверхреальность, в отношении которой истинные реальности играют роль координирующих подгрупп. Другими словами, точно так же, как ... одну атомарную действительность можно трактовать так, как если бы она была множеством координирующих реальностей, так и ... связь многих актуальных реальностей можно трактовать, как если бы она была единой действительностью. Это то, что мы обычно делаем в случае продолжительной жизни молекулы, или куска камня, или человеческого тела». (286–287)

Затем в *Способах мышления* мы находим другие пассажи, противоречащие стандартным взглядам. Сначала Уайтхед сообщает нам, что «растение символизирует собой демократию; в животном же доминирует один или более центров опыта» (1938: 24). К сожалению, он добавляет, что «наше утверждение слишком упрощено», потому что «В первую очередь различие между животными и растениями не является столь резким. Отдельные следы доминирования наблюдаются в растениях, а отдельные следы демократической независимости — в животных» (там же).

Уайтхед продолжает, формулируя четыре типа сочетания актуальностей: (1) «низшая» или «неживая», в которой «доминирует среднее» - хотя даже здесь он допускает, что «вспышки выбора» возможны, хотя только «спорадические и неэффективные» (там же: 27), (2) «растительная активность», которая «добавляет скоординированную органическую индивидуальность к безличной усредненной формальности неорганической природы» (там же), (3) «животная активность» с «по крайней мере одним центром индивидуальной выразимости» и (4) «человеческая активность» с «новизной функционирования». Он повторяет аналогичную последовательность в конце книги, снова подчеркивая «аспект преемственности между этими сочетаниями» (там же: 157). Казалось бы, можно сделать вывод либо о том, что Уайтхед пытался сформулировать чрезвычайно сложную теорию совокупностей, либо о том, что он действительно видел некоторую степень ментальности во всех вещах как *целостных объектах*, а не просто в ментальных полюсах составляющих их событий.

Читая Уайтхеда в свете монадологии Лейбница, Хартсхорн утверждал, что только вещи с глубоким органическим единством могут считаться истинными (или «подлинными») индивидами. В отсутствие четкой теоретической структуры Хартсхорн пришел к выводу, что точное определение объектов не является априорным, а скорее является функцией эмпирического исследования. Говоря в целом, истинные индивиды демонстрируют некоторую, хотя и очень незначительную, степень спонтанности и непредсказуемости, что свидетельствует об объединяющей, доминирующей силе. Агрегаты, с другой стороны, ведут себя очень предсказуемо и механистично. Они не показывают цельных действий абсолютно ни в какой степени. Любая внутренняя динамика (например, динамика атомов) усредняется совокупностью, не оставляя никакой чистой силы, чтобы служить в качестве цельного индивида.

Основываясь на своей грубой эмпирической оценке и опираясь на некоторые отрывки из Уайтхеда, Хартсхорн определил, что не только люди, но и все животные явно демонстрируют спонтанное унифицированное

поведение, вплоть до уровня одноклеточных существ. На уровне микроэлементов Хартсхорн включил молекулы, атомы и субатомные частицы; их непредсказуемость и их спонтанность были подтверждены недавними исследованиями в квантовой теории и вероятностным поведением таких частиц.

На другом конце шкалы Хартсхорн перескочил непосредственно от человечества ко Вселенной в целом, включая ее в ряды одушевленных существ. И он явно исключил практически все остальное, включая все неорганические объекты (камни, столы, дома и т.д.). Также были исключены все системы высшего порядка (леса, социальные группы, Земля в целом), хотя они и содержат разумные части. Даже отдельные растения были исключены; по-видимому, основываясь на аналогии Уайтхеда «овощи - демократия», Хартсхорн рассматривал растения как колонии (разумных) клеток, но не как действительно интегрированных индивидов. Следовательно, *все* совокупности, даже если они состоят из разумных атомов, молекул и, возможно, клеток, *сами по себе* не являются разумными. Только подлинные индивиды, что может быть определено эмпирически, являются едиными одушевленными существами.

В этом смысле философия процессизма фактически отстаивает дуалистическую теорию разума. Объекты и структуры, классифицируемые как истинные индивиды, обладают разумом и опытом; все остальные - нет. Опыт или чувство считается фундаментальной, онтологической характеристикой реальности, и, таким образом, существует четкое разделение между переживающими объектами и не переживающими. Гриффин (1998: 169–198) пытается преуменьшить это различие, охарактеризовав его как поддерживающее монизм, потому что совокупности не являются «истинными существами». Но различие все же есть. Нет четкого онтологического разделения между простыми совокупностями и истинными индивидами. И этот момент важен, потому что (как отмечает Гриффин) он предлагается как выход из ряда критических атак на процессный панпсихизм - подробнее об этом ниже.

Подобно Лейбницу и Уайтхеду, Хартсхорн не предлагал много аргументов в пользу своего собственного списка одушевленных объектов.

Опора на эмпиризм вызывает эпистемологическую обеспокоенность, но ничего не говорит о теоретической и онтологической основе такого разрыва. Почему должно быть так, что только некоторые совокупности наделены разумом и опытом, а другие нет? И какова онтологическая основа, согласно которой доминирующая (или «царствующая») монада берет на себя контроль и служит разумом? Следует ли считать это непостижимыми тайнами? Является ли это просто грубыми фактами реальности? Возникает подозрение, что теория процессизма в этом вопросе существенно неполна.

В конечном счете, эта дихотомия между истинными индивидами и совокупностями кажется слишком произвольной. Если кто-то постулирует фундаментальное различие в природе, то у него должна быть веская причина для этого. И камень, и животное представляют собой совокупность (чувствующих) атомов, но один рассматривается как чувствующий сам по себе, а другой нет - в чем разница? Конечно, они различаются во многих отношениях - внутренняя сложность, динамическое отношение к окружающей среде и т.д. - но они схожи по своей структуре *как совокупности*. Живая совокупность явно отличается от неживой совокупности, но не из-за своего свойства совокупности. Процессизм утверждает не только то, что они различны по степени, но и что они *онтологически* разные, разные по своему виду; говорят, что истинные индивиды обладают чем-то реальным и фундаментальным, чего нет у других. Даже на основе априорных принципов кажется, что любые две когерентные и устойчивые структуры массы-энергии должны иметь определенные фундаментальные характеристики, и пока кто-то не начнет отстаивать элиминативизм, разум будет в их числе (это, по сути, аргумент Шопенгауэра).

Помимо проблемы совокупностей, Хартсхорн занимался проблемой «доказательства» панпсихизма. Вместо попыток доказательства он принял тактику Полсена и перевернул вопрос. Сначала он спросил, может ли наука, занимающаяся доказательствами, опровергнуть панпсихизм. Ответ был «нет», т.к. наука рассматривает объекты прежде всего в совокупностях, и она не может распознать факт того, *что* объект чувствует от того, *как* он чувствует. Далее он объяснил, что философские рассуждения не дают какой-либо

внутренней основы для отказа от панпсихизма. Наоборот, панпсихизм обладает «большими философскими преимуществами» (1937: 175), в том числе, объясняет связь между восприятием и чувством и дает более глубокое понимание концепций пространства и времени - опираясь на аргумент Бергсона в пользу памяти во всех аспектах реальности, он утверждал, что «идея времени непостижима, если панпсихизм не истинен» (174).

Хартсхорн утверждал, что панпсихизм был поврежден его ассоциацией с идеализмом. В 1930-х годах, когда взгляды Канта и Беркли были дискредитированы восходящей позитивистской философией, статус панпсихизма также был подорван. Среди ведущих критиков были Мур и Перри. И все же должно быть ясно, что панпсихизм хоть и является формой идеализма, существенно отличается от позиции Беркли или Канта. Хартсхорн скорее связывал его с так называемым идеализмом Лейбница и Уайтхеда, который является почти реалистическим или даже объективистским взглядом. «Абсурдность [традиционного] идеализма, - пишет Хартсхорн, - не имеет никакого отношения к панпсихизму» (177).

Далее Хартсхорн заявил, что органическая симпатическая связь (и сопутствующий панпсихизм) способно разрешить шесть основных философских проблем: разум-тело, субъект-объект, причинность, природу времени, природу индивидуальности и проблему познания. Если вкратце: человеческий разум возникает в результате «симпатического участия» или «симпатической связи» с чувствующими клетками тела, чье восприятие само является продуктом взаимоотношений чувствующих атомов. Отношение субъекта к объекту также является обменом между разумными участниками, без которых познание было бы невозможно. В более общем смысле вся причинность проявляется через такой резонанс между двумя разумами. Моменты во времени являются «симпатической связью» между прошлым и будущим, как описывали Бергсон и Уайтхед. «Индивид» является результатом баланса между интегративной силой симпатии и дезинтегрирующей силой ее противоположности, антипатии; как и Эмпедокл, Хартсхорн утверждал, что чистое сочувствие разрушит индивидуальность (объединяя все в одно), а чистая антипатия вообще не допускает никакой структуры или знания.

Эти идеи, особенно акцент на панпсихизме, повторялись на протяжении всей долгой карьеры Хартсхорна. Они появились в одной из его дискуссий о свободе и свободе воли, а также были представлены в его предисловии о панпсихизме в *Истории философских систем* (*A History of Philosophical Systems*, 1950: 442–453). Затем, в конце 1970-х, Хартсхорн опубликовал несколько важных статей, прямо отстаивающих панпсихизм. Наиболее заметной была *Физика и психика: место разума в природе* (*Physics and Psychics: The Place of Mind in Nature*, 1977), в которой Хартсхорн вновь представил панпсихизм (теперь предпочитая называть это психическим монизмом или психикализмом) в качестве третьего пути между дуализмом и материализмом: «психический монизм избегает наиболее очевидные недостатки двух своих оппонентов. Это монизм, но не материализм». (1977: 90) Он предложил прямое обоснование панпсихизма, начиная с четырех причин, по которым неодушевленные предметы кажутся лишенными разума: (1) кажущаяся бездеятельность или инертность, (2) отсутствие свободы и инициативы, (3) нет четкого различия между частями и целым (если у стула есть разум, как насчет каждой из ножек и гвоздей?), и (4) отсутствие цели. Он избавился от этих четырех причин, полагаясь прежде всего на свою точку зрения, что разумом обладают только истинные индивиды. По его словам, камни и стулья - это не разумные индивиды, а лишь совокупность разумных атомов и молекул. Материя не инертна, но постоянно активна и динамична на межатомном уровне. Квантовая неопределенность - это разновидность свободы. И «цель», вероятно, отражается в течение различных отрезков времени, которые могут быть чрезвычайно короткими или исключительно длинными. Потребовались бы сверхчеловеческие способности, чтобы охватить весь этот диапазон и окончательно заявить, что целей не существует.

Что касается положительной аргументации, Хартсхорн задался вопросом: «Каковы преимущества отказа от понятия просто мертвых, бессмысленных физических вещей?» Он признал, что эти преимущества в основном философские, но утверждал, что это «позволяет нам прийти к такому взгляду на жизнь и природу, при котором результаты науки получают свое значение наряду с ценностями, с которыми связаны искусство, этика и религия» (92). Другими словами, при таком мировоззрении укрепляются духовные и священные ценности. Более конкретно, Хартсхорн привел

некоторые строго философские преимущества: (1) Исчезает проблема того, как материя порождает разум. (2) Подкрепление интуитивного представления, что органические и неорганические вещества лежат вдоль одного континуума существования. (3) Проблема причинности решается с учетом памяти и восприятия (или предвосхищения). (4) Оптимальным образом решается проблема разума и тела (он описывает ее как «симпатическое взаимоотношение»). (5) Решается старая проблема первичных и вторичных качеств, приписывая вторичные (субъективные) качества всем вещам. (6) Предусматривается учет поведения всех вещей в психических терминах (связанных с восприятием, эмоциями, памятью и т.д.).

В конце концов, заключил Хартсхорн, панпсихизм / психикализм не имеет прямого отношения к науке как таковой, но оказывает глубокое влияние на наши человеческие установки и, следовательно, косвенно - на наши действия. «По логическим, эстетическим и религиозным причинам наше представление об общем [панпсихическом] космическом статусе свойств (и значимости) влияет на наше поведение, и в этом смысле его рассмотрение является прагматически значимым». (1990: 397) В конце концов, это наиболее доступная нам жизнеспособная онтология, - безусловно, предпочтительнее, чем совершенно невнятный материализм: «... концепция “просто мертвой бесчувственной материи” - это призыв к непреодолимому невежеству. Она никогда не будет представлять собой познание». (1977: 95)

9.2. Исследования в 1960-х и 1970-х гг.

Во второй половине XX века, помимо Хартсхорна, многие философы высказывались за различные вариации панпсихизма. Не удивительно, что большинство из них были вне мейнстрима традиционной академической философии. Академическая философия, полностью погрузившись в аналитические и лингвистические дисциплины, похоже, отошла от более глубоких и проникательных, более метафизических вопросов разума. Современная философия, практикуемая в крупных университетах, в первую очередь служит увековечению позитивистского, механистического мировоззрения. Как сказал Джеймс, философия - это в конечном счете видение. Видение современной философии является преимущественно

аналитическим и, следовательно, в значительной степени бесплодным и инертным: мир пассивной материи, на который слепо воздействуют силы, необъяснимым образом порождающие жизнь и разум.

Отдельные упоминания о панпсихизме продолжали появляться в 1960-х и 1970-х годах, хотя часто носили запутанный и противоречивый характер. Рассмотрим широко уважаемого философа Герберта Фейгля. В 1958 г. он опубликовал длинную и влиятельную статью «“Ментальное” и “Физическое”», в которой он высказывался за вариацию теории идентичности, которая была интерпретирована некоторыми авторами как своего рода панпсихизм. Теории идентичности приравнивают на некотором уровне физические состояния мозга к ментальным состояниям, обычно заявляя, что психические состояния *являются* состояниями мозга. Таким образом, (физически) измененное состояние мозга обязательно подразумевает измененное психическое состояние в виде взаимно-однозначных отношений. Такое отождествление разума и мозга представляет ряд трудностей (как указал Фейгль), одна из которых - точное значение слова «идентичный». В большинстве интерпретаций «идентичный» означает, что ментальное каким-то образом зависит от физического или супервентно на физическом.

Если ментальные состояния являются физическими состояниями мозга, и если физические состояния мозга (нейронные) рассматриваются как принципиально не похожие на физические процессы в целом, то человек будет сильно склонен к панпсихистским взглядам. Если человек принимает теорию идентичности и все же отрицает панпсихизм, тогда он обязательно соглашается с тем, что в физических процессах, происходящих в мозге, есть нечто онтологически уникальное, что порождает сознание или разум - позиция, которую трудно отстаивать и которая отдает чем-то вроде неовитализма.

Фейгль, похоже, осознал эту дилемму, но все же колебался в выборе. После исключения многих общих дескрипторов «ментального» он определил, что «непосредственный опыт» (т.е. квалиа) и «интеллект» являются двумя наиболее определенными характеристиками. Требуется и то, и другое, потому что если бы «в качестве единственного критерия ментальности» был выбран только интеллект, было бы трудно провести четкое разделение где-либо в

сфере органической жизни. Даже в царстве растений ... мы находим процессы [характерные] для целенаправленного поведения». (1958: 411–412) Более того, понятие интеллекта «можно отнести не только к высшим животным, но и к “мыслительным машинам” [т.е. компьютерам]» (419). Другие предполагаемые характеристики разума неуместны: «мнемические, телеологические, холистические и эмерджентные черты не являются адекватными критериями ментальности, поскольку эти черты характеризуют в т.ч. неорганические процессы и структуры» (415) - очевидно, подразумевая, что панпсихизм не может быть истинным по определению.

Все это оставляет в качестве критического фактора «сырое чувство» («raw feels») непосредственного опыта, т.е. квалиа или чувствительность. Чувство может быть приписано вещам только по аналогии, утверждает Фейгль: «Я не сомневаюсь, что аналогия является существенным критерием для приписывания чувств». (427) Разумеется, аналогия является основным аргументом панпсихистов. Фейгль отметил это, но затем заявил, что «гипотеза панпсихистов не соответствует самим принципам аналогии, которую они якобы используют» (451). Это утверждение основано на «огромных различиях в поведении», например, между людьми и насекомыми. Но это не настоящий контраргумент. Панпсихизм в целом допускает большие различия как в квалиа, так и в поведении; он просто утверждает, что все структуры обладают *некоторыми* квалиа, даже если они совсем незначительны. Таким образом, не ясно, как и почему гипотеза панпсихистов противоречива. Колебания Фейгля особенно заметны далее в той же статье. С одной стороны, «теория идентичности рассматривает чувства ... и другие [неопытные] качества ... как основную реальность» (474). И все же он старается избегать «необоснованного панпсихического обобщения». Однако «у панпсихистов возникает соблазн принять некоторые незнакомые-по-ощущениям качества, вполне схожие с теми, которые действительно испытывались» (475).

Позиция Фейгля интерпретировалась по-разному. Даже в 1958 г. для многих было очевидно, что Фейгль неявно выступает за панпсихизм. Вскоре после этого он отреагировал: «Благонамеренные критики пытались сказать мне, что [моя позиция] по существу является метафизикой панпсихизма... Это вообще не панпсихизм - нужно либо удалить из формулировки “пан”, либо

“психизм”» (1960: 31). Добавив, что, по его мнению, «безжизненной материи не приписывается ничего, подобного психике» (32), он пришел к выводу, что термин «пан-качество-изм» «гораздо ближе к правильному описанию, чем “панпсихизм”» (там же).

И все же Фейгль так и не смог поколебать панпсихический подтекст своей точки зрения. Поппер (1977: 200) фактически сделал его панпсихистом. Спригг охарактеризовал его позицию как «панпсихизм во всех отношениях» (1984: 7). Чалмерс (1996: 166) классифицировал его с Расселом как симпатизирующих панпсихизму. В частном порядке Фейгль, похоже, принял эту тесную связь. Максвелл (в Globus et al. 1976: 320) вспоминал, как он сказал: «Если вы дадите мне пару мартини, хороший ужин и пару напитков после ужина, я бы признал, что я очень склонен к (довольно разбавленному, безобидному) панпсихизму». Если это правда, это свидетельствует о глубоко укоренившихся противоречиях во взглядах Фейгля по этому вопросу - явление, особенно распространенное в последние несколько десятилетий.

Еще одно косвенное упоминание о панпсихизме появилось в 1967 г. в книге Артура Кестлера *Дух в машине (The Ghost in the Machine)*. Теория Кестлера в этой книге сосредоточена на трехаспектном иерархическом структурировании реальности. По его мнению, каждая четко определенная структура или вещь обладает тремя важнейшими характеристиками: каждая (а) состоит из частей на более низких уровнях существования, (б) целостна сама по себе и (в) является частью больших целых целостностей. В этой системе (которая близко отражает, но не признает взгляды Кардано) каждая задуманная вещь называется «холоном». Атомы - это холоны, как и клетки, животные, социальные группы, Земля и т.д.

Кестлеру было ясно, что такое упорядочение охватывает живые и неживые системы и предполагает некое общее динамическое взаимодействие с миром. Интерактивный образ человека относится к нашему разуму, и, таким образом, подразумевается, что все холоны связаны с миром в некотором роде разумным образом:

Когда мы движемся вниз по иерархии ... мы нигде не достигаем дна, нигде не находим тех конечных составляющих, которые старый

механистический подход к жизни заставлял нас ожидать. Иерархия открыта как в нисходящем направлении, так и в восходящем. (1967: 61–62)

Каждый холон борется за сохранение своего собственного уровня существования («тенденция к самоутверждению»), но также стремится участвовать в структурах более высокого порядка («склонность к участию или самоинтеграция»). Это должно быть ясно, поскольку это относится к живым организмам, но Кестлер был вынужден своей собственной теорией признать холоны на всех уровнях бытия. Он сразу увидел это, но все же отпрянул от таких последствий панпсихизма:

Конечно, было бы крайне антропоморфным говорить о «самоутверждающихся» и «интегративных» тенденциях в неживой природе или о «гибких стратегиях». Тем не менее верно, что во всех стабильных динамических системах стабильность поддерживается равновесием противоположных сил, одна из которых может быть центробежной или разделительной... представляющей целостные свойства части, а другая - центростремительной или притягивающей или связующей силой которая удерживает деталь на своем месте в большем целом... (62–63)

В приложении Кестлер писал, что каждый уровень бытия достигает все большего и большего сознания: «Каждый восходящий сдвиг отражается более ярким и точным осознанием текущей деятельности; и ... сопровождается субъективным переживанием свободы принятия решений» (347). Несмотря на свое отрицание панпсихизма, он четко приписывал подобные ментальные качества всем уровням существования. Как и Фейгль, он, кажется, был подавлен своими собственными выводами.

Кестлер, кажется, так и не разрешил этот конфликт. Одиннадцать лет спустя он открыто обратился к теме панпсихизма. В своей книге *Янус* он заметил (ошибочно), что «панпсихизм и картезианский дуализм обозначают противоположные стороны философского спектра» (1978: 229). Его «холархическая» система, утверждал он, «заменяет непрерывно восходящую кривую панпсихизма от капусты к человеку целым рядом дискретных

ступеней - лестницей вместо склона» (230). Однако каждый шаг представляет собой определенный уровень или степень ментальности:

В нисходящем направлении мы сталкиваемся с множеством уровней сознания или чувств, которые простираются гораздо ниже человеческого уровня... Иерархия представляется открытой как в восходящем, так и в нисходящем направлении. (там же)

Таким образом, Кестлер принял открытые нисходящие (и восходящие) уровни чувствительности, но отрицал, что его система была разновидностью панпсихизма. Эти две точки зрения трудно согласовать.

Теория Кестлера была недавно поддержана трансперсональным философом Кеном Уилбером. Уилбер берет основную систему Кардано / Кестлера и объединяет ее с элементами Тейяра, Плотина, Спинозы, философии процессизма и различных восточных философов, создавая онтологию, которая является явно панпсихистской - в том смысле, что у всех людей есть «внутреннее» («глубина» или «Пустота», как он предпочитает говорить). Система Уилбера, подробно изложенная в его книге *Секс, экология, духовность (Sex, Ecology, Spirituality)* 1995 г., отражена в ряде других его работ (особенно в *Оке духа (The Eye of Spirit)* и *Интегральной психологии (Integral Psychology)*). Он представляет реальность как структуру из четырех частей, основанную на различиях индивидуального / социального и внутреннего / внешнего; каждый холон одновременно является индивидом и частью социальной системы и имеет как внешний (физический) аспект, так и внутренний («ментальный», в широком смысле) аспект.

Как бы ни была ясна его система, Уилбер обеспокоен термином «панпсихизм». Во-первых, он обеспокоен тем, что большинство панпсихистов приписывают сознание или какой-либо связанный с ним вариант человеческого опыта всем вещам. Его «глубина» «буквально не поддается определению» (1995: 538) и, следовательно, не может быть описана в терминах, относящихся к нашей человеческой феноменологии. Такие качества, как ощущение, чувство или даже психика, возникают в определенных точках иерархии бытия и представляют собой лишь разные формы более общей «глубины»: «Я пан-дептист (pan-depthist), а не пан-

психист, поскольку сама психика возникает только на определенном уровне глубины» (там же: 539). Он повторяет это в *Интегральной психологии* (*Integral Psychology*, 2000: 276–277). Во-вторых, как и у философов-процессистов, «пан-» Уилбера не настолько обширно, чтобы охватывать буквально все физические вещи. Агрегаты, объясняет он, не имеют глубины:

Я полностью согласен с Лейбницем, Уайтхедом, Хартсхорном и Гриффином в том, что только сущности, известные как сложные индивиды (т.е. холоны), обладают характерным внутренним пространством. Холоны отличаются от простых скоплений или совокупностей тем, что первые обладают реальной целостностью... Скопления [состоят из] холонов, которые случайно оказываются вместе (например, куча песка). У холонов есть организация и внутреннее пространство, а у скоплений нет. (2000: 279–280)

Далее Уилбер отмечает, что «общепринятая точка зрения панпсихистов... состоит в том, что, например, у камней есть чувства или даже души, что несостоятельно» (там же). Таким образом, помимо неправильного понимания «общего взгляда» на панпсихизм, Уилбер, как и Хартсхорн и Гриффин (и Лейбниц), берет на себя бремя объяснение того, как и когда появляется внутреннее пространство, скажем, у молекулы соли, когда оно еще не существует у пары Na и Cl непосредственно перед соединением, или, если на то пошло, как новое внутреннее пространство мозга создается из объединения независимых внутренних пространств нейронов. Доминирующая монада Лейбница (или доминирующее событие Уайтхеда) никогда не была удовлетворительным решением, и, к сожалению, Уилбер не предлагает лучшего объяснения.

Психиатр и философ Гордон Глобус разработал панпсихистскую трактовку теории идентичности в начале 1970-х годов. Исходя из концепции Фейгля, Глобус определил (как уже отмечалось), что не существует онтологического различия между нервной активностью и общими физическими событиями. «Современная биологическая точка зрения, - писал он, - предполагает, что физическая не-нервная активность и та физическая нервная активность, которая идентична сознанию *per se*, имеют сходство как события». (1972: 299) Таким образом, он был вынужден спросить: «Может ли

сознание само по себе ... быть в некотором роде эквивалентным конечным физическим событиям, составляющим реальность»? Его первоначальным выводом было то, что они если и не идентичны, то по крайней мере, «конгруэнтны».

В 1973 г. Глобус писал, что разум - это процесс воплощения физической активности. Мозг выполняет эту функцию очень хорошо, и на самом деле «его способность воплощать таким образом события идентична его способности разума» (1134). Но мозг - это только особый, высоко развитый, пример физической структуры. Другие системы также воплощают события; «Менее развитые органы, организмы и машины имеют только “проторазум” в той степени, в которой они способны воплощать события» (там же).

Эта теория перешла в явный панпсихизм в статье Глобуса 1976 г. «Разум, структура и противоречие». Стремясь избежать наивного, анимистического панпсихизма, Глобус сформулировал «тезис психоневрологической структурной идентичности», который связывает разум со всеми физическими структурами. Приспосабливая и модифицируя картезианскую позицию в двухаспектную теорию, он утверждал, что разум «неограничен», мозг «ограничен», но каждый из них относится к одной и той же структуре лежащей в основе реальности. Структура разума и структура мозга «одинаковы, хотя структура “вещества” не ограничена в первом случае и ограничена во втором» (282).

В качестве примера Глобус упомянул зрение, при котором свет отражается от какого-либо объекта и достигает глаза:

... электромагнитные волны, падающие на сетчатку ... сохраняют структуру «объекта», от которого он был отражен ... Кроме того, структура «вещества» варьируется: от того, чем является «вещество» объекта, до «субстанции» света и, наконец, «материал» нейронов - но структура per se сохраняется (более или менее). (287)

Структура, таким образом, воплощается во множестве различных форм. В людях мы обнаруживаем разум как один из аспектов этого множества. В более общем смысле это «внутренняя перспектива», которая меняется только

в зависимости от конкретного воплощения. Другим примером Глобуса было следующее:

... мозг и камень - это системы, сильно отличающиеся по «богатству» структуры, и соответствующие «разумы» сильно различаются ... Хотя я понимаю, что большинство сочтет смешным приписывать осознанность камню, для своих целей я хочу подчеркнуть осознанность, присущую камню. (290)

Глобус использовал старый аргумент непрерывности: «В сущности, проблема в том, что не существует такого места, где можно было бы произвольно провести черту (или даже ряд черт) в иерархии систем, усложняющихся по возрастанию, выше которой мы могли бы сказать, что разум возникает, а ниже которой - не возникает» (там же). Все представление о разуме, возникающем только в структурах высокой сложности, - это «человеческий шовинизм в его худшем виде». Признавая, что такое панпсихическое мировоззрение «практически невозможно понять» в рамках научного мышления, Глобус завершил свою «защиту панпсихизма» обращением к интуитивному и даже мистическому прозрению, необходимому для полного понимания. Очевидно, что панпсихизм находится принципиально вне рамок современного механистического материализма, и поэтому необходим какой-то радикальный прорыв, чтобы глубоко понять и адекватно оценить такую точку зрения.

9.3. Разум в природе: панпсихизм и экологическая философия

Любая метафизическая система, которая рассматривает все природные объекты как наделенные подобными разуму качествами, будет иметь четкие последствия в отношениях человека к природе и окружающей среде. Растущее осознание экологических проблем, возникшее в 1960-х, 1970-х и 1980-х годах, совпало с появлением экологической философии и области этики окружающей среды. Мыслители в этих областях разработали множество философских систем, которые пытались создать более глубокую и более тесную связь между человечеством и природой; они включали в себя

мировоззрение коренных народов, теорию Геи, спиритизм, экотеологию и различные формы пантеизма.

Особый интерес представляют те философские системы, которые основывались на анимистических или панпсихистских онтологиях. Такие панпсихистские эко-философии имеют свои исторические корни у разных мыслителей, некоторые из которых обсуждались выше. Одним из первых был Франциск Ассизский, который видел Дух Божий во всех естественных вещах и, таким образом, относился ко всему с величайшим почтением. В XVI веке пантеистическая и панпсихистская метафизика Бруно подразумевала более глубокую интеграцию человечества в естественный порядок вещей. Его система выдвинула «призыв к исцелению разрыва между природой и божественностью, установленного христианством» (Ingegno 1998: XXI). Другой недавний комментатор размышлял о «стремлениях Бруно вновь присоединить “я” к его более широкому естественному контексту – возможно, то, чего пытается достичь эко-философия» (Calcagno 1998: 208). Лейбниц проявлял сострадание даже к самым маленьким существам. Кант в отрывке под названием «Обязанности животным и духам» (*Duties to Animals and Spirits*, 1784–85) упоминает, что «Лейбниц положил наблюдавшуюся на дереве личинку обратно на дерево с его листом, чтобы не быть виновным в причинении ей вреда. Виталистический материализм Ламетри поддерживал его чувствительность и страсть к природе; человек, который видит все одушевленным, «будет дорожить жизнью...; он будет полон уважения, благодарности, привязанности и нежности к природе...; и, наконец, будет счастлив в познании природы и станет свидетелем столь очаровательного зрелища вселенной» (1747/1994: 75). Шопенгауэр был пессимистичен в отношении человечества, но проявлял восхищение и заботу о природе; он выступал против жестокого обращения с домашними животными и оплакивал ущерб, причиненный прогрессом индустриального общества. Панпсихическое мировоззрение Гёте было глубоко смешано с его романтической чувствительностью к миру природы. И Фехнер, конечно же, основывал свою экстатическую любовь к природе панпсихическим видением вселенной и заслуживает того, чтобы считаться отцом-основателем современного экологического движения; несомненно, он предвосхитил многое из теории Геи, более чем за столетие до Лавлока.

В середине XIX века глубокое понимание природы Генри Дэвидом Торо привело его к своего рода пантеизму, в котором Земля и вся природа были живыми и одушевлёнными, как единый живой организм (см. «Зимняя прогулка» («A Winter Walk») или «Чередование лесных деревьев» («Succession of Forest Trees») в *Уолден, или Жизнь в лесу* (*Walden; or, Life in the Woods*)). Возможно, его наиболее откровенные мысли на эту тему можно найти в дневниковой записи от 31 декабря 1851 г.:

... существует движение как на земле, так и на поверхности, оно живет и растет. Оно согревается и находится под влиянием солнца, так же как моя кровь под влиянием моих мыслей ... Земля, на которую я ступаю [зимой], не является мертвой инертной массой. Это тело, обладающее духом, органическое и податливое воздействию его духа и любой частицы этого духа, находящейся во мне ... Даже твердый земной шар пронизан законом жизни. Это самое живое из всех существ.

Симпатии Торо указывали на одушевленную вселенную. И если Земля воспринимается как одушевленная сама по себе, какая последовательная онтология могла бы воздерживаться от принятия полного панпсихизма?

Более откровенное панпсихистское мировоззрение пришло от молодого современника Торо, Джона Мьюра. Мьюр разработал глубоко неантропоцентрическую философию, в которой все живые существа обладают правом на самореализацию и счастье: «Целью природы в создании животных и растений, возможно, было бы прежде всего счастье каждого из них, а не созданием всех для счастья одного [т.е. человека]» (цитируется в Teale 1976: 317). Более того, Мьюр рассматривал возможность того, что все объекты природы были в некотором роде чувствительными и сознательными:

Растениям приписывают лишь смутные и неопределенные ощущения, а минералам — абсолютно ничего. Но почему даже минеральное устройство материи не может быть наделено ощущениями, с которыми мы в своем слепом исключительном совершенстве не можем общаться? (там же)

Такие размышления привели Мьюра к францисканскому взгляду на природу: «... каждая скала и гора, ручей и озеро, и каждое растение вскоре начинают восприниматься братьями» (321).

В XX веке Альдо Леопольд, «отец экологической этики», также выражал сильные симпатии к панпсихизму. Леопольд находился под сильным влиянием русского философа-панпсихиста Петра Успенского. Он цитировал Успенского в раннем эссе «Некоторые основы сохранения природы на юго-западе» (ок. 1920/1979). Рассматривая «сохранение как моральную проблему», Леопольд нашел убедительным взгляд на Землю, как на живой организм. В естественных процессах Земли мы находим «все видимые признаки живого существа» (139). Кроме того, с этой точки зрения следует «тот невидимый атрибут - душа или сознание, который не только Успенский, но и многие философы всех эпох приписывают всем живым существам и их совокупностям, включая “мертвую” землю» (там же) Леопольду ясно, что такие взгляды могут служить основой экологической этики: «Философия предлагает одну из причин, почему мы не можем морально безнаказанно разрушать землю; а именно, что “мертвая” земля - это организм, обладающий определенным видом и степенью жизни, которую мы интуитивно уважаем как таковую». (140) Эта декларация представляет собой первый призыв к пан-духовности в качестве потенциального средства для устранения экологического ущерба, вызванного современным индустриальным обществом.

Торо, Мьюр и Леопольд не были академическими философами, и поэтому их можно извинить за то, что они полагались больше на интуитивное понимание, чем на научную философию при выражении панпсихических симпатий. Но нет никаких сомнений в том, что такие убеждения лежат в основе их отношения к природе.

Более глубокий союз философии, защиты окружающей среды и панпсихизма произошел в работе Альберта Швейцера. В *Философии цивилизации* (The Philosophy of Civilization, 1949) Швейцер изложил свои взгляды на историю, культуру, природу и проблему религиозного пессимизма. Он был под сильным влиянием Шопенгауэра в двух отношениях. Во-первых, он принял шопенгауэровскую онтологию всех вещей как проявления чистой воли, в частности, «воли к жизни». Во-вторых, он перевернул пресловутый

пессимизм Шопенгауэра, увидев в воле-к-жизни глубоко оптимистичное и альтруистическое мировоззрение.

Подобно Торо и Успенскому, следуя древнегреческому представлению о жизни, Швейцер рассматривал все вещи в природе как живые в широком смысле этого слова, как проявления динамического и духовного космоса (прим.пер.: [ссылка](#) на перевод):

Существо и природа воли-к-жизни обнаруживаются в том, что она стремится выразить себя жизнью. Она несет в себе импульс к реализации самой себя до наивысшей возможной степени совершенства. В нежном цветке, в многочисленных и удивительных формах медуз, в травинке, в кристалле — всюду она стремится достичь того совершенства, которое заложено в ее природе. Сила воображения, определяемая идеалами, действует в каждом из этих предметов. Импульс к совершенству заключен в каждом из нас: существа, наделенные свободой и способные к целенаправленному и обдуманному действию, мы, таким образом, с естественностью стремимся поднять себя и каждую частицу жизни, затронутую нашим влиянием, на высшую материальную и духовную ступень ценности. (1949: 282)

Из такого мировоззрения вытекает этический императив *благоговения перед жизнью*: «Благоговение перед жизнью означает быть в руках бесконечной, необъяснимой, устремленной вперед воли, в которой основано все бытие». (283) Универсальная воля к жизни, которая проявляется в людях как благоговение перед жизнью, осознается в остальной природе как некая стихийная, жизнеутверждающая сила: «Природа знает только слепое утверждение жизни. Воля к жизни, которая одушевляет природные силы и живые существа, стремится беспрепятственно проявлять себя». (290) Страстное сочетание квазимистического благоговения перед природой Швейцера с рациональным философским анализом поставило его на передний край экологической философии, и его использование панпсихической метафизики для поддержки этики природы предвосхитило поздние труды Уайта, Нэша, Хартсхорна, Спригга, Пламвуда, Мэтьюса и других.

Пробуждение связи между панпсихизмом и отношением к природе произошло в 1967 г. с публикацией статьи Линна Уайта-младшего: *Исторические корни нашего экологического кризиса (The Historical Roots of Our Ecologic Crisis)*. При оценке культурной и религиозной основы западного отношения к природе, Уайт сосредоточился на неотъемлемых аспектах христианства. Во-первых, он фактически изгнал дух из мира природы, за исключением, конечно, человеческой души, являющейся лишь временным состоянием. Во-вторых, он поставил человечество во главе телесной иерархии. Таким образом, люди были поставлены в положение радикально отличных и радикально превосходящих все земные вещи. С природой, лишенной духа, человечество было свободно (даже поощрялось) в манипулировании природой и ее эксплуатации: «Уничтожив языческий анимизм, христианство дало возможность эксплуатировать природу, игнорируя чувства природных объектов... Духи в природных объектах, которые раньше защищали природу от человека, испарились» (1967: 1205). Именно в этом смысле Уайт назвал христианство «самой антропоцентрической религией, которую когда-либо видел мир» (там же).

И все же Уайт видел спасение даже в христианской традиции, в радикальных взглядах святого Франциска (что неудивительно). «Уникальный вид панпсихизма» Франциска (1207) может служить духовной основой для естественного благоговения: «глубоко религиозные, но еретические чувства францисканцев-обсервантов к духовной автономии всех частей природы могут указать направление» (там же). Это следует из предположения Леопольда о том, что нечто вроде панпсихистского мировоззрения может исцелить ущерб, нанесенный природному миру.

Статья Уайта оказала непосредственное и значительное влияние в экологических и теологических кругах, и она остается обязательной к ознакомлению на курсах по этике окружающей среды в колледжах. В 1973 г. он предложил несколько дальнейших размышлений над оригинальным произведением 1967 г. Он отметил, что конечными факторами социального поведения являются основные ценностные структуры данного общества, особенно отраженные в религии этой культуры. Религия - в явном,

классическом смысле слова или в более тонком, светском смысле - воплощает основные ценности общества. Уайт повторил свое мнение о том, что техно-христианские ценности привели к разрушению окружающей среды, вследствие отказа в духовности объектам природы. Он подтвердил свое мнение о том, что для разрешения ситуации жизненно важна респиритуализация природы: «Религиозная проблема [сейчас] состоит в том, чтобы найти жизнеспособный эквивалент анимизма». (1973: 62) Уайт отметил, что последние достижения науки, особенно в исследовании вирусов, «разбили искусственную концептуальную границу между органическим и неорганическим веществом» (там же). Как и прежде, он заметил, что такое понимание ведет к большому почтению природы. Предвидя последующие обсуждения, он спросил: «Есть ли у людей этические обязательства по отношению к камням?» (63). Но он признал, что даже при постановке такого вопроса возникают трудности: «... сегодня почти для всех американцев... этот вопрос абсолютно не имеет смысла. Если придет время, когда для какой-либо значительной группы из нас такой вопрос перестанет быть смешным, мы можем оказаться на грани изменения ценностных структур, которые позволяют принять меры для преодоления растущего экологического кризиса. Остается надеяться, что времени еще достаточно» (там же).

В начале 1970 г., вскоре после публикации оригинальной статьи Уайта, Грегори Бейтсон выступил с лекцией под названием «Форма, Вещество и Различие» («Form, Substance, and Difference»), в которой он явным образом поместил разум во все естественные системы обратной связи («кибернетические») и, кроме того, определил разум как фундаментальную единицу эволюционной биологии: «Эта идентичность между единицей разума и единицей эволюционного выживания имеет очень большое значение, не только теоретическое, но и этическое». (1970/1972: 460) Бейтсон продолжал: «Это означает, что я локализуя нечто, что называю “разумом”, имманентным в более крупной биологической системе - экосистеме». Этические последствия такого панпсихизма для Бейтсона очевидны. Если, по его словам, вы принимаете общепринятый объективистский материалистический взгляд на разум, то «вы будете логически и естественно видеть себя отдельно и против окружающих вас вещей. И поскольку вы присваиваете себе весь разум, вы будете видеть мир вокруг себя не имеющим разума и, следовательно, в

принципе не имеющим моральных и этических прав. Окружающая среда будет казаться вам пригодной для эксплуатации». (462) Продолжайте рассуждения с такой объективистской точки зрения слишком долго, и «ваша вероятность выживания будет, как у снежного кома в аду» (там же). Позже в лекции Бейтсон вновь повторил эту тему:

... когда вы отделяете разум от структуры, в которой он имманентен, такой как человеческие отношения, человеческое общество или экосистема, вы делаете фундаментальную ошибку, которая в конечном итоге наверняка навредит вам... Предположим, вы решаете избавиться от побочных продуктов человеческой жизни, а озеро Эри будет хорошим местом для их размещения. Вы забываете, что эко-ментальная система, называемая озером Эри, является частью вашей более широкой эко-ментальной системы, и что, если озеро Эри сходит с ума, его безумие включается в более широкую систему ваших мыслей и опыта. (484, 485)

Таким образом, начало лечения этого безумия - это признание и глубокая оценка разума, имманентного в мире природы.

В 1975 г. Родерик Нэш принял предложение Уайта о том, что мы, как общество, должны найти способ предусмотреть предоставление прав неодушевленной природе, даже камням. Нэш вспомнил об иерархии расширяющихся прав Леопольда, которая привела к признанию прав самой «земли». Признавая, что «переход от жизни к неживой среде является самой трудной частью этической эволюции», Нэш, тем не менее, был уверен: «...можно представить себе права у камней» (1975/1980: 160). Отметив, что «есть несколько интеллектуальных и эмоциональных путей», по которым можно достичь этой точки, он обсудил только два пути. Первым был восточный взгляд на «божественный дух, который пронизывает все живое и неживое». Вторым, неявно предпочтительным, был взгляд, что «камни, с определенной точки зрения, живы, следовательно, заслуживают полной этической меры этического уважения, оказываемого ко всей жизни» (там же). Нэш предположил, что нынешняя концепция «жизни» была слишком ограниченной - «возможно, существуют диапазоны жизни, которые также выходят за пределы нашего нынешнего уровня интеллекта».

Затем Нэш коснулся практического вопроса о том, как мы должны поступать с неодушевленными вещами, которым предоставлены права, особенно с учетом того, что мы не в состоянии оценить их желания или потребности:

Чего, в конце концов, хотят камни? Нарушаются ли их права, когда их добывают для строительства, дробят на тротуары или превращают в статуи? ... В настоящее время единственным выходом может быть предположение, что камни, как и все остальное, хотят остаться такими, как они есть. Живые существа хотят жить; камни хотят быть камнями. (160-161)

Таким образом, Нэш выступал за своего рода самореализацию всех вещей в природе, позволяя им играть свою естественную роль в экосистеме. Но для такого подхода, по-видимому, требуется панпсихистская позиция; это то, что он назвал «необходимой основой» (там же) экологической этики.

В 1977 г. Нэш вернулся к этой теме в статье под названием «Есть ли у скал права?» («Do Rocks Have Rights?»). Кратко рассматривая историю расширенной морали, включая идеи Леопольда, Нэш утверждал, что камни могут попадать в сферу моральных отношений даже без того, чтобы существовать как моральные существа: «Скалы не могут быть моральными существами, но моральные существа могут приписывать им права, заявлять права на них и представлять их в поисках таких прав». (1977: 8) Затем он обсудил некоторые способы, при помощи которых мы можем понять идею прав камней. Один из способов состоит в том, чтобы предположить, что камни имеют свои собственные интересы. Есть несколько способов представить такие интересы, начиная от восточной мистической философии и мировоззрения коренного или местного населения, заканчивая простым прагматическим подходом, в котором такие интересы воспринимаются как «удобная выдумка». О последнем пункте Нэш задался вопросом (10): «Прагматично говоря, если это работает для получения хороших результатов, почему бы не верить в это?». Это интересный подход, поскольку он косвенно предлагает новый потенциальный аргумент в пользу панпсихизма: если вера в права, интересы и даже психику камней ведет к лучшему миру, тогда в наших

интересах принять такую веру. (Это связано с аргументом «Великой добродетели», который обсуждается в главе 10 ниже.)

Начиная с 1979 г. журнал *Этика окружающей среды* (*Environmental Ethics*) опубликовал ряд статей, посвященных таким понятиям, как внутренняя ценность, права не у людей и моральная ценность природных объектов. Некоторые из них основаны на панпсихистских теориях. Первой была статья Хартсхорна под названием *Права нечеловеческого мира* (*The Rights of the Subhuman World*, 1979). Он кратко повторил свое мнение о том, что «каждый отдельный активный агент [т.е. каждый истинный индивид] ... подобен животному, обладающему некоторой инициативой или свободой в своей деятельности», и, следовательно, каждый такой агент обладает «внутренними аспектами чувств, памяти и ожиданий» (53). Кроме того, «там, где есть чувства, есть ценность не только в инструментальном смысле» (54). Таким образом, все люди обладают внутренней ценностью и поэтому заслуживают морального рассмотрения. И все же существует давняя проблема представления Уайтхеда, согласно которой некоторые широкие классы природных объектов, таких как камни, растения, горы и экосистемы, не рассматриваются как истинные индивиды и, следовательно, предположительно имеют меньшее положение, чем другие в полной мере интегрированные существа (например, атомы, клетки и животные). Последствия этой дихотомии для экологической этики все еще остаются открытыми.

В 1982 г. философ-эколог Бэйрд Калликотт опубликовал статью, в которой сравнивал отношение европейцев и коренных американцев к природе. Анимистическое мировоззрение коренных американцев хорошо известно, и им традиционно (хотя и не без критики) приписывают глубоко укоренившееся уважение к миру природы; очевидно, эти два понятия тесно переплетаются. Большинство комментаторов описывают эту связь беспристрастным образом от третьего лица. Но не Калликотт. После развития определенных индийских взглядов на мир («земля, камни, вода и ветер ... “очень даже живы” ... природные сущности ... имеют долю того же сознания, которым наслаждаемся мы, люди») - 1982: 300–301), он немедленно заявляет о своем личном одобрении этой точки зрения:

Индийские взгляды ... основаны на том соображении, что поскольку люди обладают физическим телом и связанным с ним сознанием..., все другие телесные предметы, животные, растения и, да, даже камни, также подобны в этом отношении. Это кажется мне весьма разумным предположением ... Разнообразие органических форм ... непрерывно во всей природе. Практически все вещи без малейшего участия веры можно считать, как и нас, «живыми», то есть сознательными, осознающими или обладающими духом. (301-302)

Он добавляет замечание, сходное с замечанием Леопольда и Хартсхорна, что такая точка зрения благоприятствует экологической этике:

Кроме того, и что наиболее важно для моих последующих замечаний, всепроникающий дух в природе, дух во всем, что является осколком Великого Духа, облегчает восприятие человеческого и природного царств как единых и родственных. (там же)

Таким образом, Калликотт отстаивает очень сильную форму панпсихизма, приближающуюся к традиционному анимизму, в которой «все черты окружающей среды ... обладают сознанием, разумом и волей, не менее интенсивной и полной, чем у человека» (305). Если не считать нескольких комментариев Ройса (1898/1915: 230), такая точка зрения практически уникальна в западной философии.

В 1983 г. в *Этике окружающей среды (Environmental Ethics)* была опубликована статья Макдэниела под названием «Физическая материя как творческая и разумная» (McDaniel, Physical Matter as Creative and Sentient). Как и Хартсхорн, опираясь на философию процессизма Уайтхеда и на идеи квантовой физики, Макдэниел выдвинул «теологию экологии», основанную на представлении об обычной материи, как «жизнеподобной, хотя и бессознательной и примитивной» (1983: 292). Большая часть статьи была повторением стандартных идей теории процессизма и квантовой физики, но ближе к концу Макдэниел начал выводить ряд этических следствий: «[Тот факт, что] камень образует бессознательную реальность-для-себя, означает, что камень имеет *внутреннюю ценность*, поскольку внутренняя ценность - это не что иное, как реальность, которую данная сущность образует для себя,

независимо от реальности для наблюдателя». (315) Этические последствия, вытекающие из такого взгляда, отражаются в ценностях «почтения» и «эмпатии» - почтения, потому что все вещи имеют внутреннюю ценность и, следовательно, достойны морального рассмотрения, и эмпатии, потому что все вещи, как и мы, обладают разумом.

Продолжая начатую Хартсхорном линию аргументации, философы Армстронг-Бак (Armstrong-Buck, 1986) и О'Брайен (O'Brien, 1988) стремились обосновать концепцию внутренней ценности в панпсихистской онтологии. Армстронг-Бак развила идеи Макдэниела, продолжая изучать концепции Уайтхеда в контексте окружающей среды. (Хотя она часто цитировала его представления об истинных индивидах как о «переживающих опыт», творческих, самоутверждающихся и самоактуализирующихся, она охарактеризовала утверждение о том, что Уайтхед был панпсихистом как «неточное».) Неуверенность Армстронг-Бак следовала из предполагаемого определения панпсихизма как сознательности всех вещей. «Внутренняя ценность заключается только в ценности переживания опыта». Поскольку все вещи (то есть истинные индивиды) считаются переживающими опыт, то все они обладают внутренней ценностью. О'Брайен, взяв другого великого метафизика-панпсихиста XX века Тейяра, пришел к аналогичным выводам. О'Брайен, погрузившись прямо в панпсихистское мировоззрение Тейяра, изложил тезис о том, что «сознание существует в иерархической степени на всех уровнях» (1988: 332). Это представляется главной причиной, почему все природные объекты «хороши сами по себе» и, следовательно, достойны морального рассмотрения. Как и в случае с Уайтхедом, это скорее интерпретация, а не прямое прочтение оригинальных работ.

В лекции 1986 г. (опубликованной в 1991 г. под названием «Существуют ли внутренние ценности в природе?») Тим Спригг (Tim Sprigge) повторил мнение, что панпсихизм является основой (фактически «единственной основой») для внутренней ценности в природе. Спригг утверждал, что «не может быть внутренней ценности там, где нет вообще ничего похожего на удовольствие и боль, радость и страдание» (1991a: 41). Природа, по его словам, тесно связана с разумом. Это может быть реализовано только с помощью идеализма Беркли (который он отверг, как слишком неправдоподобный) или

(что более разумно) с помощью панпсихистского взгляда на природу Уайтхеда, при котором «внутренняя “ноуменальная” сущность всех физических процессов состоит в потоках взаимодействующих чувств» (там же). Основанная на панпсихизме внутренняя ценность в сочетании с эстетической ценностью, ориентированной на человека, составляет двухаспектную систему экологической этики Спригга.

В том же 1986 г. с работой по аналитической философии Мартина и Пфайфера «Интенциональность и не-психологическое» произошло нечто ироничное. Эта статья должна была доказать релевантность биоцентрического «преднамеренного панпсихизма» Плавуда 1990-х годов (см. ниже). Интенциональность, означающая чувство описательности или направленности (*aboutness* or *directedness*), рассматривалась многими философами, начиная с работ Brentano в конце XIX века, как составляющая существенный признак ментальности. Мартин и Пфайфер выдвинули довольно шокирующую идею: практически все существующие теории интенциональности не способны в целом отличить человека от природных объектов, и, таким образом, интенциональность - и, следовательно, разум - кажутся вездесущими:

Мы покажем, что наиболее типичные характеристики интенциональности, включая ... предложенную Ликаном характеристику и расширенные трактовки этой концепции Джоном Р. Серлом, не позволяют отличить интенциональные психические состояния от не-интенциональных диспозиционных физических состояний. Принятие любой из этих характеристик будет быстрым путем к панпсихизму! (1986: 531).

Мартин и Пфайфер рассматривали панпсихизм в качестве *reductio ad absurdum* и, таким образом, пришли к выводу, что стандартный взгляд на интенциональность был ошибочным. Их анализ существующих теорий, хотя и в значительной степени технический, был сосредоточен на том факте, что «признание» и «осознание удовлетворения» необходимы в качестве основных аспектов интенциональности. Они утверждали, что если вещь удовлетворяет определенным «условиям удовлетворения», возникающим в результате воздействия окружающей среды, «то ясно, что этот аспект осознания условий

удовлетворения является чем-то, на что в равной степени способны бездумные физические объекты» (там же: 544). Ссылаясь на пресловутый пример термостата, они добавили, что такие устройства имеют «причинную обусловленность», чтобы действовать определенным образом после того, как будут выполнены различные условия. Растения также демонстрируют аналогичную «способность к удовлетворению». Следовательно, растениям и термостатам следует уступить интенциональность и разум.

Признавая страшный вывод о том, что «кто-то может истолковать это как аргумент в пользу панпсихизма» (и с сарказмом отмечая, что «для некоторых это может быть желанным результатом»), они быстро приступили к исправлению интенциональности, переосмыслив базовую роль, которую она играет у действительно разумных существ. Степень их успеха спорна, и поэтому теория интенциональности заимствует что-то из более крупных панпсихических выводов.

Вэл Пламвуд (Val Plumwood) была одним из философов-экологов, взявших интенциональность за основу панпсихизма. В *Феминизме и власти природы* (*Feminism and the Mastery of Nature*, 1993) она посвятила целую главу критике традиционного дуализма разум / природа в механистической, картезианской философии. Обнаружив противоречие с концепцией сильного панпсихизма («сознание присутствует везде в полной мере» (1993: 133)), Пламвуд выбрала форму слабого панпсихизма (то, что она позже назвала «интенциональным панпсихизмом»), в котором «подобные мыслям качества» встречаются по всей природе. Она приняла широкую концепцию интенциональности, рассматривая ее как общий термин, включающий такие подобные мыслям качества, как «чувствительность, выбор, сознание и целенаправленность» (134). Таким образом, концепция одинаково хорошо применима к объектам, от людей до других живых существ, и заканчивая природными процессами и системами. Используя аргумент непрерывности, она заметила, что «интенциональность является общей для всех этих вещей и не выделяет человеческое, ментальное или даже одушевленное» (135).

Интенциональный панпсихизм Пламвуд сосредоточен на самореализации всех вещей в природе. Она ссылается на понятия роста,

функции, направленности, целенаправленности самоподдерживающегося вида и в целом «расцвета» как указания на телеологию природы:

Горы, например, представляют себя как продукты длительного разворачивающегося естественного процесса, имеющего определенную историю и направление ... Деревья выглядят как самонаправляющиеся существа с общим «благom» или интересом и способностью к индивидуальному выбору в ответ на свои условия жизни. Лесные экосистемы можно рассматривать как единое целое, взаимосвязь частей которых может быть понята только в терминах стабилизирующих и организующих принципов, которые опять же должны быть поняты телеологически. (135-136)

Такое мировоззрение имеет непосредственное отношение к сфере человеческой этики:

Дуализм человек/природа исказил наше представление о человеческом сходстве и человеческом различии с миром природы ... Когда этот разрыв отбрасывается, мы можем увидеть [поддержку мировоззрения], в которой природа признается родственной человеку ... Мы можем распознать в бесчисленных формах природы других существ - других землян - чьи потребности, цели и задачи, как и наши, должны быть признаны и уважаться. (137)

Тезисы Пламвуд подверглись критике со стороны Джона Эндрюса в 1998 г. Эндрюс прежде всего рассматривал вопросы, имеющие отношение к основному утверждению Пламвуд, ее критике моральной иерархии, относительно широкой интерпретации интенциональности, обсуждению интенциональности машин и использованию концепции агентов (Andrews 1998: 381–392). В конце концов он не выступил с существенной критикой ни концепции панпсихизма, ни его использования в качестве основы экологической этики. В сноске Эндрюс затронул самую суть вопроса - конфликт мировоззрений:

В тех случаях, когда стороны философского спора расходятся во мнениях относительно фундаментальных интуитивных критериев, к

которым следует обращаться с целью проверки адекватности утверждения или теории, становится трудно понять, как действовать дальше ... Я могу представить камень обладающим разумом ... или я могу найти себя в метанарративе, который видит всю природу наполненной разумоподобными качествами - но [соответствуют] ли они тому, как устроен мир, или это просто антропоцентрическая проекция? Какой другой способ ответить на этот вопрос у нас есть, кроме как обратиться к самым фундаментальным интуитивным пробным камням, которые поставлены на карту? (395)

Ответ, по-видимому, «никакого». Фактически, использование Эндрюсом фразы «как устроен мир» выдает его собственный объективистский взгляд. Предполагать, что реальность существует только одним способом, что в мире существует только одна абсолютная истина, - значит принять очень ограниченную и почти наивную форму реализма. Природа реальности менялась бесчисленное количество раз и будет меняться и дальше. Реальность так же разнообразна, как чувствительность и тонкость разума, воспринимающего ее.

Пламвуд умело ответила Эндрюсу в том же номере журнала (см. Пламвуд 1998). Но она, похоже, смягчила свою позицию в отношении панпсихизма. Она переформулировала свой «тезис о том, что элементы разума (или разумоподобные качества) широко распространены в природе» (1998: 400). Но она отвергла ту точку зрения, которую приписывал ей Эндрюс, а именно, что «каждое естественное существо имеет свои отличительные разумоподобные свойства», причем ее внимание уделялось терминам «каждый» и «свой». В сноске она добавила следующее:

Я не была бы счастлива сказать о таких предметах, как горы, что они «имеют разум» или «имеют ментальные состояния» ... хотя я готова сказать, что горы выражают или демонстрируют элементы разума или обладают разумоподобными качествами. (417)

Наиболее определенно она назвала "абсурдным" мнение о том, «каждая *отдельная* природная сущность имеет свой собственный особый тип разума» (400).

Опять же, не совсем понятно, почему такая точка зрения абсурдна. Пламвуд просто предполагает, что это так. Конечно, если бы кто-то определял разум как нечто полностью развитое, полностью осознанное, подобное человеческому сознанию, мало кто бы это принял. Но поскольку нет единого мнения относительно такого определения разума, то нет и априорной причины, по которой оно было бы абсурдным. Кроме того, Пламвуд предполагает, что, возможно, *не каждая* отдельная вещь имеет элементы разума, но если это так, то у каких вещей он есть, а у каких нет? И почему? Проведение таких различий представляет собой серьезную онтологическую проблему. Казалось бы, ее теория интенционального панпсихизма требует дальнейшей проработки, прежде чем ее можно будет полностью оценить как *теорию разума*. И все же ее точка зрения, даже слабо сформулированная, имеет ценность в качестве *этической теории*. По ее словам, позиция интенционального панпсихизма - это «открытость или признание интенциональности [или разумоподобности] мира» (403). Соответственно, мы должны быть «готовы признать интенциональность другого как необходимое условие для развития более богатых эмпирически, коммуникативных и этических рамок и отношений» (там же). Такая позиция может быть принята даже в отсутствие полностью сформулированной теории разума.

Экологическая культура Пламвуд (*Environmental Culture*, 2002) включает в себя две главы на эту тему, первая («Towards a Dialogical Interspecies Ethics») в значительной степени повторяет ее статью 1998 г. Другая глава («Towards a Materialist Spirituality of Place») не содержит конкретного упоминания о панпсихизме, но намекает на него разговорами о природе, «участвующей в осознанности» (2002: 223), о «слиянии разума и материи» (226) и о «мире как другом агенте или игроке» (227).

Новейшая разработка экологического панпсихизма - работа австралийского эко-философа Фрейи Мэтьюз (Freya Mathews). В своей статье *Реальное, единое и множество в экологической мысли* (*The Real, the One and the Many in Ecological Thought*, 1998) и в своей книге *О любви к материи* (*For*

Love of Matter, 2003) она развивает симпатическую метафизическую систему, в которой все вещи участвуют в разуме космоса. Она критикует традиционный материализм как неспособный объяснить реальность мира: «... деанимированная концепция делает несостоятельным реализм по отношению к миру» (2003: 29). Она принимает панпсихизм, а затем формулирует вытекающее из него метафизическое мировоззрение, подчеркивая «столкновение» и «эрос» как способы сочувствующего взаимодействия с природой. Ее работа отличается тем, что выходит за рамки простого анализа; Мэтьюз видит как экологический, так и аксиологический императив в рассмотрении мира с точки зрения панпсихизма.

9.4. Последние мысли, за и против

Помимо относительно единичных примеров, упомянутых в этой главе и в главе 7, панпсихизм редко включался философский дискурс в XX веке. Его сторонники писали аргументы в защиту, но немногие, казалось, были готовы или способны опровергнуть их. В первые годы столетия было опубликовано небольшое количество статей, но это имело ограниченный эффект. Общее мнение, по-видимому, сводилось к тому, что панпсихизм был такой точкой зрения меньшинства, что его можно было отклонить мимолетным комментарием или просто игнорировать. Следовательно, большая часть XX века прошла без значительных дискуссий или дебатов.

Относительное молчание критиков панпсихизма было нарушено в 1967 г. после первой публикации *Энциклопедии философии* (*Encyclopedia of Philosophy*). Главный редактор Пол Эдвардс решил сам написать предположительно объективную статью о панпсихизме. В одном из наиболее поразительных примеров предвзятого письма в современной философии Эдвардс высмеивает панпсихизм на каждом шагу. Он делает панпсихистов-философов глупцами, шарлатанами или мистиками, неспособными постичь самые основные элементы здравого смысла. Он называет панпсихизм «неразборчивой» и «бессмысленной доктриной». Он приводит нелепые аргументы, сосредоточенные на «внутренней» природе теннисного мяча. Насмехаясь над любыми предполагаемыми последствиями этого взгляда («Будет ли каменщик, обращенный в панпсихизм, более эффективно

укладывать кирпичи?» (1967b / 1972: 30)), он сравнивает сторонников панпсихизма с религиозными фанатиками. И Эдвардс безвозмездно допускает, что панпсихизм может быть полезен «в педагогическом смысле, [чтобы] помочь школьникам понять, о чем говорит химик» (там же).

Хартсхорн (1990: 393) назвал пьесу Эдвардса «поразительно предвзятой» и «только тривиально информативной». Гриффин (1998: 96) назвал ее «безответственной» и обвинил Эдвардса в фактическом игнорировании представлений Уайтхеда и Хартсхорна о процессизме. К несчастью для интеллектуальной целостности, эта статья служила официальным взглядом на панпсихизм в течение более 30 лет, вплоть до выхода в 1998 г. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Как бы ни была плоха статья Эдвардса, она служила (до недавнего времени) номинально полезной отправной точкой для изучения панпсихизма—хотя в ней упоминается менее половины соответствующих философов и мыслителей. И это действительно был один из первых детальных наборов аргументов против панпсихизма; см. обсуждение в следующей главе.

С тех пор периодически возникали антипанпсихистские настроения. Мэдден и Хэйр, в своем обсуждении теории причинности Джеймса (в которой для непосредственного осознания причинной силы требуется волевой акт), ссылались на панпсихизм как «абсолютную катастрофу в глазах очень многих современных философов» (1971: 23). Поппер (1977: 69, 71) назвал его «фантастическим» и «необоснованным», а Макгинн (1997: 34) назвал его «метафизически и научно возмутительным»; к их чести, как Поппер, так и Макгинн привели аргументы в подтверждение своих точек зрения. Маделл (Madell, 1988: 3) заметил, вводя в заблуждение, что панпсихизм «не может дать [объяснения], почему или как ментальные свойства соответствуют физическим»; это может быть правдой по отношению к панпсихизму *per se*, но любая умопостигаемая версия этого взгляда включает в себя позитивную теорию разума, которая *предлагает* объяснение связи между разумом и материей. Хамфри увековечил этот вводящий в заблуждение взгляд на панпсихизм, назвав его «одной из тех внешне привлекательных идей, которые рассыпаются в прах, как только их просят предоставить какие-либо объяснения» (1992: 203).

Стросон «кратко» (но только кратко) рассмотрел тему панпсихизма в своей книге *Ментальная реальность (Mental Reality)* 1994 г. Он рассматривал панпсихизм как отчаянный ход, оправданный только из-за трудностей в понимании природы сознательного опыта. Стросон допустил, что одна версия панпсихизма («переживание-осознание»), в которой материальная реальность является первичной по отношению к эмпирической реальности, «кажется достаточно последовательной» (76), но, по-видимому, недостаточно последовательной, чтобы заслуживать дальнейшего обсуждения.

Совсем недавно Серл обсуждал эту тему с Чалмерсом в *New York Review of Books*. Не приводя существенных аргументов, Серл отверг панпсихизм, назвав его «потрясающе неправдоподобным» и «абсурдным» (1997: 48) и добавив, что «нет ни малейшей причины для принятия панпсихизма» (50).²² Очевидно, Серл обрел более глубокое понимание природы разума, чем многие из величайших философов в истории. Скорее всего, конечно, он просто не знает об огромном количестве работ на эту тему.

Несмотря на эту временную враждебность к панпсихистским теориям в течение последних трех десятилетий, несколько человек продолжали высказывать симпатии к панпсихизму. Некоторые, такие как Берч, Спригг, Пламвуд и Мэтьюз, сделали это в области философии окружающей среды; другие в области более традиционной философии. В 1979 г. Томас Нагель опубликовал *Смертные вопросы (Mortal Questions)*, куда вошла глава под названием «Панпсихизм». Как писал Нагель, «панпсихизм, как представляется, вытекает из нескольких простых предпосылок, каждая из которых более правдоподобна, чем ее отрицание» (1979: 181). Были указаны следующие предпосылки:

- (1) физическая реальность состоит исключительно из перегруппируемых частиц материи;
- (2) ментальные состояния не сводимы к физическим состояниям и не связаны с ними;
- (3) ментальные состояния реальны; и

(4) истинно эмерджентных свойств не существует.

Этот аргумент, возможно, является первым аналитическим аргументом в пользу панпсихизма и первым, по крайней мере, за столетие, который пришел к нему дедуктивно. Единственные другие хорошо развитые позиции XX века - позиции Уайтхеда и Тейяра - основывались на первоначальных, радикальных метафизических догадках, а не на общепринятых предпосылках.

Следуя за Фейглом и Кестлером, Нагель неоднозначен. С одной стороны, он находит четыре предпосылки привлекательными. Однако после некоторого обсуждения он приходит к выводу: «Я ... считаю, что панпсихизм должен быть добавлен в текущий список взаимоисключающих и безнадежно неприемлемых решений проблемы разума и тела» (там же: 193). И все же в конце он предполагает, что может быть жизнеспособной такая форма панпсихизма, в которой «[материальные] компоненты, из которых строится точка зрения, сами по себе не должны иметь точек зрения» (194). Другими словами, атомы могут каким-то образом нести с собой «протоментальные свойства», которые, хотя и не являются ментальными, объединяются для создания опыта и точек зрения. (Это своего рода атомистический параллелизм, который напоминает теорию разума Клиффорда.) Таким образом, Нагель оставляет дверь открытой, но не предлагает никакой положительной теории относительно того, как она может быть реализована.

Он продолжал проявлять симпатии во *Взгляде из ниоткуда* (*View from Nowhere*, 1986), хотя и не развивал свои идеи по этому вопросу. Он отметил во введении, что «общая основа этого [ментального] аспекта реальности не локальна, но должна предполагаться как неотъемлемая часть общих составляющих вселенной и законов, которые ими управляют» (8). Указывая на философскую жизнеспособность такого радикального понятия, как панпсихизм, Нагель заметил, что «ничто, кроме радикальных спекуляций, не дает нам надежды найти каких-либо кандидатов на роль истины» (10) о разуме и теле. Он защищал нейтральную монистическую двухаспектную теорию разума, которая неизбежно близка к панпсихистской точке зрения. В коротком разделе под названием «Панпсихизм и ментальное единство» он признал это, но затем добавил, что проблема комбинирования - учет ментального единства - вызывает серьезную озабоченность. Но он оставил все как есть.

Нагель затронул эту тему в третий раз в своей книге *Concealment and Exposure* 2002 г. Эта книга включает в себя эссе «Психофизическая связь», в котором он доказывает несводимость сознания. Отвергнув как дуализм вещества, так и дуализм свойств, Нагель исследовал альтернативные решения, которые объясняли бы «необходимую связь» между разумом и телом. Его предпочтительное решение - своего рода нередуктивный, двухаспектный нейтральный монизм - снова кажется поддающимся панпсихической интерпретации. Он указал на сходство с работами Спинозы и Рассела, отметив, что последний «считает, что физика не содержит ничего несовместимого с возможностью того, что все физические события, в мозге или нет, имеют внутреннюю природу одного и того же общего типа» (2002: 209).

Ближе к концу эссе Нагель затронул проблему, насколько далеко, ниже уровня мозга, можно было бы продвинуть эту двойственную связь между разумом и материей. Он отметил, что мозг должен состоять из многочисленных сознательных подсистем, которые каким-то образом объединяются, образуя сложное, единое целое, и что в силу этого факта мы логически вынуждены рассмотреть вопрос о смещении двойственности разума и материи на самые низкие уровни материи:

... активный мозг - это место действия системы субличностных процессов, которые в совокупности образуют как его общий поведенческий, так и феноменологический характер ... Это отличается от традиционного функционализма ... в том смысле, что предполагаемая здесь "реализация" должна быть не просто физиологической, а в некотором смысле ментальной вплоть до самого низа ... (230)

Но он отказался вдаваться в подробности:

Я оставляю в стороне вопрос о том, как далеко могут зайти эти состояния. Возможно, они являются эмерджентными относительно свойств атомов или молекул. Если это так, то эта точка зрения будет означать, что возникают состояния, которые сами по себе с необходимостью являются как физическими, так и ментальными ... Если, с другой стороны, они не являются эмерджентными, эта точка

зрения подразумевает, что фундаментальные составляющие мира, из которых все состоит, не являются ни физическими, ни ментальными, а чем-то более базовым. (231)

Это может показаться наводящим на мысль о панпсихизме, но Нагель сразу же отрицает такую возможность: «Эта позиция не эквивалентна панпсихизму. По сути, панпсихизм - это, по сути дела, дуализм на всем пути вниз. А это монизм на всем пути вниз» (там же). И все же ясно, что существует множество форм дуалистического монизма, которые являются панпсихистскими, поэтому простое обозначение панпсихизма как «дуализма» не отменяет возможности того, что собственная система Нагеля может быть последовательно воспринята как форма панпсихизма. Максимум, что допускает Нагель, - что вся материя может иметь «возможности к ментальному», которые «абсолютно инертны во всех обстоятельствах, кроме очень особых» (234). Вопрос о том, квалифицируется ли концепция «универсальной инертной ментальной способности» как форма панпсихизма, остается открытым для обсуждения.

Панпсихизм под маской анимизма вошел в популярную сферу с выпуском книги Бермана *The Reenchantment of the World* (1981). В довольно упрощенном описании западной цивилизации Берман утверждает, что фундаментальный сдвиг в сознании произошел во времена Декарта. Наш первоначальный способ взаимодействия, «участвующее сознание» (определяемый примерно как анимистическое, целостное, магическое мышление), изменился на механистическое мышление, не основанное на участии. Эта современная форма сознания «не распознает никаких элементов разума в так называемых инертных объектах, которые нас окружают ... Одна из [моих] целей ... состоит в том, чтобы продемонстрировать, что именно это отношение, а не анимизм, является ошибочным.» (69–70)

Берман рассказывает, как Ньютону и Декарту удалось свергнуть последние остатки анимистического и оккультного мышления. Затем он утверждает, что участвующее сознание вновь появилось относительно недавно в идеях квантовой механики: принцип неопределенности, утрата классического детерминизма, взаимодействия Уилера между наблюдателем и наблюдаемым, и даже панпсихическое приписывание разума квантовым частицам.

Берман объясняет, что анимистическое измерение участия находит поддержку в работе психологов Карла Юнга и Вильгельма Райха. Они считали, что разум находится в теле, а материальные объекты обладают неким внутренним бессознательным состоянием. Люди постигают все своим физическим существом; мозг - это просто «усилитель мысли», который подчеркивает то, что знает тело. Работа Райха особенно актуальна:

Райх возвращает эту недостающую связь [между анимизмом и участием]. Ибо, если тело и бессознательное - это одно и то же, то проникновение последнего в природу объясняет, почему участие все еще существует, почему чувственное знание является частью всякого познания и почему допущение этой ситуации не является возвращением к примитивному анимизму. (180)

В заключение Берман довольно подробно рассматривает идеи Бейтсона как жизнеспособного пути к восстановлению «алхимического мировоззрения». На самом деле, как уже говорилось ранее, у Бейтсона есть некоторые сильные элементы панпсихизма, но Берман лишь косвенно ссылается на них.

В 1983 г. философ Тимоти Спригг опубликовал *Доказательство абсолютного идеализма (Vindication of Absolute Idealism)*, в котором он несколько неуклюже аргументировал идеалистическую форму панпсихизма. Спригг (1984, 1991a, b, 1998a) был одним из немногих современных философов, регулярно и симпатией обращающихся к панпсихизму, но в целом его теория, похоже, не вызвала дискуссии в той степени, как, например, традиционное представление о процессизме. С другой стороны, можно видеть, что он укрепляет ошибочное мнение о том, что панпсихизм обязательно является формой идеализма.

Важным событием стало появление в 1988 г. публикации *The Reenchantment of Science*, сборника статей Дэвида Рэя Гриффина о «конструктивном постмодернизме» в науке. Сам Гриффин представил две из наиболее значительных статей: «Introduction: The Reenchantment of Science» и «Of Minds and Molecules». В первой из них приводятся ряд аргументов, показывающих, что модернистские онтологии материализма и дуализма и неразборчивы, и фактически привели к разочарованию как в науке, так и мире

природы. Вторая статья предлагает концепцию панэкспириенциализма (panexperientialism) как новой постмодернистской парадигмы.

Гриффин - это философ-процессист и теолог, прямо поддерживающий взгляды Уайтхеда и Хартсхорна. С уходом Хартсхорна он стал ведущим философом-процессистом, подчеркивающим панпсихистские аспекты онтологии Уайтхеда. В результате его работы в 1997 г. была опубликована еще одна важная статья («Панэкспириенциалистский физикализм и проблема разума-тела», «Panexperientialist Physicalism and the Mind-Body Problem»), а также крупная веха в философии панпсихизма: книга 1998 г. *Распутывая узел мира (Unsnarling the World-Knot)*, которая обсуждается ниже.

Что касается новых позитивных подходов к панпсихистской теории разума, в 1993 г. Скрбина выступил с докладом, где представил новый аргумент в пользу панпсихизма, в котором использовались концепции из теории хаоса и нелинейной динамики (Скрбина, 1994; значительно детально проработано в *Participation, Organization, and Mind*, Скрбина 2001). Следуя (независимо) подходу Черчленда (1986), Скрбина предложил рассматривать мозг как единую взаимосвязанную систему обратной связи, которая описывается классическим математическим аппаратом анализа фазовых пространств. Любая динамическая система, какой бы сложной она ни была, может быть полностью изображена движением *одной точки* в многомерном математическом пространстве. Это признанный научный инструмент, который применяется в ряде технических областей.

Что касается мозга, Скрбина предположил - как и Черчленд (1997) - что напряжение синапса является основной составляющей в определении фазового пространства; предполагается, что оно фиксирует важнейшую энергетическую динамику на уровне, подходящем для частичного понимания отношений между разумом и мозгом. Таким образом, физическое состояние мозга определяется как мгновенное одновременное значение всех напряжений синапсов. Эти мириады напряжения представлены одной точкой в фазовом пространстве, которая изображает динамически изменяющиеся состояния мозга. При изменении напряжений нейронов в реальном времени точка

фазового пространства перемещается соответственно через многомерное фазовое пространство.

Затем Скрбина предположил, что эта точка связана с «точкой единства» сознания. Это приводит к ряду поразительных корреляций между динамикой фазового пространства, в частности, природой так называемого странного аттрактора, и общепринятыми представлениями о поведении разума. Например, это помогает объяснить, как процессы психики могут быть непредсказуемыми в деталях, и в то же время демонстрировать долговременную стабильность - как это проявляется в понятии личности. Это предполагает новую трактовку понятия причинности между разумом и мозгом. Это предлагает одно из первых конкретных определений квалиа; разные области фазового пространства будут соответствовать разным качественным переживаниям. И это дает разумное объяснение двух «ментальных единств»: нашего мгновенного цельного сознательного опыта и нашей единственной, квазистабильной личности.

Что еще более важно для настоящего исследования, это естественным образом приводит к панпсихизму. Поскольку все физические системы описываются с точки зрения движения точки в фазовом пространстве, и если эту точку следует интерпретировать как «сознание» или разум системы, то очевидно, что все физические системы, то есть все реальные объекты и совокупности объектов, обладают разумом в аналогичном смысле. Таким образом, разум рассматривается существующим в нефизическом пространстве (описываемом нами в терминах фазового пространства), которое пропорционально по размеру и сложности размеру и сложности соответствующей физической системы. Эта концепция, в свою очередь, предлагает новое прочтение понятия возникновения разума, совместимого с панпсихизмом.

Философская дискуссия о панпсихизме получила новый импульс в 1995 г., когда Чалмерс опубликовал статью под названием *Лицом к лицу с проблемой сознания (Facing Up to the Problem of Consciousness)*. Чалмерс предложил набросок нередуктивной двухаспектной теории разума,

основанной на бейтсоновском прочтении понятия информации. В широком понимании информация состоит из любых изменений в физической системе и, таким образом, представляется вездесущей; как говорит Чалмерс, «информация повсюду». «Очевидный вопрос, - добавляет он, - состоит в том, обладает ли *вся* информация феноменальным [т.е. ментальным] аспектом» (1995: 217) - ответ на который, как он предполагает, утвердительный. Не упоминая панпсихизм по имени, он осторожно предполагает, что «опыт гораздо более распространен, чем мы могли бы предположить». Панпсихистский вывод «поначалу противоречит здравому смыслу, но при размышлениях ... приобретает определенную правдоподобность и элегантность».

Чалмерс значительно развил свою теорию в *Сознающем уме* (*The Conscious Mind*, 1996), хотя и сохранил двойственное отношение к панпсихизму. Он посвятил восемь или девять страниц рассмотрению вопроса «Является ли опыт повсеместным?» (293–301). Его подход был сосредоточен на древнем аргументе непрерывности; он заметил, что «нет особых оснований полагать, что феноменология должна исчезнуть» (294), когда мы спускаемся по лестнице физической сложности. Он пришел к выводу, что разумно приписать опыт и даже сознание простой системе обратной связи, такой как термостат. Чалмерс правильно заметил, что нет опровергающих аргументов против этой точки зрения: «Кто-то, кто считает “сумасшедшим” предполагать, что термостат может переживать опыт, по крайней мере, должен нам объяснить, *почему* эта идея сумасшедшая». (295) Что касается еще более простых физических систем, как камни и электроны, он допускал, что «если есть опыт, связанный с термостатами, то он, вероятно, есть *повсюду*» (297).

Следуя по стопам Фейгля, Кестлера и Нагеля, Чалмерс балансирует между поддержкой панпсихизма и другими концепциями. Кажется, он не уверен, как обозначить внутреннюю природу простых физических объектов: «Я бы не сказал, что у камня *есть переживания* или что камень обладает *сознанием*... Может быть, лучше сказать, что камень содержит системы, которые являются сознательными: по-видимому, таких подсистем много ...» (там же) «Разум» тоже не то слово (см. 300). Он отмечает, что он «вообще не использует термин» панпсихизм, главным образом потому, что этот взгляд

(как он утверждает) обычно подразумевает систему, в которой простые и фундаментальные переживания суммируются вместе, чтобы сформировать более сложные переживания более высокого уровня; по-видимому, он здесь обеспокоен проблемой сочетания, которая, как утверждали Сигер и другие, является главным препятствием на пути к жизнеспособной теории панпсихизма. (Не вдаваясь в подробности, он говорит на стр. 299, что «сложные переживания [возможно] детерминированы более целостно, чем эти».) «С учетом этих предостережений, - пишет Чалмерс, - будет справедливо сказать, что такой [не “мой”?] взгляд является разновидностью панпсихизма. Я должен отметить, однако, что панпсихизм не является метафизической основой моей концепции ... Панпсихизм — это всего лишь один из способов возможной реализации естественной супервентности опыта на физическом.» (там же). Панпсихизм «удивительно удовлетворителен» (298), но его жизнеспособность «представляется во многом открытым» вопросом (299). Это та точка зрения, которую поддерживает Чалмерс (340), однако он «не уверен, является ли такая точка зрения верной или ложной» (357). Тем не менее, при любом объективном прочтении двухаспектной теории информации это кажется неизбежным. Можно задаться вопросом, *какими еще* способами можно разумно проработать детали концепции?

Концепция Чалмерса тесно связана с панпсихизмом Спинозы, Бейтсона и Бома: двухаспектный натурализм Спинозы с разумом в качестве внутренней и физическим в качестве внешней составляющей; «Сообщение» и «информация» Бейтсона как основа для вездесущего разума (см. его работу 1970 г.); и «информационное содержание» Бома как сознание, присутствующее во всех физических системах (см. его работу 1986 г.). Однако Чалмерс, по-видимому, не знает об этих связях; он не цитирует Спинозу, только однажды упоминает Бейтсона и обсуждает Бома только в контексте его квантовой теории. Если бы он исследовал их концепции, он, возможно, не так колебался бы в принятии панпсихистской точки зрения.

Если Серл (1997) в чем-то и прав, так это в том, что Чалмерс не желает явно проследивать последствия своей собственной теории: постулируется, что информация имеет феноменальный аспект, что информация находится повсюду, то же самое относится и к опыту. Если Чалмерс только предполагает,

что информация является основой для опыта, или только предполагает, чтобы она соотносится с сознанием, то он действительно не выдвигает окончательной теории разума или чего-то большего, что уже сделали Бейтсон и Бом.

Билл Сигер подробно рассмотрел тему панпсихизма в том же номере *Journal of Consciousness Studies* за 1995 г., в котором опубликовался Чалмерс, в качестве ответа на статью Чалмерса. Для Сигера проблема сочетания была главным тупиком любой жизнеспособной теории панпсихизма. Но он видел в квантовой теории способ обойти эту проблему через феномен суперпозиции. Коллапс волновой функции происходит мгновенным и немеханистическим образом и мог бы объяснить объединение элементов проторазума в макромасштабные ментальные системы. Эта концепция в сочетании с недавними усилиями Бома, Хамероффа, Пенроуза и других в формулировании позитивной теории разума с точки зрения квантовой механики, является одной из наиболее многообещающих научных концепций панпсихизма в настоящее время.

С середины 1990-х годов появились еще четыре важные книги, посвященные панпсихизму.

В *The Spell of the Sensuous* (1996) Дэвид Абрам с феноменологической точки зрения доказывал необходимость возвращения к анимистическому мировоззрению как средству радикального отделения человечества от природы, разделения, являющегося результатом картезианской и механистической философий. Целью Абрама было скорее поэтическое эссе, чем подробное философское исследование, - просто спровоцировать «новое мышление» среди интеллектуалов и предложить новый концептуальный подход, «чтобы облегчить наше нынешнее отчуждение от одушевленной земли» (1996: x). Панпсихистские воззрения на самом деле имеют значительный потенциал, чтобы изменить наше философское мировоззрение, поскольку они доходят до корней наших взглядов на инертную материю, поддерживаемую механицизмом. К его чести, Абрам признал это; однако он не смог обратиться к его субстанциональной философской основе. Из всех

западных философских школ, занимающихся проблемой панпсихизма, феноменология относится к числу наименее актуальных - по крайней мере, как это видно из трудов ее ведущих сторонников.

Гораздо более существенным с философской точки зрения является *Unsnarling the World-Knot* Гриффина (1998). Завершая серию статей (Griffin 1977, 1988a, b, 1997), он дает полное и научное изложение взгляда процессизма на панэкспириенциализм. Попутно он приводит детальную критику как материализма, так и дуализма, отмечая, что панпсихистские подходы способны решить ряд неразрешимых другими концепциями проблем. Несмотря на то, что основной упор делается взгляды процессизма, большая часть анализа Гриффина относится к панпсихизму в целом. Как первая книга, посвященная этой теме, она является бесспорной вехой в истории панпсихизма.

Вслед за Лейбницем, Уайтхедом и Хартсхорном Гриффин предлагает современное видение теории процессизма и ее последствий для панпсихизма. Его главными темами для анализа являются значение сложносоставного индивида и природа свободы. «Сложносоставной индивид, - термин Хартсхорна, - это организм, содержащий организмы» (1936/1972: 54), то есть разумный индивид, состоящий из индивидов более низкого порядка, таких как клетки, молекулы, атомы и, в конечном счете, «акты переживания опыта».

Это, конечно, возвращает нас к вопросу агрегатов, как это было подробно рассмотрено в предыдущих обсуждениях Лейбница и Хартсхорна. Как мы видели, ранние агрегационисты должны были ссылаться на неудовлетворительные метафизические утверждения, чтобы объяснить ограниченное появление доминирующей монады и ее объединяющей силы. Гриффин пытается пролить свет на этот вопрос, хотя и со спорным успехом. В конечном итоге он сталкивается с двойным связыванием агрегационистов: (1) Как объединяется опыт низшего порядка, чтобы сформировать единый, сложный опыт высокого порядка (то есть проблема комбинации)? (2) Что онтологически уникально в простых совокупностях, что отличает их от истинных индивидов?

Сначала рассмотрим проблему сочетания: как многочисленные события переживания опыта, например, у человеческого тела объединяются в одну, но сложную, сознательную сущность. С точки зрения процессизма, события начинаются в субъективном или эмпирическом модусе, существуют в течение короткого периода времени, а затем переходят в объективное состояние. Объективный модус, в свою очередь, является базисом для следующего момента субъективности. Так или иначе, одно (или один ряд) из этих событий становится доминирующим и служит интегратором других суб-переживаний опыта. Этот доминирующий опыт воспринимается как сознание или разум человека. В частности, Гриффин связывает разум с переживаниями опыта нейронами:

Мозг в любой момент времени состоит из миллиардов событий переживания опыта нейронами, тогда как наш сознательный опыт в любой момент времени принадлежит к «доминирующему» событию переживания опыта, который является новым более высоким уровнем «единения», созданным из «многих» переживаний опыта нейронами ... (1998: 179)

Объединение происходит только *после* завершения нейрональных событий и в их объективном модусе бытия. Затем приходит доминирующее переживание опыта, которое объединяет множество объективных модусов в единый момент сознательного опыта высокого уровня. По словам Гриффина, «только в объективном модусе это “многие, становящиеся единым”» (там же: 180). Весь этот процесс бесконечно повторяется через очень короткие промежутки времени: переживания опыта нейронами становятся объективными модусами, объединяются доминирующим переживанием в единый сознательный момент. Цепочка сознательных моментов формирует наш разговорный «поток сознания».

Мы мало что знаем об этом доминирующем опыте: он, в отличие от монад Лейбница, подвержен причинному влиянию. Это обусловлено предшествующими объективными модусами нейронов и является причиной их способности объединяться. Эта двусторонняя причинно-следственная связь между доминирующим опытом, или разумом, и суб-опытом мозга является основой для интерпретации свободы Гриффином. И все же у нас не так много

теоретических объяснений того, как и почему это происходит. Создатель этого понятия, Уайтхед, оставил мало разъяснений.

Остается вторая часть связывания: почему не все множества событий имеют единый опыт? С теоретической точки зрения нет никакой ясной причины, почему только определенные системы начинают обладать доминирующим опытом. Гриффин считает, что нет теоретического основания для определения этого априори. Вслед за Хартсхорном он считает, что это строго «эмпирический вопрос» (186). Очевидно, что это различие между совокупностями и истинными индивидами, которое Гриффин описывает как «решающее», является просто грубым фактом существования.

Что если все совокупности обладают доминирующим опытом? Что, если характер этого доминирующего опыта определяется природой и динамикой совокупности - такими факторами, как сложность ее иерархии, скорость взаимодействия и количество внутренних суб-переживаний? Стали бы мы меньше думать о своем собственном разуме? Или о самой теории? Опять же, все это различие кажется слишком *ad hoc*; это выглядит удобным средством отрицания разума у вещей, которые «очевидно» не имеют его. Если нет никаких теоретических оснований для отрицания этой способности объединения всех совокупностей – а у Лейбница и Уайтхеда нет ничего, что указывало бы на это, - тогда было бы наиболее разумным принять все следствия этой теории.

В конце концов, Гриффин проделал выдающуюся работу по разработке традиционной теории процессизма и общей теории панэкспириенциализма, хотя он связан внутренними ограничениями этой точки зрения. В более широком смысле ему удалось изложить аргументы в пользу панпсихизма по отношению к материализму и картезианскому дуализму, охватывая многие аспекты современной дискуссии (такой, как она есть).

Две последние известные книги - *Radical Nature* Кристиана де Куинси (2002) и *Panpsychism and the Religious Attitude* Дэвида Кларка (2003).

Де Куинси, принявший, как и Гриффин, процессный взгляд на мир, дает краткое представление о панпсихизме на протяжении всей истории, связывая

его во многих отношениях с идеями Уайтхеда и Хартсхорна. *Radical Nature* решает многие вопросы, связанные с происхождением панпсихистского мировоззрения, и дает наиболее ясный и подробный отчет о нем со времен *History of Philosophy* Паулсена в 1892 г.. За исключением, пожалуй, настоящей работы (разработки Скрбины, 2001), ни одна другая книга не предлагает лучшего и полного обзора феномена панпсихизма на Западе.

Кларк, рассматривая еще одну перспективу процессного подхода, представляет сокращенный обзор концепции панпсихизма и пытается определить его как «наиболее правдоподобное обоснование религиозной веры в вечность ментальности» (2003: 6). Кларк - бескомпромиссный Уайтхед. Он отрицает киопостигаемость не-процессных форм панпсихизма и относит их к виртуальному небытию; он необоснованно утверждает, что «главные фигуры в панпсихистской традиции тщательно исключали такие совокупные объекты, как планеты, камни и артефакты» (там же: 3). Учитывая его весьма поверхностное отношение ко всем панпсихистам до Лейбница и его быстрый скачок к представителям XX века, заявление Кларка не удивительно. Эта книга еще раз подчеркивает доминирование философии процессизма над обсуждением панпсихизма; возможно, настоящая работа послужит разнообразию точек зрения на эту тему.

Подводя итог двум предыдущим главам: по мере продвижения философии в XXI век мы можем выделить пять жизнеспособных подходов к панпсихизму: (1) подход *квантовой физики*, инициированный Холдейном в 1930-х годах и разработанный Бомом, Сигером, Хамероффом и другими; (2) *теория информации*, разработанная Бейтсоном, Бомом и Чалмерсом; (3) *философия процессизма*, основанная на идеях Бергсона и Джеймса, подробно изложенная Уайтхедом и дополнительно разработанная Хартсхорном, Гриффином и другими; (4) *иерархия часть-целое*, как это было задумано Кардано и разработано Кестлером и Уилбером; и, совсем недавно, (5) *нелинейная динамика*, начатая Пирсом и сформулированная Скрбиной.

Все пять направлений находятся в стадии активной разработки. Во многих аспектах они дополняют друг друга, по крайней мере, потенциально.

Это говорит о том, что в будущем еще может появиться более всеобъемлющая единая теория панпсихизма.

Панпсихизм - это своеобразное метафизическое мировоззрение. Как таковой, он находится в неловких отношениях с традиционным позитивистским, механистическим мышлением. Он может показаться несущественным или даже непостижимым. И все же это самые отличительные признаки новых мировоззрений; все меньшее означало бы поверхностный или незначительный пересмотр. Панпсихизм предлагает фундаментальный вызов эмерджентизму и механизму. И, как отметили Нагель, Серл и другие, проблемы разума и сознания настолько сложны, настолько неразрешимы, что оправданы «радикальные действия», возможно, даже такие радикальные, как панпсихизм.

Таким образом, последний шаг - рассмотреть аргументы за и против панпсихизма в целом, оценивая каждый из них в свете более глубокой чувствительности к природе метафизических мировоззрений. Тогда мы начнем видеть и лучше понимать более широкие последствия панпсихистских взглядов.

10. На пути к панпсихистскому мировоззрению

10.1. Оценка аргументов

Повторю то, что уже говорилось в главе 1: панпсихизм - это мета-теория разума. Это утверждение о теориях разума, а не теория сама по себе. Панпсихизм лишь утверждает, что все вещи (как бы они ни были определены) обладают каким-то разумным качеством; *per se* он ничего не говорит ни о природе этого разума, ни о конкретных отношениях между материей и разумом.

Этот момент лежит в основе многих критических замечаний, направленных на панпсихистскую философию. Представление о том, что она «рухнет в никуда» (Хамфри), когда ее заставляют давать разъяснения, является следствием отсутствия соответствующей концепции разума -

момента, в котором виноваты, по сути, несколько известных панпсихистов. Чтобы быть полностью понятным, панпсихистское мировоззрение должно быть объединено с позитивной теорией разума, но это не означает, что, без такой конкретики, концепция будет бесполезна. Любая артикуляция панпсихизма имеет широкие метафизические и аксиологические следствия.

Оценка внятности панпсихизма начинается с рассмотрения устоявшихся аргументов за и против. Эти аргументы сосредоточены на фундаментальных аспектах эпистемологии. Мы можем выделить четыре основных способа приобретения знаний о разуме: (1) *эмпирически*, путем наблюдения и эксперимента, (2) *рационально*, через процесс размышлений, (3) *интуитивно*, как своего рода «прямое видение» и самоанализ, и (4) *мистически*, через какое-то божественное откровение или мета-рациональное озарение. Несмотря на то, что некоторые философы-панпсихисты (яркий пример - Фехнер) граничат с мистицизмом, этот четвертый способ познания для нынешних целей может быть в значительной степени отложен в сторону. Другие три подхода, тем не менее, связаны практически с каждой из концепций разума. Знание собственного разума происходит из самоанализа, и это является отправной точкой для любой теории. Часто используются эмпирические данные. И акт формулирования любой теории или любого аргумента сам по себе является рациональным процессом. Верно также и то, что существуют аргументы, *прежде всего* эмпирические или *прежде всего* рациональные, но ни один из них не является исключительно таковым - по крайней мере, среди тех, которые рассматриваются в настоящей работе.

В предыдущих восьми главах я пытался продемонстрировать некоторые аспекты широты и глубины панпсихистской мысли за последние 2600 лет. В процессе этого я выдвинул несколько четких аргументов в поддержку панпсихизма. Кратко резюмируя их:

- (1) Аргумент внутренних сил - все объекты проявляют определенные силы или способности, которые могут быть правдоподобно связаны с нозетическими качествами.
- (2) Аргумент непрерывности - общий принцип или субстанция существует во всех вещах; у людей он объясняет нашу душу или разум и, таким образом,

путем экстраполяции выводит разум во всех вещах. Также выражается как отказ от проблемы «проведения черты» где-либо, не произвольно, между разумными и предположительно не обладающими разумом объектами.

(3) Аргумент первых принципов - разум позиционируется как фундаментальное и универсальное качество, индивидуально присутствующее во всех вещах; это своего рода «панпсихизм по определению».

(4) Аргумент разумного замысла - упорядоченная, комплексная и/или постоянная природа физических вещей предполагает наличие врожденной ментальности.

(5) Аргумент не-эмерджентности - немислимо, чтобы разум появился в мире, в котором нет разума; поэтому разум всегда существовал, даже в простейших структурах. Также выражается как «ничего в следствии, что не было бы в причине». Иногда его называют «генетическим» аргументом - см. ниже.

(6) Теологический аргумент - Бог есть разум и дух, а Бог вездесущ, поэтому разум и дух присутствуют во всех вещах. Или же все вещи соучаствуют в Боге и, следовательно, имеют часть духа.

(7) Эволюционный аргумент - особое сочетание аргументов непрерывности и не-эмерджентности. Утверждает, что определенные объекты (например, растения, Земля) имеют общую динамическую или физиологическую структуру с людьми и, таким образом, обладают разумом; и указывает на непрерывность состава между органическими и неорганическими веществами (то есть анти-витализм).

(8) Аргумент динамической чувствительности - способность живых систем чувствовать и переживать опыт вытекает из их динамической чувствительности к окружающей среде; это справедливо для людей и, эмпирически, для всех вплоть до простейших одноклеточных существ. Таким образом, мы знаем, что все физические системы динамичны и интерактивны, и поэтому можно сказать, что все в соответствующей степени переживают опыт и чувствуют. Кроме того, другие аспекты теории динамических систем поддерживают панпсихистскую точку зрения (комбинация аргументов внутренних сил, непрерывности и не-эмерджентности).

(9) Аргумент авторитета - не формальный аргумент, но, тем не менее, потенциально убедительное утверждение. Такие разные писатели, как Бруно, Клиффорд, Полсен и Хартсхорн, цитировали многих крупных интеллектуалов, которые выражали интуитивную или рациональную веру в ту или иную форму панпсихизма. И фактически вся настоящая работа претендует на это.

Здесь следует упомянуть еще о двух вопросах, касающихся этих аргументов. Во-первых, большинство из них (за исключением, возможно, 3, 6 и, косвенно, 9) опираются на *аналогию с человеком*. Коренное предположение состоит в том, что люди обладают разумом, и этот факт применяется вместе с другими моментами, чтобы показать, что все вещи обладают разумом. Аналогия проводится с помощью общих способностей или общей субстанции, принципов или структуры. Таким образом, утверждение о том, что кто-то приводит «аргумент по аналогии» в отношении панпсихизма, может быть верным, но чрезмерно расплывчатым; требуются дальнейшие уточнения. Во-вторых, эти аргументы в разной степени затрагивают понятие позитивной теории разума. Сказать, что разум - это *pur aeizoon* или что он происходит от отклонения движения атомов, - значит предоставить положительное (если не полностью убедительное) представление о разуме. Сказать, что разум «не мог появиться» - это аргумент в пользу панпсихизма, но он не дает объяснения природе разума. Таким образом, Эпикур предоставляет нам как утверждение, так и мета-утверждение: разум происходит из атомного отклонения, и разум не может образоваться. Когда Фехнер говорит нам, что структура Земли подобна структуре человеческого тела, и, таким образом, каждый должен обладать *eine Seele*, он на самом деле не предоставляет положительной теории разума; неявно он может предполагать, что разум является коррелятом физической структуры, но он не дает положительного объяснения этому. И аргументы, и мета-аргументы имеют свою ценность, но по-разному. Они значительно различаются по своей объяснительной способности, и это необходимо учитывать при любом обсуждении таких аргументов.

Приведенные выше девять аргументов представляют собой исторические доводы в пользу панпсихизма. Недавние исследования этого предмета выявили аргументы, которые номинально отличаются, но по

существованию совпадают с перечисленными. Эдвардс (1967), например, устанавливает две общие категории аргументов: (1) те, которые предполагают определенную метафизическую или эпистемологическую систему (которая соответствует аргументу первых принципов выше) и (2) те, которые являются чисто эмпирическими или индуктивными. Затем он сразу же игнорирует аргументы первого типа, утверждая, что их нельзя оценить без детального исследования самой метафизической системы. Возможно, это правда, но она аккуратно уклоняется от фундаментальной философской проблемы, а именно, на каком основании мы можем точно оценить другие мировоззрения? С точки зрения материалистической парадигмы вся нематериалистическая метафизика будет казаться непостижимой. Поскольку Эдвардс явно помещает себя в материалистическую традицию, он подвержен этому предубеждению, о чем свидетельствует общий враждебный тон его произведения.

Во второй категории Эдвардс выделяет две подгруппы. Первой из них является класс «генетических» аргументов - термин, возникающий из вопроса о происхождении или эмерджентности. Эта подгруппа, по существу, является классом аргументов не-эмерджентности, как указано выше (пункт 5). Эдвардс приводит два примера таких аргументов - Паульсена и, прежде всего, Уоддингтона - и затем опровергает их (подробнее о его опровержении ниже). Вторую подгруппу он называет аргументами «по аналогии», которые основаны на физическом (композиционном) или структурном сходстве человека и других природных объектов. Это соответствует приведенному выше аргументу непрерывности (пункт 2). Эдвардс правильно цитирует Паульсена и Фехнера как полагающихся на этот подход.

Хартсхорн и философы-процессисты выдвинули множество аргументов в поддержку своих концепций панпсихизма (психикализм, панэкспириенциализм), некоторые из которых не были упомянуты выше. Гриффин (1998: 89–92) представляет лучший и наиболее актуальный обзор. Он перечисляет девять причин, хотя некоторые относятся только к процессизму, а другие отвечают только на определенные ограниченные критические замечания и, таким образом, не могут рассматриваться как общие аргументы в пользу панпсихизма. Тем не менее, два его аргумента конкретизируют и объясняют некоторые довольно общие следствия, и

поэтому их можно рассматривать как отдельные аргументы. К приведенному выше списку мы можем добавить следующее:

(10) Панпсихизм «действительно натурализует разум», потому что он глубоко интегрирует разум в естественный порядок мира. Более того, он делает это так, как ни одна другая теория. Хотя эта идея высказывалась другими, она не было представлена в качестве основного аргумента. Я обозначу это как аргумент натурализованного разума.

(11) В свете «окончательного» провала подходов, основанных на картезианской интуиции о материи, панпсихизм выступает наиболее жизнеспособной альтернативой. Это важный момент, который игнорировался в прошлом. Если интенсивное критическое исследование дуализма и материализма в течение последних, скажем, нескольких сотен лет не смогло выработать единую теорию разума, то вполне понятно, что третья альтернатива, такая как панпсихизм, в некоторой позитивной формулировке должна способствовать этому. Этот «отрицательный аргумент» в пользу панпсихизма может быть назван, из-за отсутствия лучшего имени, последним оставшимся аргументом.

Другие аргументы Гриффина включают в себя следующие утверждения о панпсихизме / панэкспириенциализме: (1) «Натуралистическая форма реализма» - указание на мнение Уайтхеда о том, что переживания являются реальными, объективными сущностями. Это утверждение также обращается к утверждению Гриффина, что панпсихизм является формой реализма, а не идеализма. Но само по себе это утверждение не дает общего и убедительного аргумента в пользу панпсихизма. (2) «Истинный монизм (в качественном смысле)». Хотя философы-процессисты различают истинных индивидов, способных к опыту, и неспособные к этому совокупности, Гриффин настаивает на том, что его онтология по сути является монистической. Помимо этой проблемы индивидуальности/совокупности, утверждение о монистичности панпсихизма или панэкспириенциализма не является общим аргументом. Этот пункт имеет смысл только для тех, кто считает, что любая жизнеспособная теория разума должна быть монистической. (3) Возможность «справиться с вопросом Беркли – “Что такое материя сама по себе?” - без обращения к идеализму». Это относится главным образом к процессизму и

справедливо только для тех, кто настаивает на том, что идеализм является ложным. Опять же, это не общий аргумент. (4) «Новая основа для онтологического единства науки». Единство, о котором говорит Гриффин, - это единство разума и материи, присущее всем «истинным индивидам». Он полагает, что это добродетель, но это так только в том случае, если человек уже убежден в разумности и жизнеспособности панпсихизма. (5) Необходима оценка только путем изучения «всех альтернатив», т.е. с учетом всех форм панпсихизма. Гриффин справедливо отмечает, что критики панпсихизма часто берут одну или две слабые формы панпсихизма как представителей позиции в целом. Естественно, он просит критиков учитывать концепции процессизма в полной мере. Как уже отмечалось, эта проблема является симптомом неспособности провести различие между панпсихизмом как метатеорией с одной стороны, и позитивными панпсихистскими теориями разума, с другой. Точка зрения принимается, но это опять же не аргумент *per se*. (6) Панпсихизм «дает конкретный пример “радикальных спекуляций”», к которым призывали Нагель (1986: 10), Макгинн (1991: 104), Стросон (1994: 99) и другие. Возможно, это так, но опять же это слабый аргумент из-за его неспецифичности. Конечно, оправданы не только какие-то радикальные спекуляции, но скорее спекуляции, выдержавшие ряд проверок, оказавшиеся долговечными и подкрепленными авторитетами. В этом отношении, в свете настоящего исследования будет даже спорным говорить о радикальности панпсихизма. (7) Наконец, «самая важная причина» заключается в том, что панпсихизм «дает надежду на реальное решение проблемы разума и тела». Дуализм и материализм полностью потерпели неудачу, и позитивная теория панпсихизма / панэкспериенциализма является на данный момент наиболее жизнеспособной альтернативой. По сути, это переформулировка аргумента последнего оставшегося аргумента.

Статья Сигера от 2001 г. в Стэнфордской энциклопедии философии отражает многие из приведенных выше аргументов. Сигер начинает с различия Эдварда между генетическими аргументами и аргументами по аналогии, и добавляет еще две категории: аргументы «внутренней природы» и «методологические». Генетические аргументы делятся на «априорные» (например, Нагель) и «эмпирические» (например, Вундт и эволюционный аргумент Клиффорда). Его обсуждение аналогичных аргументов

сосредоточено на квантовой механике и теории информации, как это излагается в идеях Бейтсона, Бома, Чалмерса и Хамероффа.

Третья категория Сигера определяет те теории, которые приписывают внутренне присущий характер всем вещам. Казалось бы, это следует по аналогии из нашего личного опыта и, следовательно, квалифицируется как аргумент по аналогии, но Сигер выделяет его в отдельную категорию. Также в эту группу включены аргументы Лейбница, Уайтхеда и Спригга. С точки зрения аргументов, определенных в начале этой главы, внутренняя природа может быть частью аргументов непрерывности, замысла или первых принципов.

В четвертую (методологическую) категорию входят те аргументы, в которых панпсихизм считается выгодным, поскольку он избегает методологических проблем эмерджентности. Таким образом, это переформулировка генетического аргумента или аргумента не-эмерджентности.

В целом, мы можем отметить, что эти одиннадцать аргументов в пользу панпсихизма частично совпадают и, таким образом, не являются абсолютно разными. Большинство панпсихистов использовали более одного из них в своих рассуждениях; и почти в каждом случае они объединяли элементы интуитивной, рациональной и эмпирической эпистемологии. Я еще раз подчеркиваю, что практически каждый аргумент в некотором смысле «аналогичен», хотя бы потому, что он основан на непосредственном знании существования и природы собственного разума.

Можно ли среди всего этого многообразия подходов сформулировать то, что можно было бы назвать основным аргументом в пользу панпсихизма? Предположим следующее:

Разум реален. Я знаю это, потому что я испытываю это на собственном опыте, и я считаю это несомненной чертой реальности (против элиминативизма). Тело реально. Рационально, интуитивно и эмпирически у меня есть основания полагать, что мое тело - это

физическая, материальная вещь, расположенная в физической вселенной (против чистого идеализма). Таким образом, в моем существовании есть как материальный, так и ментальный аспекты; на моем самом глубоком, самом фундаментальном уровне бытия я - «мыслящий объект». Некоторые аспекты моего физического бытия явно не получили широкого распространения в этом мире - такие аспекты, как «мужской», «человек разумный» или «живой». Но моя материальная природа кажется универсальной. Точно так же некоторые аспекты моего ментального бытия уникальны для меня или для других представителей моего вида. Но это не исключает возможности универсальности чего-то вроде ментальной природы. И по рациональным, и по эмпирическим причинам я убежден, что я не онтологически уникален. Поскольку моя ментальность фундаментально связана с моим материальным телом, у меня есть веские основания полагать, что ментальность в той или иной форме связана со всеми материальными объектами. Поэтому панпсихизм должен быть истиной. QED.

Такой аргумент восходит к дискуссии Платона в *Филебе*, но фактически лежит в основе ряда позиций панпсихистов. Аргумент, безусловно, спорный. В конце концов, люди во многом совершенно уникальны среди природных объектов; возможно, как многие предполагают, мы уникальны в нашем обладании разумом. И все же даже самое простое применение аргумента непрерывности, похоже, преодолевает этот барьер. Если мы допустим, что шимпанзе, собаки или дельфины обладают хотя бы *каким-то* сознанием или разумом, то кажется, что разум, как *обобщенное явление*, должен существовать во всех вещах - потому что кто может позволить себе провести черту в каком-то *конкретном* месте?

Кажется, что наиболее последовательной противоположной точкой зрения является случай с жесткой границей: только у людей есть разум, люди онтологически уникальны (возможно, из-за их эволюционного статуса, или сложной физиологии, или божественного творения), поэтому все остальное в космосе не имеет разума. Декарт, Джон Экклс и Джон Серл - одни из немногих, кто заявляет об этом. Кто еще кроме них будет отстаивать такую точку зрения и убедительно доказывать ее?

10.2. Противоположные взгляды

Противоположные аргументы на протяжении истории были очень редки. Возможно, первый философский контраргумент появляется у Аквината приблизительно в 1260 г. Как я уже говорил в главе 2, Аквинат выступал против гилозоизма, переопределяя концепцию жизни. Для него жизнь была силой самовоспроизводящегося движения, которой обладали только растения и животные. Понятно, конечно, что можно исключить гилозоизм или панпсихизм по соответствующему определению. Но это означает уход от проблемы, а не обращение к тем жизнеподобным или мыслеподобным свойствам, которые могут быть общими для всех вещей.

От Фомы Аквинского мы прыгаем примерно на 500 лет к *Критике способности суждения* Канта (1790). Отрывок, процитированный в главе 4, демонстрирует, что Кант в конечном итоге отверг гилозоизм. Он утверждал, что «о возможности существования живой материи нельзя даже помыслить; ее понятие содержит противоречие, потому что безжизненность (инерция) составляет сущностный характер материи». Кант также уклонился от проблемы, полагаясь на этимологическое определение «инерции» как *бездействия*. По-видимому, он рассматривал неспособность материи внутренне изменять свое «количество движения» как признак нехватки жизненной силы. Что касается чего-то более похожего на панпсихизм, то комментарий Канта в *Критике чистого разума* оставляет открытой - но нерешенной - возможную панпсихистскую онтологию. Поэтому можно было бы заключить, что его оппозиция гилозоизму была сильнее, чем панпсихизму (одной из его форм).

В XX веке мы находим единичные обмены мнениями и контраргументы. Например, в начале века были короткие, но оживленные дебаты (Bakewell 1904a; Bawden 1904; Strong 1904b; Bakewell 1904b; Prince 1904). Другим подобным случаем, начиная с 1922 г., был обзор Йельского философа Чарльза Беннета на книгу *Volonte et Conscience* Фрутигера (Frutiger, 1920). Фрутигер выступал за панпсихистский «духовный монизм», следуя мыслям ведущих панпсихистов того времени. Беннетт (1922: 89) поставил под сомнение «общую ценность теории панпсихизма», подобной предложенной

Фрутигером, и при этом затронул прагматическую и утилитарную ценность любой панпсихистской теории:

Фрутигер утверждает, что в истолкованной таким образом вселенной мораль и религия могут дышать более свободно; но он упустил из виду самое серьезное возражение. Ценность ... «мертвой материи», окружающей нас, состоит в том, что она дает нам мир бесконечно пластичный, бесконечно пригодный для использования ... Поместите меня в мир, где все в некотором смысле (пусть и неясном) духовно, ... и вы приведете меня в сильное замешательство. Теперь я больше не смогу рассматривать любую часть материального мира в качестве простого средства. Уголь для печи, камень для наших домов, сталь для наших машин - стали каким-то таинственным образом моими родными и близкими. Теперь я должен относиться к ним иначе. Но как? На этот вопрос панпсихизм не дает ответа - в этом случае меня лишают жизненно важной концепции материи; или же панпсихизм определяет количество свободы и спонтанности в материальном мире так, чтобы оно всегда было меньше, чем количество, необходимое для того, чтобы иметь какое-либо практическое значение...

Здесь выделяются два момента. Во-первых, Беннетт предполагает, что панпсихизм должен иметь какое-то осязаемое, практическое значение, чтобы быть значимым - то, что, возможно, не соответствует действительности. Он ищет механистические следствия, когда панпсихизм бросает вызов именно такому механистическому мышлению. Он не верит в панпсихизм просто как в метафизическую теорию разума. Во-вторых, он непреднамеренно затрагивает то, что мы можем назвать экологической проблемой: панпсихизм подразумевает переоценку мира природы. (В этом смысле он действительно имеет значимые последствия в сфере человеческой деятельности, хотя и не связан с ними.) Как показывает обсуждение в конце этой главы, новообретенная чувствительность, уважение и сочувствие к естественным вещам были для многих философов естественным следствием панпсихизма. Беннетт жалуется на то, что он больше не может использовать природные вещи как простые средства для достижения человеческих целей, что, конечно

же, является именно таковым. Очевидно, что в доэкологическую эпоху 1920-х годов грубый антропоцентризм был общепринятым философским взглядом.

Недавние существенные возражения против панпсихизма задокументированы в пяти основных источниках: Edwards 1967, Popper 1977, McGinn 1997, Seager 1995 и Griffin 1998.

Опровержение панпсихизма Эдвардса начинается с генетической проблемы или проблемы не-эмерджентности. По мнению Эдвардса, разум возник в какой-то момент времени; следовательно, вопрос заключается в том, в каком смысле мы можем сказать, что разум появился как нечто «абсолютно новое»? На эту самую неприятную из философских проблем у Эдвардса есть «простой ответ». Он утверждает, что концепция не-эмерджентности означает, что либо (1) у каждого явления есть причина, либо (2) любое свойство в следствии должно также присутствовать в причине. По его словам, эмерджентист может утверждать (1), отрицая (2). Другими словами, внезапное появление разума в какой-то момент имело определенную причину, но не требуется, чтобы эта причина была каким-либо образом похожа на разум. Таким образом, Эдвардс помещает разум в ту же онтологическую категорию, что и материальные свойства - стандартный материалистический редукционизм. Ясно, что если предположить, что разум является материальным свойством или явлением, связанным с физическим уровнем, то это возражение является убедительным. Проблема в том, что панпсихисты (как правило) отвергают это предположение, и, следовательно, возражения являются неадекватными.

Позиция Эдвардса - явно позиция эпифеноменализма. «Если допустить, что осознание *не является* физическим феноменом, - пишет он, - то из этого не следует, что оно *не может быть вызвано* чисто физическими условиями». (1967/1972: 27) Это, тем не менее, ведет к проблеме физической причинности нефизического - как физический процесс может повлиять на то, что само по себе не является физическим? Эдвардс отрицает каузальную замкнутость физического мира и все же рассматривает его как «простой» вопрос, не нуждающийся в аргументации. Ни он, ни какой-либо другой эпифеноменалист

до или после него не предоставили адекватного объяснения того, как это возможно.

Затем Эдвардс обращается к аргументам по аналогии, которые мы определили выше как аргумент непрерывности. Панпсихисты, такие как Фехнер и Паульсен, утверждали, что низшие животные, растения и даже камни и атомы являются динамическими материальными системами, по сути не похожими на высших животных и людей. От человека идет градация к высшим животным, от высших к низшим, от животных к растениям, а от растений - к неорганике; таким образом, нет точки, через которую можно было бы провести разделительную линию. Эдвардс возражает, что «анalogии совершенно неубедительны» (там же: 28); мы можем назвать это возражением против неубедительной аналогии. Эдвардс отмечает очевидный момент, что между камнями и людьми есть как сходства, так и различия; но спрашивает, почему эти сходства должны быть связаны с психическими способностями? Это справедливый вопрос. В ответ мы можем отметить, что, во-первых, любой ответ связан с конкретной положительной теорией разума. Есть много потенциальных оснований для аналогий, и некоторые из них будут более убедительными, чем другие. Также этот вопрос попадает в онтологический статус разума. Если разум - это просто еще одна физическая особенность, как считают материалисты, то, безусловно, он может быть уникальным для людей. С другой стороны, если разум имеет иное онтологическое положение, помимо физического, тогда возражение не имеет силы. Гораздо сложнее понять, как уникальная онтологическая категория может быть связана с одной очень ограниченной частью физического.

Но это еще не последнее его слово. Эдвардс продолжает возражать против того, что такие аргументы не являются эмпирическими по своей природе и не подлежат объективному подтверждению. Предположим, говорит он, что камни и люди, как было доказано, состоят из принципиально разных веществ, что исключает любую возможную аналогию по непрерывности. Будет ли такой факт считаться противоречащим панпсихизму? Основываясь на своем видении истории, Эдвардс утверждает, что панпсихист ответил бы «нет». Панпсихист всегда может утверждать, что, например, у камня есть разум, просто радикально отличающийся от человеческого. Точка зрения

Эдвардса состоит в том, что никакое количество контраргументов не заставит панпсихиста отказаться от своей точки зрения.

Затем он спрашивает: какие мыслимые эмпирические доказательства могли бы подтвердить доводы против панпсихизма? Он дает ответ, с которым многие согласились бы: «никакие». Панпсихизм, по-видимому, по сути не подлежит проверке. Он фактически признает, что «вероятно, будет бесполезно пытаться “доказать”, что панпсихизм является бессмысленной доктриной» (там же). Разум - это внутреннее явление, и никакие внешние доказательства не могут его обнаружить - назовем это возражением, не подлежащим проверке. На самом деле это просто более широкое применение проблемы других разумов, и это относится и к людям - откуда мы знаем, что у *любого другого человека* есть разум? Мы не можем доказать это; другие разумы могут быть выведены только с большей или меньшей степенью сомнения.

Более того, то, что мы обнаруживаем у других людей, - это не наличие разума как такового, а наличие *особого высокого уровня* мышления. Существование разума всегда сопутствует качеству этого разума. В лучшем случае мы можем обнаружить только присутствие других разумов сопоставимого масштаба и сложности. Разумы, которые могут быть большими и более сложными, или наоборот, более тонкими и менее сложными, чем у людей, все труднее воспринимаемы нами. В некоторой относительно близкой точке на шкале сложности мы теряем способность обнаруживать существование разума. Мы можем сказать вместе с Платоном, когда он размышлял о *psyche* Солнца, что нечеловеческий разум не может быть познан эмпирически, только рационально. Таким образом, мы можем сделать разумный вывод, что у других людей есть разум, подобный нашему, и что у камней нет подобного нашему разума, но это не означает, что у них вообще нет разума. Любой такой разум может быть обнаружен с помощью наших аналитических способностей - если не нашей интуиции.

Наконец, Эдвардс возражает, что «панпсихистам не удастся установить какие-либо новые факты, и в конце концов они просто навязывают нам определенные картины мира» (там же). Ссылаясь на труды Шиллера о психике камня, он спрашивает: «Чем осознание камня “по-своему” отличается от того, что другие люди называют “осознанием”?» (30) Разница заключается в

интерпретации. Панпсихист и материалист видят одно и то же физическое событие или факт, но каждый из них интерпретирует его по-своему. Это классический случай противоречивых парадигм. Два человека с разными мировоззрениями, каждый из которых наблюдает за природой, придут к разным выводам о значении реальности. Эдвардс явно не принял тезис Куна. В этом случае нет новых фактов, только новые интерпретации. Кроме того, существует большая трудность в правильной оценке других мировоззрений. Все суждения окрашены собственной точки зрения, особенно суждения *о своей или чужой* точках зрения. Эдвардсу может *не нравиться* панпсихистская перспектива, но, из-за отсутствия чувствительности к смене парадигмы, он находится не в лучшем положении, чтобы называть ее «неразборчивой».

Подводя итог: Эдвардс не возражает против так называемых метафизических аргументов или аргументов первых принципов просто потому, что он вообще отказывается их рассматривать. Он возражает против аргумента не-эмерджентности, утверждая, что эмерджентность возможна, хотя он отрицает этим каузальную замкнутость физического мира. Слабость этой позиции подрывает любые убедительные возражения. Он возражает против аргументов непрерывности и аналогии, утверждая, что любая предложенная аналогия является «полностью неубедительной» (возражение против неубедительной аналогии). Сила этого возражения зависит от степени, в которой человек считает разум онтологически отличным. Если разум - это просто еще одно физическое свойство, тогда возражение потенциально имеет смысл; если разум является уникальной онтологической категорией, то возражение гораздо слабее. Наконец, он прибегает к непроверяемому возражению: панпсихизм не предлагает никаких эмпирически проверяемых критериев и не предлагает никаких «новых фактов», по которым его можно анализировать. Это убедительно, если тестируемость считается требованием. Однако таком требовании практически любая метафизическая теория потерпит неудачу.

Десять лет спустя Карл Поппер высказал свои взгляды на эту тему, представив три аргумента против панпсихизма (1977: 69–71). Сначала он возразил против аргумента не-эмерджентности, поддержав тезис радикальной

эмерджентности. В качестве примера он отметил, что жидкости не обладают таким скрытым свойством, которое называется твердостью, и все же они внезапно становятся твердыми при соответствующей (низкой) температуре. Поэтому твердость радикально эмерджентна. Мы можем назвать это возражением физической эмерджентности. В ответ панпсихист мог бы сказать (А), что на самом деле твердость (и текучесть, и газообразность) присуща атомной структуре материала. У данной атомной структуры есть предопределенная склонность становиться твердой, жидкой или газообразной при определенных условиях. Любые такие фазы всегда присутствуют в субстанциях, хотя актуализируется только одна из них; и (В) Поппер неявно предположил, что разум - это физическое свойство, подобное твердости. Это совсем не обязательно.

Второй пример Поппера был основан на онтогенезе человека. По его словам, по мере взросления ребенка, его разум растет соответственно и постепенно. Однако это не означает, что пища, которую ест ребенок, каким-то образом является прото-ментальной. Панпсихист может согласиться с этим, но затем спросить: а как насчет плода? Есть ли у него ментальная жизнь? Как насчет недельного скопления клеток? Как насчет одного яйца, до или после оплодотворения? По-видимому, Поппер отказался бы от разума в одной клетке. Таким образом, он, похоже, отвергнут радикальному появлению в какой-то момент онтогенеза. Где и как должно произойти это радикальное появление, Поппер не уточнил.

Его второе возражение по сути является развитием первого. Он утверждал, что переход от неорганики к органике является большим разрывом, и соответствующий разум (согласно тезису панпсихизма) также должен сделать соответственно большой скачок в возникновении. Следовательно, должен появиться разум, по крайней мере, сложный разум. В ответ можно отметить, что практически все панпсихисты соглашались с градациями разума, соответствующими структурной сложности. Таким образом, они согласились бы, что возникают новые *уровни или интенсивности* разума, но это не радикальное возникновение. Прыжок между любыми двумя уровнями несравненно меньше, чем прыжок от не-разума к разуму. Возражение Поппера справедливо указывает на то, что панпсихист должен

объяснить возникновение уровней разума, но это будет связано с конкретной выдвигаемой положительной теорией разума.

В-третьих, разум требует памяти, а атомные частицы ее не имеют, потому что все такие частицы «физически идентичны». Следовательно, у них нет разума. Более того, Поппер утверждал, что «сознание или осознанность» требует памяти. По-видимому, он виновен в антропной проекции, в том, что он предъявляет требования человеческого сознания к неодушевленным частицам. Конечно, все, что касается человеческого разума, требует человеческой памяти, но это относится только к сложным организмам. Неразумно требовать, чтобы атомные частицы обладали чем-то вроде способности человека к памяти или даже какого-либо физического воплощения чего-то вроде памяти. Разумом атомов может быть, например, поток мгновенных моментов опыта без памяти. Или их воспоминания могут быть реализованы в их пространственно-временных траекториях, которые изменяются в зависимости от их взаимодействий. В любом случае, принимая во внимание эти три возражения и минималистский обзор истории, Поппер пришел к выводу, что панпсихизм «безоснователен».

Колин Макгинн также представил три возражения, сначала опубликованные в 1982 г., а затем обновленные для второго издания (1997: 34–35). (Нижеследующее обсуждение относится к последнему.)

Во-первых, такие вещи, как камни и атомы, не проявляют никаких признаков разумоподобных качеств или ментальных свойств. Это переформулировка возражения Эдвардса, не подлежащего проверке (иногда его называют возражением отсутствия признаков). В отличие от Эдвардса, Макгинн, похоже, согласился с каузальной замкнутостью физического. Таким образом, любой предполагаемый разум в камнях или атомах должен быть акаузальным, то есть эпифеноменальным. Тем не менее, подразумевается, что *человеческий* разум каузален на физическом уровне, и эта каузальность является твердым доказательством существования человеческого разума. (Как человеческий разум может быть каузальным на физическом уровне, будучи при этом эпифеноменальным, Макгинн не сказал).

Далее Макгинн подразумевает, что неодушевленные предметы демонстрируют предсказуемое и закономерное поведение, и это исключает присутствие разума. Эта реакция, восходящая к Кеплеру, вполне понятна. Единственный разум, который мы глубоко знаем, человеческий разум, для нас непредсказуем и креативен. Мы считаем это важными характеристиками разума, и, следовательно, когда мы доказываем предсказуемость или закономерное поведение, мы чувствуем себя оправданными в исключении или отрицании ментальных процессов. И все же это базовое предположение, основанное на нашем антропоцентрическом мировоззрении. Как отметили панпсихисты (например, Ройс и Пирс), гораздо более простые разумы фактически могут казаться нам закономерными. Таким образом, это несущественный аргумент против панпсихизма.

Во-вторых, Макгинн утверждал, что панпсихизм не может объяснить супервентность - следствие или зависимость разума от тела. Это так, потому что либо «он лишь сдвигает проблему на задний план, либо подрывает собственную мотивацию» (там же, 34). Что касается первого пункта, Макгинн сказал, что панпсихизм не может объяснить супервентность человеческого разума над человеческим телом, потому что, если сослаться на нее, это оставит открытой проблему (скажем) супервентности разума атомов над физическим телом атомов. С другой стороны, если панпсихист попытается отрицать требование супервентности, то, по его словам, «панпсихизму нечего будет объяснять» (35). Идея Макгинна заключается в том, что разум на самом деле супервентен над телом, но панпсихист не связан с такой точкой зрения - Спиноза и Лейбниц тому примеры. Отрицание супервентности ни в коем случае не отменяет необходимость объяснения и затрагивает человеческий разум не меньше, чем разум камня или атома. Это возражение имеет место *только в том* случае, если мы принимаем предпосылку супервентности *и если* мы признаем, что панпсихизм несет бремя объяснения этого. Таким образом, это не общее возражение.

Третье возражение Макгинна вытекает из идеи Поппера о том, что сложные ментальные свойства должны рассматриваться как возникающие из более простых, следовательно, возможно возникновение разума, и, следовательно, подрывается аргумент о не-эмерджентности. Макгинн не

добавил ничего принципиально нового, и приведенный выше ответ также применим и здесь. Он настаивал на том, что панпсихист обязан объяснить «точный характер этого протосознания» (там же). Это довольно сложная задача, учитывая трудности, с которыми сталкиваются бесчисленные философы даже при определении «точного характера» своего собственного разума. Помимо этого, МакГинн, похоже, не может представить себе градации переживаемого опыта. Таким образом, он предложил такие сомнительные утверждения, как «либо элементарные частицы либо испытывают боль, либо не испытывают» (там же). Такого рода черно-белое представление о психических качествах несомненно подорвет любую мыслимую панпсихистскую концепцию априори. В конце концов, Макгинн не предложил никаких новых веских возражений.

Статья Сигера 1995 г. «Сознание, информация и панпсихизм» («Consciousness, Information and Panpsychism») была первой благожелательной статьей, в которой обсуждались различные возражения против панпсихизма. В порядке возрастания сложности: существует проблема не-ментальности, которая отрицает, что предполагаемая внутренняя природа (скажем) атома - это все, что мы можем обоснованно назвать ментальным. Это вариация на тему неубедительного возражения Эдвардса против аргумента по аналогии. Как и прежде, это зависит от конкретной позитивной теории разума, которую выдвигает панпсихист. Теория должна была бы уточнить сходство между человеческим и нечеловеческим разумом.

Следующей является проблема отсутствия признаков, в значительной степени повторяющая возражение Эдвардса, не поддающееся проверке. Третья проблема Сигера - это то, что он называет проблемой завершенности. Она также связана с не подлежащим проверке возражением; она предполагает, что ментальная активность должна быть каузально действенной и, следовательно, наблюдаемой. Эти вопросы обсуждались выше.

Четвертое возражение - проблема бессознательной ментальности. Это возражение выдвигается против тех панпсихистов (как фон Гартманн), которые утверждают, что ментальность неодушевленного мира - это скорее

бессознательное, чем сознание. Таким образом, возражение - иная проблема не-эмерджентности: как сознание может возникнуть из бессознательного? Это возражение в той мере, в какой оно действительно, применимо только к весьма специфическим версиям панпсихизма.

Последнее и «самое трудное» возражение Сигера - это проблема комбинирования, которая, как утверждает Сигер, появилась у Джеймса (1890/1950: 158–160). Как кратко сформулировано Сигером (1995: 280), это проблема «объяснения того, как бесчисленные элементы «сознания атомов» могут быть объединены в новое, сложное и богатое сознание, такое как у нас». Допустим, что атом имеет некоторую степень прото-сознания или прото-разума. Есть ли у молекулы разум? Если да, то как этот разум связан с разумом составляющих его атомов? А как насчет разума макромолекулы, или отдельной клетки, или всего организма? Являются ли более масштабные разумы суммой разумов атомов, или синтезом, или супер-иерархией, или чем-то еще? Без приемлемого объяснения этого сложения разума панпсихист рискует попасть в другую теорию эмерджентности, которую он стремился избежать.

Сигер предполагает, что этот механизм суммирования может заключаться в феномене квантовой суперпозиции. Это правдоподобно на атомном или молекулярном уровне, но, по-видимому, менее вероятно на макроуровне. (Теория разума Пенроуза и Хамероффа предлагает один такой способ, которым суперпозиция могла бы фактически действовать в макромасштабах.) Вообще говоря, панпсихисту действительно необходимо связать суб-разумы с супер-разумами правдоподобным образом. Но это является следствием конкретной позитивной теории разума. Следовательно, проблему комбинирования лучше рассматривать как детализацию выдвигаемой теории.

Наконец, Гриффин обсудил около десяти возражений (1998: 92–99). Многие из них действительны только при определенных ограниченных допущениях. Гриффин определяет, например, возражения, что панпсихизм является (а) формой сверхъестественного, (б) формой витализма, (в) формой

идеализма и (г) формой акаузального параллелизма, отрицая тем самым свободу воли. Из основной массы приведенного выше материала должно быть ясно, что это не общие возражения. Другие возражения Гриффина были рассмотрены выше; к ним относится возражение от «неразборчивости», относящееся к изменению мировоззрения, которое Эдвардс счел столь проблематичным.

Одним из общих возражений, подразумеваемых в большинстве вышесказанного, является возражение «неправдоподобности»: панпсихизм просто настолько радикален, настолько экстремален, настолько противостоит здравому смыслу, что не может быть правдой. Именно это возражение, например, Серл недавно с явным восторгом высказал против благожелательного отношения Чалмерса по этому предмету (см. Серл, 1997: 49–51). Гриффин отмечает, что в связи с этим возражением панпсихизм «нарушает наши интуитивные взгляды о физическом мире», подразумевая, что «такие вещи, как камни и телефоны имеют опыт» (1998: 94, 95). Возражающий, по сути, утверждает, что «ни один разумный человек, знакомый с научными фактами и философскими стандартами приемлемости, не может в это поверить» (93). Этому последнему пункту, конечно, прямо противоречит аргумент от авторитетности, как показано в настоящей работе. Кроме того, как справедливо замечает Гриффин, в каждой теории разума есть множество неправдоподобий, но мы не отвергаем все эти теории на этой основе. Как и в случае с проблемой комбинирования, возражение о неправдоподобности не может быть рассмотрено без изучения конкретной теории разума, которую выдвигает панпсихист. Конечно, некоторые теории более неправдоподобны, чем другие, и мы можем согласиться с тем, что это накладывает дополнительное бремя доказательства. И все же это бремя по сути не является непреодолимым.

Последнее возражение Гриффина основано на аргументе, подразумеваемом Макгинном: (1) проблема разума и тела настолько неразрешима, что она принципиально не поддается решению человека; следовательно, любое предполагаемое решение должно быть ложным только по одному этому факту. (2) Панпсихизм предлагает решение проблемы разума и тела. Следовательно, (3) панпсихизм неверен. Мы можем назвать это

возражением вечной тайны. Гриффин подробно обсуждает этот вопрос (там же: 98–116), утверждая, что на самом деле мы способны предвидеть требуемое радикальное решение. Притензия Макгинна является эмпирической. Он может указать на тот факт, что сотни лет работы не решили проблему и не привели нас к общему согласию. Однако то же самое можно сказать о любом количестве научных утверждений, которые обсуждались в течение столь же длительного периода времени, прежде чем были решены каким-либо теоретическим или экспериментальным прорывом. Может ли проблема разума и тела быть *принципиально* иной и, *в принципе*, неразрешимой, никогда не будет известно. Вполне вероятно, что в какой-то момент времени общий консенсус будет достигнут. Каким будет этот консенсус, мы не знаем.

Резюмируя: мы можем выделить шесть убедительных и существенных возражений против панпсихизма.

- (1) Неубедительная аналогия - предполагаемая аналогия между людьми и другими объектами беспочвенна.
- (2) Невозможность проверки - нет никаких «новых фактов» или эмпирических оснований, на основе которых можно было бы оценить утверждения панпсихизма. Также известно, как возражение отсутствия признаков. Включает в себя предположение, что не поддающиеся проверке теории в некотором фундаментальном смысле являются недействительными.
- (3) Физическая эмерджентность - появление действительно возможно, потому что мы видим его в других сферах физического мира; разум онтологически не уникален; следовательно, появление разума возможно.
- (4) Проблема комбинирования - суб-разумы, такие как атомы, не могут быть объединены или просуммированы в сложные, объединенные разумы, как у людей. Следовательно, панпсихизм не является адекватным объяснением разума.
- (5) Неправдоподобность - панпсихизм настолько неправдоподобен и нелогичен, что не может быть правдой. Также известен как возражение *reductio ad absurdum*.

(6) Вечная тайна - проблема разума и тела в принципе неразрешима, и поэтому панпсихизм, который призван предложить решение, должен быть ложным.

10.3. В третье тысячелетие

Выдвигались аргументы, выдвигались возражения - с какой целью? Панпсихизм в большей степени, чем большинство других философских концепций, в конечном счете, опирается на фундаментальные интуитивные представления о мире. Те, кто поражен интуитивным пониманием панпсихизма, будут формулировать поддерживающие и последовательные аргументы или выражать свои убеждения поэтическим или метафорическим языком. Те, кто считает это невозможным, неразборчивым и возмутительным, предложат свои возражения без малейшей уступки.

Механистическое мировоззрение глубоко укоренилось в нашей коллективной психике. В течение нескольких сотен лет господствующая ортодоксальность неявно предполагала, что неодушевленные вещи в принципиально лишены ментальных качеств. Эта точка зрения стала частью нашей науки, литературы и искусства. В конечном счете, она включена в наши самые глубокие социальные ценности и, таким образом, стала отражаться в наших коллективных действиях. Мы относимся к природе как к безличной вещи или совокупности вещей, без спонтанности, без внутренней ценности, без каких-либо «прав». Природные ресурсы, растения и животные использовались человеком для извлечения максимальной краткосрочной пользы. Такие безмозглые существа считаются не заслуживающими особого уважения или морального уважения. Они существуют для того, чтобы их собирали, манипулировали ими, расчленяли и переделывали.

Механистическое мировоззрение освободило человечество от религиозных догм. Теперь же, как сказали бы некоторые, оно изжило себя. Оно стало своей собственной догмой, более удушающей и разрушительной, чем то, что оно узурпировало. Как и раньше, мы, возможно, снова приближаемся к одному из тех эпических периодов в истории, когда меняются фундаментальные предположения о мире. Греки заняли видное место в мифопоэтическом мире, полном богов и тайн. Они навязали миру порядок,

Логос, поставив разум и рациональное мышление в положение превосходства. И все же, как мы видели, они никогда полностью не отказывались от своих прежних панпсихических представлений. Скорее они включили их в рамки Логоса и превзошли старое мировоззрение. Превосходство разума и стремление найти объединяющие принципы предшествовали и предвосхитили развитие иудейско-христианского монотеизма. По сути, это было другое новое мировоззрение, которое поставило веру и духовность выше логики и разума. Еще раз, греческий Логос не был отброшен, но поглощен и превзойден. Схоласты взяли труды Аристотеля и Платона в качестве основных истин, включили и переосмыслили их идеи в христианской структуре. Этот базовый взгляд на космос тоже сохранялся в течение нескольких сотен лет, пока эпоха Возрождения не утвердила принципы разума и логики в исследованиях Коперника, Галилея, Бэкона, Кеплера, Декарта и Ньютона. Они переосмыслили мир как часовой механизм, лишенный духа и разума. И все же эти люди не были атеистами. Они приняли основные христианские принципы и смогли построить мировоззрение, совместимое с ними. Бог был вознесен на небеса и освобожден от всякого бремени вмешательства в дела вселенной. Как и прежде, новое мировоззрение - в данном случае механицизм - включало и превосходило предыдущее. Даже в наши дни мы находим много якобы закоренелых материалистов, физиков и других ученых, придерживающихся традиционных религиозных убеждений.

Механистическое мировоззрение имеет три основных столпа. Во-первых, все неживые существа и большинство живых существ полностью лишены чувств и разума. Во-вторых, существует объективный аспект всех вещей, так что физическое и математическое описание возможно для всей видимой Вселенной. Третий столп связан с человеческой психикой. В прежние времена душа была дана Богом и вечна; она таинственным образом взаимодействовала с телом и физическим миром. В более поздние времена душа была заменена разумом; разум был таинственным продуктом физических процессов, таинственным образом возникшим в какой-то момент эволюции и (все еще) таинственным образом взаимодействующим с телом и физическим миром. Следствием этих трех столпов стало то, что человечество стало радикально отчужденным от природы, уникальным продуктом Бога или эволюции, и оказалось практически одиноким среди природных существ.

Успешное мировоззрение - это мировоззрение, превосходящее своего предшественника, отбрасывающее определенные устаревшие аспекты и встраивающее другие в основу нового космологического порядка. Панпсихизм может быть готов исполнить эту роль. Его акцент на разуме и «духе» является в каком-то смысле возвратом к духовному взгляду на природу, в противоположность механистическому материализму прошлого. Панпсихизм защищался многими великими учеными и другими мыслителями, которые не отбрасывали явно *все* аспекты механицизма. *Они отвергли первую опору механицизма, сохранили вторую и заново изобрели третью.* Они нашли традиционную науку очень полезной в определенных областях исследований. И все же их более широкое мировоззрение отвергло фундаментальное механистическое убеждение, что низшие животные, растения и неживые материальные объекты являются бессмысленными вещами. Очевидно, что они смогли включить элементы механистического подхода к природе, сохраняя при этом более глубокое представление обо всех вещах, как разумных или одушевленных. И в той мере, в какой они развивали новые позитивные теории разума, они были способны создавать новые видения разума и материи и их взаимосвязи.

Некоторые великие мыслители очень четко заявляли, что они рассматривают панпсихизм как фундамент для принципиально нового взгляда на реальность. Эпикур защищал атомистическую онтологию и все же видел в атомистическом отклонении основу человеческой воли, а значит и самую возможность добродетельного действия. Святой Франциск и Кампанелла следовали теологической форме панпсихизма, которая демонстрировала присутствие духа в мире и, следовательно, служила основой для нравственных решений. Лейбниц был одним из первых, кто внес вклад в механистическое мировоззрение, но его кванты вселенной, монады, были разумоподобными сущностями. Ньютон был готов рассмотреть возможность того, что вся материя является живой. Ламетри был известным механицистом, но для него механицизм не был поводом для беспокойства. Наоборот, *виталистический* механицизм был способом глубокой интеграции человечества в природу:

Тот, кто так думает, будет мудрым, справедливым и спокойным о своей судьбе и, следовательно, счастливым. Он будет ждать смерти, не боясь и не желая ее; он будет дорожить жизнью ...; он будет полон уважения, благодарности, привязанности и нежности к природе пропорционально той любви и выгодам, которые он получил от нее; и, наконец, будет счастлив познавать природу и наблюдать за очаровательным зрелищем вселенной; он, безусловно, никогда не подавит природу ни в себе, ни в других. (1747/1994: 75)

Фехнер был еще одним человеком, кто видел в панпсихизме основу для понимания мира. По его словам, панпсихизм «решает многие другие вопросы и определяет весь взгляд на природу» (1848/1946: 163). Джеймс поддерживал «общий взгляд на мир, почти идентичный взгляду Фехнера» (1909/1996: 309). Этот «плюралистический панпсихический взгляд на вселенную ... угрожает закоротить» циничное мировоззрение механицистов и заменить его чем-то большим, более высоким и полным благожелательности.

В XX веке Бейтсон тоже пришел к отказу от стандартного мировоззрения. Если, по его словам, вы принимаете общепринятый объективистский материалистический взгляд на разум, то «вы будете логически и естественно видеть себя отдельно и против окружающих вас вещей. И поскольку вы присваиваете себе весь разум, вы будете видеть мир вокруг себя бездумным и, следовательно, не имеющим права на моральное или этическое рассмотрение. Окружающая среда будет казаться вам пригодной для эксплуатации» (1972: 462). Бейтсон жил в те годы, когда экологический кризис современности становился очевидным. Ему было ясно, что эта ситуация коренится в неправильном понимании разума. Его взгляды разделяли Пламвуд и другие мыслители, которые рассматривали утонченную форму панпсихизма как основу новой, более сострадательной и менее конфронтационной экологической этики.

Одним из самых поэтических выражений панпсихического мировоззрения было одно из самых ранних. Вспомните прекрасный фрагмент 110 у Эмпедокла, в котором панпсихизм рассматривается как ключ к откровениям о реальности:

*Если, в мои поучения твердым уверовав сердцем,
 Чистой мыслью станешь ты их созерцать благосклонно,
 То несомненно они на всю жизнь тебе будут опорой.
 Множество также других обретишь из них ценных стяжаний,
 Ибо они вытекают одно из другого согласно
 С качеством каждого. Если же будешь стремиться к иному,
 В чем бесконечных скорбей и забот притупляющих бездна, —
 Скоро покинут тебя мимолетные эти стяжанья,
 К милому лону, родившему их, воротиться желая.
 Ибо знай, что во всем есть разумности доля и мысли.*

Здесь Эмпедокл демонстрирует благоговейную, почти мистическую веру в способность панпсихического мировоззрения раскрывать истину. Это, как он полагает, попросту самая просвещенная и добродетельная точка зрения, с которой можно рассматривать космос.

Верования Эмпедокла, Фехнера, Джеймса и Бейтсона составляют двенадцатый и последний аргумент в пользу панпсихизма, который я назову аргументом великой добродетели: панпсихизм - это исключительное мировоззрение, потому что оно ведет к более интегрированному, сострадательному и сочувствующему космосу. Это мировоззрение поддерживает жизнь и улучшает ее. Оно приводит к положительным, устойчивым ценностям для человечества. Оно резко контрастирует с циничными, изолированными, манипулятивными ценностями механистического материализма. В той мере, в какой эти механистические ценности способствовали нашему нынешнему экологическому и социальному кризису, панпсихистские ценности могут начать обращать вспять этот процесс и исцелять ущерб.

Судить о ценности чего-то столь далеко идущего и фундаментального, как метафизическое мировоззрение, - это трудная перспектива. Требуются годы, столетия, чтобы все эффекты мировоззрения и его соответствующие ценности были реализованы. Механистическое мировоззрение продержалось около 350 лет, прежде чем негативные последствия стали очевидны. Таким образом, сегодня мы, вероятно, не в состоянии адекватно оценить чистую ценность панпсихического мировоззрения. И все же императив настоящего

требует перемен. Механицизм явно неисправен; что-то займет его место. Этот новый *Weltanschauung* должен, ради нас и ради планеты, быть устойчивым и сострадательным. Доказательства обнадеживают. Из десятков мыслителей, рассмотренных в настоящей работе, практически без исключения, каждый мыслитель-панпсихист придерживался оптимистического, жизнеутверждающего, сочувствующего взгляда на мир.

Допуская все это, циничный материалист все еще может спросить: «Да, но так ли это?». Если в конце концов панпсихизм - это просто какое-то счастливое заблуждение, нам, безусловно, лучше его принять или просто притвориться, что это правда. Тем не менее, следует подчеркнуть, что истина оценивается только изнутри выбранного мировоззрения. Материалист, будучи принципиально привержен анти-панпсихистской точке зрения, не имеет объективной точки зрения, отталкиваясь от которой можно было бы выносить суждение. Таким образом, заключение «неразборчиво» или «ложно» бессмысленно. Христиане уже давно осуждают анимизм и политеизм как ложь и обвиняют своих приверженцев в том, что они живут в детском космосе вездесущих духов и призраков. Точно так же материалисты обвиняют христиан и других теологически мыслящих людей в том, что они купились на «счастливый миф», не имеющий под собой никакой научной основы. И, конечно же, многие другие сегодня обвиняют материалистическое мышление как коренную причину многих наших нынешних социальных и экологических проблем. Объективность, моральный нейтралитет и неодушевленность - механистические допущения о мире, предполагаемые, но не доказанные. Механистический материализм можно рассматривать, как и все остальное, как счастливый миф, который освободил человечество от удушающей теологии, и все же теперь он достиг конца своей полезной жизни.

Эволюция мировоззрений - это одна из величайших историй человеческого существования. Мировоззрения рождаются, они освобождают, они способствуют мечтам. Они помогают определить, что такое истина и что такое добро. Они расширяются и охватывают многие аспекты жизни общества. Они проходят постепенную эволюцию и уточнение. В какой-то момент они становятся жесткими и негибкими. В конечном итоге они становятся самооправдывающимися, самосохраняющимися и, наконец,

разрушительными. Материализм и сопутствующая ему аналитическая и логическая философия, похоже, достигли этой конечной стадии.

Панпсихизм, по-видимому, может обеспечить основу для нового мировоззрения таким образом, чтобы глубоко затронуть коренные проблемы. Легко злоупотреблять мертвой, неодушевленной материей или бессознательными формами жизни. Человек, у которого есть единственный во всей природе разум, или в котором разум является противоречием или непостижимой загадкой, не чувствует себя в космосе как дома. Как следствие, он может чувствовать себя отчужденным, напуганным, рассерженным или глупым. Так не должно быть. Философы предусмотрели альтернативные взгляды, которые имеют равные права на существование. Нам, как цивилизации, нужно только призвать нашу коллективную мудрость и мужество, усвоить уроки истории и преодолеть грубое, разрушительное и в конечном счете дегуманизирующее материалистическое мировоззрение.

Библиография

- Abram, D. 1996. *The Spell of the Sensuous*. Vintage.
- Agar, W. 1943. *A Contribution to the Theory of the Living Organism*. Melbourne University Press.
- Alexander, S. 1914/1960. The basis of realism. In *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. R. Chisolm. Free Press.
- Alexander, S. 1920. *Space, Time, and Deity*. Macmillan.
- Allison, H. 1987. *Benedict de Spinoza*. Yale University Press.
- Andrews, J. 1998. Weak panpsychism and environmental ethics. *Environmental Values* 7: 381–396
- Aristotle. 1995. *The Complete Works of Aristotle*. ed. J. Barnes. Princeton University Press.
- Armstrong, D. 1968. *A Materialist Theory of the Mind*. Routledge.
- Armstrong, E. 1973. *Saint Francis: Nature Mystic*. University of California Press.
- Armstrong-Buck, S. 1986. Whitehead's metaphysical system as a foundation for environmental ethics. *Environmental Ethics* 8: 241–259.
- Bacon, F. ca. 1620. *Natural History (Silva silvarum sive historia naturalis)*.
- Bahcall, N., et al. 1999. The cosmic triangle. *Science* 284, no. 5419: 1481–1489.
- Bak, P., and K. Chen. 1991. Self-organized critically. *Scientific American*. January.
- Bakewell, C. 1904a. Review of *Why the Mind Has a Body*. *Philosophical Review* 13, no. 2: 220–229.
- Bakewell, C. 1904b. A rejoinder. *Philosophical Review* 13, no. 3: 342–346.
- Barnes, J. 1987. *Early Greek Philosophy*. Penguin.
- Bateson, G. 1968. Conscious purpose versus nature. In *Dialectics of Liberation*, ed. D.

Cooper. Penguin. Reprinted in Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (Ballantine, 1972).

Bateson, G. 1970. Form, substance, and difference. *General Semantics Bulletin* 37: 5–13. Reprinted in Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (Ballantine, 1972).

Bateson, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. Ballantine.

Bateson, G. 1979. *Mind and Nature*. Ballantine.

Bawden, H. 1904. The meaning of the psychical from the point of view of the functional psychology. *Philosophical Review* 13, no. 3: 298–319.

Beeson, D. 1992. *Maupertuis: An Intellectual Biography*. Voltaire Foundation, Taylor Institution.

Bennett, C. 1922. Review of *Volonte et Conscience*. *Philosophical Review* 37: 86–90.

Bennett, J. 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett.

Bergson, H. 1896/1911. *Matter and Memory*. Allen and Unwin.

Bergson, H. 1907/1911. *Creative Evolution*. Holt.

Bergson, H. 1911/1920. *Mind Energy*. Holt.

Bergson, H. 1922/1965. *Duration and Simultaneity*. Bobbs-Merrill.

Berman, M. 1981. *The Reenchantment of the World*. Cornell University Press.

Birch, C. 1971. Purpose in the universe. *Zygon* 6, no. 1: 4–27.

Birch, C. 1972. Participatory evolution. *Journal of the American Academy of Religion* 40.

Birch, C. 1974. Chance, necessity, and purpose. In *Studies in the Philosophy of Biology*, ed. F. Ayala and T. Dobzhansky. Macmillan.

Birch, C. 1994. Why I became a panexperientialist. Presented at conference on Consciousness in Humans, Animals, and Machines, Claremont, California.

- Birch, C. 1995. *Feelings*. University of New South Wales Press.
- Bjelland, A. 1981. Capek, Bergson, and process proto-mentalism. *Process Studies* 11: 180–189.
- Bjelland, A. 1982. Popper's critique of panpsychism and process protomentality. *Modern Schoolman* 59, no. 4: 233–254.
- Bohm, D. 1957. *Causality and Chance in Modern Physics*. Routledge.
- Bohm, D. 1980. *Wholeness and the Implicate Order*. Routledge.
- Bohm, D. 1982. Nature as creativity. *ReVision* 5, no. 2: 35–40.
- Bohm, D. 1986. A new theory of the relationship of mind and matter. *Journal of the American Society of Psychical Research* 80, no. 2: 113–135.
- Bohm, D. 1990. A new theory of the relationship of mind and matter. *Philosophical Psychology* 3, no. 2: 271–286.
- Bohm, D., and B. Hiley. 1993. *Undivided Universe*. Routledge.
- Bonansea, B. 1969. *Tommaso Campanella*. Catholic University Press.
- Bonifazi, C. 1978. *The Soul of the World*. University Press of America.
- Bowie, A. 1998. Schelling. In *Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig. Routledge.
- Bradley, F. 1893/1930. *Appearance and Reality*. Clarendon.
- Brettschneider, B. 1964. *The Philosophy of Samuel Alexander*. Humanities Press.
- Brickman, B. 1941. An Introduction to Francesco Patrizi's *Nova de Universis Philosophia*.
- Brown, N. 1959. *Life Against Death*. Wesleyan University Press.
- Brown, S. 1990. Leibniz and More's cabalistic circle. In *Henry More: Tercentary Studies*, ed. S. Hutton. Kluwer.
- Bruno, G. 1584a/1998. *Cause, Principle, and Unity (De la causa, principio, et uno)*, ed. R. Blackwell and R. deLucca. Cambridge University Press.

Bruno, G. 1584b/1950. On the Infinite Universe and Worlds (*De l'infinito universo et mundi*). In D. Singer, Giordano Bruno. Schuman.

Bush, W. 1925. William James and panpsychism. In *Studies in the History of Ideas*, volume 2. Columbia University Press.

Butler, C. 1978. Panpsychism: A restatement of the genetic argument. *Idealistic Studies* 8: 33–39.

Butler, S. 1880/1910. *Unconscious Memory*. Longmans, Green.

Calcagno, A. 1998. Giordano Bruno and the Logic of Coincidence. P. Lang.

Callicott, J. B. 1982. Traditional American Indian and Western European attitudes toward nature: An overview. *Environmental Ethics* 4: 293–318.

Campanella, T. 1620/1969. On the Sense and Feeling in All Things and on Magic (*De sensu rerum et magia*). In B. Bonansea, Tommaso Campanella (Catholic University Press, 1969).

Campanella, T. 1638/1969. *Metaphysics (Metafisica)*. In B. Bonansea, Tommaso Campanella (Catholic University Press, 1969).

Capek, M. 1961. *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*. Van Nostrand.

Capek, M. 1971. *Bergson and Modern Physics*. Reidel.

Cardano, G. 1550/1934. *On Subtlety*. Bayard.

Carus, P. 1892. Panpsychism and panbiotism. *Monist* 3: 234–257.

Cassirer, E. 1927/1963. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. Barnes and Noble.

Cavendish, M. 1655/1991. *Philosophical and Physical Opinions*. In *Modern Women Philosophers: 1600–1900*, ed. M. Waithe. Kluwer.

Cavendish, M. 1664/1994. *Philosophical Letters*. In *Women Philosophers of the Early Modern Period*, ed. M. Atherton. Hackett.

Chalmers, D. 1995. Facing up to the problem of consciousness. *Journal Of Consciousness Studies* 2, no. 3: 200–219.

- Chalmers, D. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford University Press.
- Churchland, P. M. 1986. Some reductive strategies in cognitive neurobiology. *Mind* 95: 279–309.
- Churchland, P. M. 1997. To transform the phenomena. *Philosophy of Science* 1. Reprinted in P. M. Churchland and P. S. Churchland, *On the Contrary* 1998.
- Clark, R. 1955. *Herder: His Life and Thought*. University of California Press.
- Clarke, D. 2003. *Panpsychism and the Religious Attitude*. SUNY Press.
- Cleve, F. 1969. *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*. Martinus Nijhoff.
- Clifford, W. 1874/1903. *Body and mind*. In *Lectures and Essays*, volume 2. Macmillan.
- Clifford, W. 1878. On the nature of things in themselves. *Mind* (January). Reprinted in *Lectures and Essays* (Macmillan, 1903).
- Cochran, A. 1971. The relationship between quantum physics and biology. *Foundations of Physics* 1, no. 3: 235–250.
- Cobb, J. B. Jr., and D. R. Griffin, eds. 1977. *Mind in Nature*. University Press of America.
- Cooper, W. 1990. Williams James' theory of mind. *Journal of the History of Philosophy* 28: 571–593.
- Craig, E., ed. 1998. *Encyclopedia of Philosophy*. Routledge.
- Curley, E. 1969. *Spinoza's Metaphysics*. Harvard University Press.
- Curley, E. 1988. *Behind the Geometrical Method*. Princeton University Press.
- DeGroot, D. 1965. *Haeckel's Theory of the Unity of Nature*. Christopher.
- Delahunty, R. 1985. *Spinoza*. Routledge.
- De Quincey, C. 1994. Consciousness all the way down? *Journal of Consciousness Studies* 1, no. 2: 217–229.

De Quincey, C. 1999. Past matter, present mind. *Journal of Consciousness Studies* 6, no. 1: 91–106.

De Quincey, C. 2002. *Radical Nature. Invisible Cities.*

Dewey, J. 1925. *Experience and Nature.* Open Court.

Dewey, J. 1940/1988. Time and individuality. In *The Later Works*, volume 14, ed. J.

Boydston. Southern Illinois University Press.

Diderot, D. 1754/1966. Thoughts on the Interpretation of Nature. In *Selected Writings*, ed. L. Crocker. Macmillan.

Diderot, D. 1769/1937. D'Alembert's Dream. In *Diderot: Interpreter of Nature.* Lawrence and Wishart.

Diderot, D. 1774–80/1937. Elements of Physiology. In *Diderot: Interpreter of Nature.* Lawrence and Wishart.

Donagan, A. 1989. *Spinoza.* University of Chicago Press.

Dooley, B. 1995. *Italy in the Baroque.* Garland.

Drake, D. 1925/1970. *Mind and Its Place in Nature.* Kraus Reprint.

Dyson, F. 1979. *Disturbing the Universe.* Harper & Row.

Eddington, A. 1920. *Space, Time, and Gravitation.* Cambridge University Press.

Eddington, A. 1928. *The Nature of the Physical World.* Cambridge University Press.

Eddington, A. 1939. *The Philosophy of Physical Science.* Cambridge University Press.

Edwards, P. 1967/1972. Panpsychism. In *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards. Macmillan.

Fechner, G. 1848/1946. Nanna, or on the Soul-Life of Plants. In *Religion of a Scientist*, ed. R. Lowrie. Pantheon.

- Fechner, G. 1861/1946. On the Soul-Question. In *Religion of a Scientist*, ed. R. Lowrie. Pantheon.
- Feigl, H. 1958. The 'mental' and the 'physical'. In *Concepts, Theories, and the MindBody Problem*, ed. H. Feigl et al. University of Minnesota Press.
- Feigl, H. 1960. Mind-body, not a pseudo-problem. In *Dimensions of Mind*, ed. S. Hook. New York University Press.
- Ferenczi, S. 1926/1950. *Further Contributions to the Theory and Technique of PsychoAnalysis*. Hogarth.
- Fierz, M. 1983. *Girolamo Cardano*. Birkhauser.
- Ford, L. 1987. From pre-panpsychism to pansubjectivity. In *Faith and Creativity*, ed. G. Nordgulen. CBP.
- Ford, L. 1995. Panpsychism and the early history of prehension. *Process Studies* 24: 15–33.
- Ford, M. 1981. William James: Panpsychist and metaphysical realist. *Trans Peirce Society* 17: 158–170.
- Ford, M. 1982. *William James' Philosophy*. University of Massachusetts Press.
- Francoeur, R. 1961. *The World of Teilhard*. Helicon.
- Freeman, K. 1948. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*. Blackwell.
- Friedman, H. 1986. *Sun and Earth*. Scientific American Library.
- Frisina, W. 1997. Minds, bodies, experience, nature: Is panpsychism really dead? In *Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion*, ed. C. Hardwick. Lang.
- Fuller, B. 1945. *A History of Philosophy*. Holt.
- Gilbert, W. 1600/1958. *On the Magnet. (De magnete)*. Dover.
- Globus, G. 1972. Biological foundations of the psychoneural identify hypothesis. *Philosophy of Science* 39: 291–301.
- Globus, G. 1973. Unexpected symmetries in the "world knot." *Science* 108, no. 4091: 1129–1136.

Globus, G. 1976. Mind, structure, and contradiction. In *Consciousness and the Brain*, ed. G. Globus et al. Plenum.

Goethe, W. 1828/1988. Commentary on the aphoristic essay 'Nature'. In *Scientific Studies: Johann Wolfgang von Goethe*, ed. D. Miller. Suhrkamp.

Greene, R. 1962. Henry More and Robert Boyle on the spirit of nature. *Journal of the History of Ideas* 23: 451–474.

Griffin, D. R. 1977. Whitehead's philosophy and some general notions of physics and biology. In *Mind in Nature*, ed. J. Cobb and D. Griffin. University Press of America.

Griffin, D. R. 1988a. Introduction: The reenchantment of science. In *The Reenchantment of Science*, ed. D. Griffin. SUNY Press.

Griffin, D. R. 1988b. Of minds and molecules. In *The Reenchantment of Science*, ed. D.

Griffin. SUNY Press.

Griffin, D. R. 1997. Panexperientialist physicalism and the mind-body problem. *Journal of Consciousness Studies* 4, no. 3: 248–268.

Griffin, D. R. 1998. *Unsnarling the World Knot*. University of California Press.

Guthrie, W. 1962–81. *History of Greek Philosophy*, volumes 1–6. Cambridge University Press.

Haeckel, E. 1868/1876. *The History of Creation*. Routledge.

Haeckel, E. 1892. Our monism. *Monist* 2, no. 4: 481–486.

Haeckel, E. 1895. *Monism as Connecting Religion and Science*. A. and C. Black.

Haeckel, E. 1899/1929. *The Riddle of the Universe*. Watts.

Haeckel, E. 1904. *The Wonders of Life*. Watts.

Haldane, J. B. S. 1932. *The Inequality of Man*. Chatto & Windus.

- Haldane, J. B. S. 1934. Quantum mechanics as a basis for philosophy. *Philosophy of Science* 1: 78–98.
- Hameroff, S. 1994. Quantum coherence in microtubules. *Journal of Consciousness Studies* 1: 91–118.
- Hameroff, S. 1998a. Funda-mentality: Is the conscious mind subtly linked to a basic level of the universe? *Trends in Cognitive Science* 2, no. 4: 119–127.
- Hameroff, S. 1998b. More neural than thou. In *Toward a Science of Consciousness II*, ed. S. Hameroff et al. MIT Press.
- Hameroff, S., and R. Penrose. 1996. Conscious events as orchestrated space-time selections. *Journal of Consciousness Studies* 3, no. 1: 36–53.
- Hamilton, A. 1990. Ernst Mach and the elimination of subjectivity. *Ratio* 3, no. 2: 117–133
- Hamlyn, D. 1980. *Schopenhauer: The Arguments of the Philosophers*. Routledge.
- Hampshire, S. 1951. *Spinoza*. Penguin.
- Hampshire, S. 2002. The Spinoza solution. *New York Review of Books*, Oct. 24: 55–56.
- Harman, G. 2002. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court.
- Harris, E. 1973. Body-mind relation in Spinoza's philosophy. In *Spinoza's Metaphysics*, ed. J. Wilbur. Van Gorcum.
- Hartmann, E. von. 1869/1950. *Philosophy of the Unconscious*. Routledge.
- Hartshorne, C. 1936/1972. The compound individual. In *Whitehead's Philosophy: Selected Essays*. University of Nebraska Press
- Hartshorne, C. 1937. *Beyond Humanism*. Willett, Clark.
- Hartshorne, C. 1949. Chance, love, incompatibility. *Philosophical Review* 58, no. 5: 429–450.

- Hartshorne, C. 1950. Panpsychism. In *A History of Philosophical Systems*, ed. V. Ferm. Philosophical Library.
- Hartshorne, C. 1977. Physics and psychics. In *Mind in Nature*, ed. J. Cobb Jr. and D. Griffin. University Press of America.
- Hartshorne, C. 1979. The rights of the subhuman world. *Environmental Ethics* 1: 49–60.
- Hartshorne, C. 1990. *The Darkness and the Light*. SUNY Press.
- Heidegger, M. 1927/1996. *Being and Time*. SUNY Press.
- Herder, J. 1778/2002. On the Cognition and Sensation of the Human Soul. In *Philosophical Writings: Johann Gottfried von Herder*, ed. M. Forster. Cambridge University Press.
- Hobbes, T. 1655/1839. On the Body. (De corpore). In *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. W. Molesworth. J. Bohn.
- Hoeffding, H. 1908. *A History of Modern Philosophy*, volume 1. Macmillan.
- Howe, R., et al. 2000. Dynamic variations at the base of the solar convection zone. *Science* 287, no. 5462: 2456–2460.
- Humphrey, N. 1992. *A History of the Mind*. Chatto & Windus.
- Hut, P., and R. Shepard. 1996. Turning the “hard problem” upside down and sideways. *Journal of Consciousness Studies* 3, no. 4: 313–329.
- Huxley, J. 1942. The biologist looks at man. *Fortune*, December.
- Ingegno, A. 1998. Introduction. In *G. Bruno, Cause, Principle, and Unity*. Cambridge University Press.
- Inwood, B., and L. Gerson. 1997. *Hellenistic Philosophy*. Hackett.
- James, W. 1890/1950. *Principles of Psychology*. Dover.
- James, W. 1902. *Varieties of Religious Experience*. Collier.
- James, W. 1909/1996. *A Pluralistic Universe*. University of Nebraska Press.

- James, W. 1911a/1968. *Some Problems of Philosophy*. Greenwood.
- James, W. 1911b. *Memories and Studies*. Longmans, Green.
- James, W. 1912/1996. *Essays in Radical Empiricism*. University of Nebraska Press.
- James, W. 1920. *Letters of William James*. Atlantic Monthly Press.
- Jammer, M. 1957. *Concepts of Force*. Harvard University Press.
- Jeans, J. 1932. *The Mysterious Universe*. Macmillan.
- Jeans, J. 1942. *Physics and Philosophy*. University of Michigan Press.
- Joachim, H. 1901/1964. *A Study of the Ethics of Spinoza*. Russell & Russell.
- Kant, I. 1766/1900. *Dreams of a Spirit-Seer*. Macmillan.
- Kant, I. 1781/1965. *Critique of Pure Reason*. St. Martin's Press.
- Kant, I. 1790/1951. *Critique of Judgment*. Hafner.
- Kepler, J. 1618/1995. *Harmonies of the World*. Prometheus Books.
- Kerr-Lawson, A. 1984. Spirit's primary nature is to be secondary. *Bulletin of the Santayana Society* 2: 9–14.
- Kirk, G., et al. 1983. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press.
- Klausner, N. 1967. Charles A. Strong, realist and panpsychist. *Monist* 51: 267–283.
- Koestler, A. 1967. *The Ghost in the Machine*. Macmillan.
- Koestler, A. 1978. *Janus*. Random House.
- Kristeller, P. 1964. *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford University Press.
- Kuelpe, O. 1913. *Philosophy of the Present in Germany*. Allen.
- Kuklick, B. 1977. *The Rise of American Philosophy*. Yale University Press.

LaMettrie, J. 1745/1996. *Natural History of the Soul*. In *Machine Man and Other Writings*, ed. A. Thomson. Cambridge University Press.

LaMettrie, J. 1747/1994. *Man, a Machine*. (L'Homme Machine). In *Man a Machine: and, Man a Plant*, ed. R. Watson and M. Rybalka. Hackett.

LaMettrie, J. 1748/1994. *Man, a Plant*. (L'Homme Plante). In *Man a Machine: and, Man a Plant*, ed. R. Watson and M. Rybalka. Hackett.

Lang, K. 1995. *Sun, Earth, and Sky*. Springer.

Leibniz, G. 1686a. *Primary Truths*. In *Philosophical Essays*, ed. R. Ariew and D. Garber (Hackett, 1989).

Leibniz, G. 1686b. *Letter to Arnauld*. In *Philosophical Essays*, ed. R. Ariew and D. Garber (Hackett, 1989).

Leibniz, G. 1687. *Letter to Arnauld*. In *Philosophical Essays*, ed. R. Ariew and D. Garber (Hackett, 1989).

Leibniz, G. 1690. *Notes on some comments by Michel Angelo Fardela*. In *Philosophical Essays*, ed. R. Ariew and D. Garber (Hackett, 1989).

Leibniz, G. 1695. *A New System of Nature*. In *Philosophical Essays*, ed. R. Ariew and D. Garber (Hackett, 1989).

Leibniz, G. 1698/1956. *On Nature Itself*. In *Philosophical Papers and Letters*, ed. L. Loemker. University of Chicago Press.

Leibniz, G. 1707. *Comments on Spinoza's philosophy*. In *Philosophical Essays*, ed. R. Ariew and D. Garber (Hackett, 1989).

Leibniz, G. 1714a. *Principles of Nature and of Grace*. In *Philosophical Essays*, ed. R. Ariew and D. Garber (Hackett, 1989).

Leibniz, G. 1714b. *The monadology*. In *Philosophical Essays*, ed. R. Ariew and D. Garber (Hackett, 1989).

Leibniz, G. 1716. *Letter to Des Bosses*. In *Philosophical Essays*, ed. R. Ariew and D. Garber (Hackett, 1989).

Leibniz, G. 1989. *Philosophical Essays*, ed. R. Ariew and D. Garber. Hackett.

- Leopold, A. 1979. Some fundamentals of conservation in the southwest. *Environmental Ethics* 1, no. 2: 131–141.
- Lewis, D. 1966. An argument for the identity theory. *Journal of Philosophy* 63: 17–25.
- Lloyd, A. C. 1959. Parmenides. In *Encyclopaedia Britannica*. Encyclopaedia Britannica, Inc.
- Locke, J. 1689/1964. *An Essay Concerning Human Understanding*. Dutton.
- Lockwood, M. 1989. *Mind, Brain, and the Quantum*. Blackwell.
- Long, A. A. 1974. *Hellenistic Philosophy*. Duckworth.
- Lossky, N. 1906/1994. *The Intuitive Basis of Knowledge*. In *A History of Russian Philosophy*, ed. V. Kuvakin. Prometheus Books.
- Lossky, N. 1917/1928. *The World as an Organic Whole*. Oxford University Press.
- Lossky, N. 1951. *History of Russian Philosophy*. International Universities Press.
- Lotze, R. H. 1856–64/1971. *Microcosmos*. T. & T. Clark.
- Lucretius. 1977. *The Nature of Things*. (De rerum natura). Norton.
- Mach, E. 1883/1942. *The Science of Mechanics*. Open Court.
- Madden, E., and P. Hare. 1971. The powers that be. *Dialogue* 10.
- Madell, G. 1988. *Mind and Materialism*. Edinburgh University Press.
- Magee, B. 1983. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press.
- Martin, C., and K. Pfeifer. 1986. Intentionality and the non-psychological. *Philosophy and Phenomenological Research* 46: 531–556.
- Marx, W. 1984. *The Philosophy of F. W. J. Schelling*. Indiana University Press.
- Mathews, F. 1998. The real, the one and the many in ecological thought. In *Spirit of the Environment*, ed. J. Palmer and D. Cooper. Routledge.
- Mathews, F. 2003. *For Love of Matter*. SUNY Press.

- McDaniel, J. 1983. Physical matter as creative and sentient. *Environmental Ethics* 5: 291–317.
- McGinn, C. 1991. *The Problem of Consciousness*. Blackwell.
- McGinn, C. 1997. *Character of Mind*. Oxford University Press.
- McGuire, J. 1968. Force, active principles, and Newton's invisible realm. *Ambix* 15, no. 3: 154–208.
- McHenry, L. 1995. Whitehead's panpsychism as the subjectivity of prehension. *Process Studies* 24: 1–14.
- McRae, R. 1981. Life, vis inertiae, and the mechanical philosophy. In *Pragmatism and Purpose*, ed. L. Sumner et al. University of Toronto Press.
- Merchant, C. 1979. *The Death of Nature*. Harper & Row.
- Merleau-Ponty, M. 1945/1962. *Phenomenology of Perception*. Routledge.
- Monod, J. 1971. *Chance and Necessity*. Random House.
- Montague, W. 1905. Panpsychism and monism. *Journal of Philosophy* 2, no. 23: 626–629.
- Montague, W. 1912. A realistic theory of truth and error. In *New Realism*, ed. H. Holt. Macmillan.
- Montague, W. 1945. Human soul and cosmic mind. *Mind* 54, no. 213: 50–65.
- Nagel, T. 1974. What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83, no. 4: 435–450.
- Nagel, T. 1979. *Mortal Questions*. Cambridge University Press.
- Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford University Press.
- Nagel, T. 2002. *Concealment and Exposure*. Oxford University Press.
- Nash, R. 1975/1980. The significance of the arrangement of the deck chairs on the Titanic. In *Earthworks*, ed. M. Van Deventer. Friends of the Earth.
- Nash, R. 1979. Do rocks have rights? *The Center Magazine*. (November/December).

Naydler, J. 1996. *Goethe on Science*. Floris Books.

Newton, I. 1687/1934. *Principia* (The Mathematical Principles of Natural Philosophy). University of California Press.

Nietzsche, F. 1886/1973. *Beyond Good and Evil*. Penguin.

Nietzsche, F. 1906/1967. *The Will to Power*. Random House.

Nisbet, H. 1970. *Herder and the Philosophy and History of Science*. Modern Humanities Research Association.

O'Brien, J. 1988. Teilhard's view of nature and some implications for environmental ethics. *Environmental Ethics* 10: 329–346.

Ouspensky, P. 1912/1981. *Tertium Organum*. Routledge.

Paracelsus, P. 1894. Concerning the nature of things. In *The Hermetic and Alchemical Writings of Aureolus Philippus Theophrastus Bombast*. J. Elliot.

Parkinson, G. 1953. *Spinoza's Theory of Knowledge*. Clarendon.

Paulsen, F. 1892/1895. *Introduction to Philosophy*. Holt.

Peck, A. 1943. Bibliographic footnotes. In *Aristotle, Generation of Animals*. Harvard University Press.

Peirce, C. S. 1891. The architecture of theories. *Monist* 1, no. 1: 161–176. Reprinted in *The Essential Peirce*, volume 1, ed. N. House and C. Kloesel (Indiana University Press, 1992).

Peirce, C. S. 1892a. The doctrine of necessity examined. *Monist* 2, no. 1: 321–337. Reprinted in *The Essential Peirce*, volume 1, ed. N. House and C. Kloesel (Indiana University Press, 1992).

Peirce, C. S. 1892b. The law of mind. *Monist* 2, no. 2: 533–559. Reprinted in *The Essential Peirce*, volume 1, ed. N. House and C. Kloesel (Indiana University Press, 1992).

Peirce, C. S. 1892c. Man's glassy essence. *Monist* 3, no. 1: 1–22. Reprinted in *The Essential Peirce*, volume 1, ed. N. House and C. Kloesel (Indiana University Press, 1992).

- Peirce, C. S. 1992. *The Essential Peirce*, volume 1, ed. N. House and C. Kloesel (Indiana University Press).
- Penrose, R. 1989. *Emperor's New Mind*. Oxford University Press.
- Penrose, R. 1994a. Mechanisms, microtubules, and the mind. *Journal of Consciousness Studies* 1, no. 2: 241–249.
- Penrose, R. 1994b. *Shadows of the Mind*. Oxford University Press.
- Perry, H. 1968. *The First Duchess of Newcastle*. Johnson Reprint.
- Perry, R. 1935. *Thought and Character of William James*. Little, Brown.
- Plato. 1997. *Complete Works*, ed. J. Cooper. Hackett.
- Plato. 1953. *Sophist*. Clarendon.
- Plumwood, V. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
- Plumwood, V. 1998. Intentional recognition and reductive rationality. *Environmental Values* 7: 397–421.
- Plumwood, V. 2002. *Environmental Culture*. Routledge.
- Popper, K., and J. Eccles. 1977. *The Self and Its Brain*. Springer.
- Priestley, J. 1777/1972. Disquisitions relating to matter and spirit. In *The Theological and Miscellaneous Works of Joseph Priestly*, ed. J. Rutt. Kraus Reprint.
- Prince, M. 1885/1975. The Nature of Mind and the Human Automatism. In *The Origins of Psychology*, volume 1. Alan Liss.
- Prince, M. 1904. The identification of mind and matter. *Philosophical Review* 13, no. 4: 444–451.
- Rensch, B. 1960. *Evolution above the Species Level*. Columbia University Press.
- Rensch, B. 1971. *Biophilosophy*. Columbia University Press.
- Rensch, B. 1972. Spinoza's identify theory and modern biophilosophy. *Philosophical Forum* 3: 193–207.

- Rensch, B. 1977. Arguments for panpsychistic identism. In *Mind in Nature*, ed. J. Cobb and D. Griffin. University Press of America.
- Rist, J. 1989. *The Mind of Aristotle*. Phoenix series, volume 25. University of Toronto Press.
- Robinson, E. 1949. Animism as a world hypothesis. *Philosophical Review* 58: 53–63.
- Rorty, R. 1995. Dewey between Hegel and Darwin. In *Rorty and Pragmatism*, ed. H. Saatkamp. Vanderbilt University Press.
- Rosenberg, G. 1996. Rethinking nature. *Journal of Consciousness Studies* 3, no. 1: 76–88.
- Rosenberg, G. 2004. *A Place for Consciousness*. Oxford University Press.
- Royce, J. 1892/1955. *Spirit of Modern Philosophy*. Houghton Mifflin.
- Royce, J. 1898/1915. *Studies of Good and Evil*. Appleton.
- Royce, J. 1899–1901. *The World and the Individual*. Macmillan.
- Russell, B. 1915/1960. Ultimate constituents of matter. In *Realism and the Background of Phenomenology*, ed. R. Chisolm. Free Press.
- Russell, B. 1921. *Analysis of Mind*. Routledge.
- Russell, B. 1927a. *Analysis of Matter*. Routledge.
- Russell, B. 1927b. *An Outline of Philosophy*. Allen and Unwin.
- Russell, B. 1940/1949. *An Inquiry into Meaning and Truth*. Norton.
- Russell, B. 1956. *Portraits from Memory*. Allen and Unwin.
- Salter, W. 1922. Panpsychism and freedom. *Philosophical Review* 31, no. 3: 285–287.
- Sambursky, S. 1959. *The Physics of the Stoics*. Routledge.
- Sandbach, F. 1975. *The Stoics*. Chatto & Windus.

- Schelling, F. von. 1800/1978. *System of Transcendental Idealism*. University Press of Virginia.
- Schiller, F. 1891. *Riddles of the Sphinx*. S. Sonnenschein.
- Schiller, F. 1907. *Studies in Humanism*. Macmillan.
- Schiller, F. 1929. *Logic for Use*. G. Bell & Sons.
- Schnadelbach, H. 1984. *Philosophy in Germany: 1831–1933*. Cambridge University Press.
- Schopenhauer, A. 1819/1995. *The World as Will and Idea*. J. M. Dent.
- Schopenhauer, A. 1836/1993. *On the Will in Nature*, ed. D. Cartwright. Berg.
- Schopenhauer, A. 1851/1974. *Parerga and Paralipomena*, ed. D. Cartwright. Clarendon.
- Schweitzer, A. 1949. *The Philosophy of Civilization*. Macmillan.
- Seager, W. 1991. *Metaphysics of Consciousness*. Routledge.
- Seager, W. 1995. Consciousness, information, and panpsychism. *Journal of Consciousness Studies* 2, no. 3: 272–288.
- Seager, W. 1999. *Theories of Consciousness*. Routledge.
- Seager, W. 2001. Panpsychism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, summer 2001 edition.
- Searle, J. 1997. Consciousness and the philosophers. *New York Review of Books* 44, no. 4: 43–50.
- Sellars, R. 1960. Panpsychism or evolutionary materialism. *Philosophy of Science* 27: 329–350.
- Sharpe, R. 1989. Dennett's journey towards panpsychism. *Inquiry* 32, no. 2.
- Sheldrake, R. 1990. *The Rebirth of Nature*. Century.
- Sherrington, C. 1941. *Man on His Nature*. Macmillan.

- Sherrington, C. 1949. *Goethe on Nature and on Science*. Cambridge University Press.
- Singer, D. 1950. *Giordano Bruno*. Schuman.
- Skolimowski, H. 1990. The world as sanctuary. *Quest* (summer).
- Skolimowski, H. 1992. *Living Philosophy: Eco-Philosophy as a Tree of Life*. Arkana/Penguin.
- Skolimowski, H. 1993. *A Sacred Place to Dwell*. Element Books.
- Skolimowski, H. 1994. *The Participatory Mind*. Arkana/Penguin.
- Skrbina, D. 1994. Participatory chaos: An analytic model of consciousness. In *Coherence and Chaos in our Uncommon Futures*, ed. M. Mannermaa et al. Finland Future Research Centre.
- Skrbina, D. 2001. *Participation, Organization, and Mind*. Ph.D Thesis, University of Bath.
- Skrbina, D. 2003. Panpsychism as an underlying theme in western philosophy. *Journal of Consciousness Studies* 10, no. 3: 4–46.
- Smart, J. J. C. 1959. Sensations and brain processes. *Philosophical Review* 68: 141–156.
- Smith, T. V. 1934. *From Thales to Plato*. Chicago University Press.
- Spencer, H. 1855/1897. *Principles of Psychology*, volume 1. Appleton.
- Spencer, H. 1884. Religion: A retrospect and prospect. *The nineteenth Century* 15, no. 83: 1–12.
- Spinoza, B. 1674. Letter to Schuller (#58). In *A Spinoza Reader*, ed. E. Curley (Princeton University Press, 1994).
- Spinoza, B. 1677. Ethics. In *A Spinoza Reader*, ed. E. Curley (Princeton University Press, 1994).
- Sprigge, T. 1983. *Vindication of Absolute Idealism*. Edinburgh University Press.

- Sprigge, T. 1984. Santayana and panpsychism. *Bulletin of the Santayana Society* 2: 1–18.
- Sprigge, T. 1991a. Are there intrinsic values in nature? In *Applied Philosophy*, ed. B. Almond and D. Hill. Routledge.
- Sprigge, T. 1991b. Some recent positions in environmental ethics examined. *Inquiry* 34: 107–128.
- Sprigge, T. 1993. *James and Bradley*. Open Court.
- Sprigge, T. 1998a. Panpsychism. In *Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig. Routledge.
- Sprigge, T. 1998b. Idealism. In *Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig. Routledge.
- Starchenko, N. 1994. Nikolai Lossky. In *A History of Russian Philosophy*, ed. V. Kuvakin. Prometheus Books.
- Stout, G. 1919a/1931. *Mind & Matter*. Cambridge University Press.
- Stout, G. 1919b/1952. *God & Nature*. Cambridge University Press.
- Strawson, G. 1994. *Mental Reality*. MIT Press.
- Strawson, G. 2003a. Real materialism. In *Chomsky and His Critics*, ed. L. Antony and N. Hornstein. Blackwell.
- Strawson, G. 2003b. What is the relation between an experience, the subject of the experience, and the content of the experience? *Philosophical Issues* 13.
- Strawson, G. 2004. Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism. Personal communication. Forthcoming in *Real Materialism and Other Essays* (Oxford University Press).
- Strong, C. 1903. *Why the Mind Has a Body*. Macmillan.
- Strong, C. 1904a. Dr. Morton Prince and panpsychism. *Psychological Review* 11: 67–69.

- Strong, C. 1904b. Reply to Professor Bakewell. *Philosophical Review* 13, no. 3: 337–342.
- Strong, C. 1918. *Origin of Consciousness*. Macmillan.
- Strong, C. 1937. *A Creed for Skeptics*. Macmillan.
- Tallmadge, K. 1944. Nous and naturalism. *New Scholasticism* 18, no. 2: 185–196.
- Teale, E. 1976. *The Wilderness World of John Muir*. Houghton Mifflin.
- Teilhard de Chardin, P. 1941. The atomism of spirit. In P. Teilhard, *Activation of Energy* (Collins, 1970).
- Teilhard de Chardin, P. 1947. The place of technology. In P. Teilhard, *Activation of Energy* (Collins, 1970).
- Teilhard de Chardin, P. 1950/1979. *The Heart of Matter*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Teilhard de Chardin, P. 1952. The reflection of energy. In P. Teilhard, *Activation of Energy* (Collins, 1970).
- Teilhard de Chardin, P. 1959. *The Phenomenon of Man*. Harper and Row.
- Teilhard de Chardin, P. 1970. *Activation of Energy*. Collins.
- Telesio, B. 1586/1967. On the Nature of Things. (*De rerum natura*). In *Renaissance Philosophy*, volume 1, ed. A. Fallico and H. Shapiro. Random House.
- Thoreau, H. 1851/1981. *Journal*, volume 4, ed. J. Broderick. Princeton University Press.
- Thoreau, H. 2000. *Wild Fruits*. Norton.
- Troland, L. 1918. Paraphysical monism. *Philosophical Review* 27, no. 1: 39–62.
- Troland, L. 1922. Psychophysics as the key to the mysteries of physics and of metaphysics. *Journal of the Washington Academy of Sciences* March 19: 141–162.
- Tye, M. 2000. *Consciousness, Color, and Content*. MIT Press.

- Van Cleve, J. 1990. Mind-dust or magic? Panpsychism versus emergence. *Philosophical Perspectives* 4.
- Vartanian, A. 1960. Introduction. In J. LaMettrie, *L'Homme Machine*. Princeton University Press.
- Vietor, K. 1950. *Goethe the Thinker*. Harvard University Press.
- Waddington, C. 1961. *The Nature of Life*. Allen and Unwin.
- Walker, E. 1970. The nature of consciousness. *Mathematical Biosciences* 7: 131–178.
- Wheeler, J. 1994. It from bit. In *At Home in the Universe*. American Institute of Physics.
- Wheeler, J. 2002. John Wheeler responds. *Discover* 23, no. 8.
- White, L., Jr. 1967. Historical roots of the ecologic crisis. *Science* 155, no. 3767: 1203–1207.
- White, L., Jr. 1973. Continuing the conversation. In *Western Man and Environmental Ethic*, ed. I. Barbour. Addison-Wesley.
- Whitehead, A. 1925/1967. *Science and the Modern World*. Free Press.
- Whitehead, A. 1926a. *Religion in the Making*. Macmillan.
- Whitehead, A. 1926b/1984. Time. In L. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*. SUNY Press.
- Whitehead, A. 1929/1978. *Process and Reality*. Free Press.
- Whitehead, A. 1933/1967. *Adventures of Ideas*. Free Press.
- Whitehead, A. 1938. *Modes of Thought*. Macmillan.
- Whitehead, A. 1941. Immortality. In *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. P. Schilpp. Northwestern University Press.
- Wilber, K. 1995. *Sex, Ecology, Spirituality*. Shambhala.

- Wilber, K. 1998. *The Eye of Spirit*. Shambhala.
- Wilber, K. 2000. *Integral Psychology*. Shambhala.
- Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*. Macmillan.
- Wolfson, H. 1937. Spinoza's mechanism, attributes, and panpsychism. *Philosophical Review* 46, no. 3: 307–314.
- Woodward, W. 1972. Fechner's panpsychism. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 8: 367–386.
- Wright, W. 1947. *A History of Modern Philosophy*. Macmillan.
- Wright, S. 1953. Gene and organism. *American Naturalist* 87, no. 5: 5–18.
- Wright, S. 1964. Biology and the philosophy of science. *Monist* 48: 265–290.
- Wright, S. 1977. Panpsychism and science. In *Mind in Nature*, ed. J. Cobb and D. Griffin. University Press of America.
- Wundt, W. 1892/1894. *Lectures on Human and Animal Psychology*. S. Sonnenschein.
- Zohar, D. 1990. *The Quantum Self*. Bloomsbury.