И. А. Статкевич

ПРОЕКТИВНЫЙ СМЫСЛ ПЕРЦЕПЦИИ В ДОКАНТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Работа представлена кафедрой философии и методологии науки Чувашского государственного университета им. И. Н. Ульянова.

Статья посвящена основным концепциям восприятия в докантианской философии. Автор обращает внимание на положения этих концепций, раскрывающие проекцию как элемент перцепции, и выявляет различные значения проекции.

***Ключевые слова**: перцепция, сенсуализм, эмпиризм, рационализм, проекция, предзнание, объективация, непроизвольное суждение, перцептивная гипотеза, иннеизм, первичные и вторичные качества, импрессия, ассоциативные механизмы, горизонт значений.*

I. Statkevich

PROJECTIVE PERCEPTION IN PRE-KANTIAN PHILOSOPHY

The article is devoted to the fundamental conceptions of perception in pre-Kantian philosophy. The author pays attention to the ideas of these conceptions, showing projection as an element of perception. The author shows different meanings of projection.

***Key words:** perception, projection, objectivisation, aesthetic subject, sensationalism, scientific empiricism, rationalism, extrajection, preunderstanding, objectivation, nonvoluntary thinking, perceptual hypothesis, primary and secondary, impression, associative mechanisms, horizon of meanings.*

Статья посвящена проблеме философской экспликации проективного момента перцепции в докантианском дискурсе Нового времени. Активный характер процесса восприятия предполагает, что в ходе этого процесса субъект не просто принимает в себя внешнее воздействие воспринимаемого объекта, но и сам проецирует на этот объект определенный смысл (который существует как на уровне самих чувственных качеств, так и на уровне их рационального синтеза). Этот момент процесса восприятия, который является универсальным, мы определяем как *субъективную проекцию*. В проекции, кото-

рая происходит, как правило, бессознательно, субъект *объективирует* свое внутреннее содержание, перенося его на объект и осознавая его как *свойства самого объекта*. Эксплицитное постижение проекции как структуры перцепции начинается с Канта, поскольку, осуществив коперниканский переворот в теории познания, он показал, что познаваемый объект (в качестве феномена, но не вещи в себе) *подчинен познающему субъекту*, под которым Кант понимает трансцендентального субъекта. Поэтому с Канта начинается процесс тематизации проекции как структуры восприятия и понимание активности субъекта в этом процессе. Следует, однако, отметить, что, хотя в докантианском дискурсе восприятие истолковывается в основном как такой процесс, в котором субъекту отводится лишь пассивная роль созерцателя уже готового объекта, можно говорить о том, что определенный имплицитный смысл проекции присутствует и в докантианских концепциях восприятия, созданных в рамках эпистемологической философии раннего Нового времени. В этой статье мы попытаемся выявить различные смыслы и модусы проекции, обнаруживающиеся в докантианском дискурсе Нового времени.

Как известно, перцепция представляет собой первую и непосредственную форму познания реальности. Эпистемологический поворот, произошедший в европейской философии Нового времени, сопровождался появлением на свет целой серии концепций, в рамках которых была эксплицирована природа и механизм восприятия как эмпирического знания, связывающего нас с окружающей реальностью. Враждебность эмпирического (сенсуалистского) и рационалистического (интеллектуалистского) направлений в теории познания этого периода, в вопросах перцепции, обнаруживают и объединяющий их момент, характеризующийся пониманием перцепции как синтеза разрозненных ощущений, каковые выступают в качестве своеобразных атомов чувственного опыта и, следовательно, более первичны и безусловны, нежели возникающие на их основе перцепции. Именно на таком сенсуалистическом атомизме основано разделение простых и сложных «идей», встречающееся у многих философов этого периода. Другой принципиальный момент заключается в том, что перцепция в этих концепциях, по существу, не обнаруживает своего генезиса. Субъект воспринимает объект либо в готовом виде, принимая в себя определенные чувственные идеи (эмпиризм), либо обнаруживает в объекте априорную (например, геометрическую) структуру. Разговор о каком-то *постепенном* и *последовательном* конституировании предмета в сознании практически не идет. Перцепция представляется неким механическим актом, в ходе которого познающий субъект обнаруживает в себе определенные импрессии, репрезентирующие непосредственно воспринятую объективную реальность, которая может обладать как материальной, так и духовной природой. Из опыта, таким образом, элиминируется момент неопределенности, поскольку чувственная идея всегда тождественна тому предмету, который она представляет.

Новое время (до Канта) понимало процесс восприятия в целом механистически, субъект и объект существуют совершенно раздельно и не создают общего поля взаимодействия. Но, несмотря на это, уже в докантианском дискурсе имплицитно присутствует идея проекции, означающая как раз то, что субъект способен влиять на свой объект. Безусловно, ни рационалисты, ни эмпирики не говорили о том, что объект подчинен субъекту и обнаруживает в себе те черты, которые навязывает ему этот последний. Скорее, напротив, именно познающий субъект остается здесь пассивной и принимающей стороной, которая не создает имеющихся у нее идей, а находит их уже готовыми, идет ли речь об идеях чувственных или умопостигаемых вещей и их атрибутов. Субъекту достается здесь роль лишь комбинатора этих идей, а отнюдь не их творца. Вместе с тем во многих концепциях этого периода субъект обретает статус субстанции, т. е. полагается в качестве основы сущего и той инстанции, благодаря которой это последнее оказывается причастным бытию.

Однако сама причастность бытию в рационализме и эмпиризме понимается радикально различным образом. Для рационализма это причастность умопостигаемой реальности, которая обнаруживает себя в чувственных вещах, благодаря тому, что субъект не только ощущает эти вещи с помощью органов чувств, но и мыслит их с помощью рассудка. Сам рассудок при этом понимается как пассивная способность понимания тех идеальных сущностей, которые существуют сами по себе, независимо от него, но которые он открывает в чувственном мире. Следовательно, рассудок обладает в данном случае определенным *предзнанием*, позволяющим ему видеть вещи как бы сквозь скрывающий их подлинное бытие чувственный покров. Рассудок, таким образом, *проецирует* свое предзнание на вещи, придавая им тот или иной смысл. Привычка заставляет нас проецировать определенный смысл на воспринимаемое нами в данный момент чувственное данное, причем происходит это без нашего активного участия, мы не интерпретируем увиденное, а непосредственно схватываем его смысл, который оказывается, вследствие этого, тесно связанным с чувственным содержанием. Предзнание в данном случае позволяет не просто видеть нечто, но *узнавать* его в качестве ранее виденного и, следовательно, знакомого нам. Смысл видимого, стало быть, не имманентен его чувственной составляющей, он набрасывается на нее субъектом, руководствующимся при этом своим прежним опытом. У Декарта, однако, из этого вовсе не следует, что объект оказывается зависимым от субъекта. Этим его позиция принципиально отличается от кантианской. Хотя субъект и вкладывает нечто в объект от себя, это нечто (составляющее интеллигибельную основу объекта) в то же время присуще ему самому. То, что я воспринимаю шляпы и плащи на улице как людей вследствие своей привычки, не отменяет того, что передо мной действительно люди. Точно так же тот факт, что я не могу чувственно воспринимать «самого воска», но воспринимаю лишь те или иные его состояния (твердое, жидкое и т. д.) и связанные с ними свойства, не отменяет реального (субстанционального) существования воска.

Проблема проекции вновь обнаруживает себя в картезианском дискурсе, когда речь заходит о чувственном познании, которое, в свою очередь, оказывается тесно увязанной с проблемой тела. Если ум, будучи сам по себе непогрешимым, познает истинную природу вещей (мир умопостигаемых объектов), то чувственность постигает только то, как эта реальность воздействует на наше тело. В шестом размышлении Декарт говорит, что сама природа обучает нас: она дает нам более живые и выразительные идеи вещей, нежели те, которые может придумать наш ум. Однако это обучение происходит лишь при посредстве наших органов чувств, последние сообщают нам прежде всего о пользе или вреде, которые могут причинить нам окружающие вещи. Тело, таким образом, выступает необходимым посредником между мной и миром, но этот посредник не является для меня чем-то внешним, я не ощущаю себя в своем теле так же, как мореход ощущает себя на корабле. Тело становится неким инструментом познания реальности, вписывая субъекта в мир протяженности и, в то же время, задает этому миру свою размерность. Можно сказать, что, в той степени, в которой мы являемся телесными существами, наша реальность – это реальность, получающая смысл от нашего тела. Нужно, однако, помнить о том, что тело в этом случае является не безличным, а одушевленным и экзистенциально наполненным предметом. Поэтому наше обучение у природы носит двусторонний характер. Однако познание путем обучения у природы (т. е. посредством тела), согласно Декарту, не ведет к истине самих вещей, оно лишь позволяет установить, как эти вещи воздействуют на меня. Воспринимаемые мною вещи выступают в качестве определенных знаков, указывающих на те ощущения, которые они способны у меня вызвать при более тесном с ними контакте. Поэтому эти знаки отсылают лишь к тем качествам, которые возникают в результате моего взаимодействия с вещами. Мальбранш пойдет дальше в этом рассуждении и будет ут-

верждать, что сами качества вещей (такие, как цвет, запах, вкус) являются всего лишь результатом взаимодействия с моим телом. Отсюда следует, что обучение у природы не может быть ни истинным, ни ложным. Ошибкой ума, а не природы будет притязание на извлечение из восприятия выводов, касающихся природы чувственных вещей. Если я, увидев красивый плод, съем его, не зная о том, что он ядовит, то это будет моей ошибкой, а не ошибкой природы, сделавшей его для меня притягательным.

Процесс восприятия включает в себя два момента: во-первых, восприятие идей чувственных вещей, во-вторых, производство этих идей. Первая способность, утверждает Декарт, является пассивной и присуща мне самому, вторая должна быть активной и может быть присуща либо самой протяженной субстанции, либо Богу, который мог бы посылать мне соответствующие идеи, произведенные им самим, с тем чтобы ввести меня в заблуждение, представив мне несуществующую реальность. Однако поскольку Бог – не обманщик, то остается только первое предположение: идеи чувственных вещей возникают у нас вследствие воздействия этих вещей на наше тело, которое выступает здесь в роли пассивного приемника внешних воздействий.

Мальбранш делает более явными те тенденции, которые присутствовали у Декарта в плане имплицитного развертывания концепции проективного в процессе восприятия. Анализируя ощущение, Мальбранш раскладывает его на четыре конститутивных момента: двух материальных (воздействие внешнего предмета и соответствующее ему состояние органов чувств) и двух психических (состояние души, собственно ощущение и сопутствующее ему суждение). В «Беседах о метафизике» он утверждает, что «мир, в котором вы живете, вовсе не таков, как вы думаете, ибо он вовсе не тот, как вы ощущаете и видите» [1, с. 15]. «Все эти цвета, радующие меня своим разнообразием и своею яркостью, все эти красоты, восхищающие меня, когда я обращаю взор на все окружающее, принадлежат мне самому» [1, с. 15]. Мальбранш еще больше заостряет выдвинутый Декартом тезис о том, что восприятие не является познанием самих вещей. Более того, он вызывается доказать, что, в силу лежащей на них печати первородного греха, человеческие чувства практически всегда обманывают своего владельца, вводя его в ошибку и предлагая искаженное представление о реальности. В этом, как и в некоторых других вещах, Мальбранш близок больше Августину и Платону. Уже Декарт, отвечая на возражения относительно своих «Размышлений…», указал на то, что «цвет, вкус, сила тяжести и все прочее, воздействующее на чувства, зависит единственно лишь от внешней поверхности тел» [2, с. 198], стремясь редуцировать вторичные качества к первичным, не только утверждая и отстаивая тем самым механистическую картину мира, но и подготавливая почву для будущих проективных концепций перцепции. По существу, Мальбранш дает ответ на декартовский вопрос о том, почему вторичные качества, возникающие лишь в ходе субъективного опыта, воспринимаются нами как принадлежащие самим объектам этого опыта. По его мнению, душа склонна приписывать некоторые свои ощущения окружающим ее предметам, из этого и проистекают наши восприятия цвета, запаха, вкуса, звучания, плотности, которые мы воспринимаем в качестве характеристики самих объектов. Однако мы заблуждаемся в отношении не всех имеющихся у нас ощущений, проецируя их на внешние предметы, а лишь тех, которые Мальбранш называет «слабыми». В противоположность этим последним, сильные ощущения переживаются нами в самом теле и, стало быть, в этом случае нам легче осознать, что речь идет именно о нашем субъективном чувстве, а не качестве самого предмета. Так, холод или жар мы воспринимаем не только как свойство какого-либо предмета, но и как то, что находится в какой-то части нашего тела. Тем не менее момент проекции присутствует и здесь, ибо то, что мы называем холодом или жаром, есть лишь наши субъективные восприятия, обусловленные не только свойствами предмета, но и особенностями нашей чувстви-

тельности (восприимчивости), вне которой понятия горячего и холодного утрачивают какой-либо смысл.

Восприятие, согласно Мальбраншу, хотя и является чувственной формой познания, включает в себя и рациональный момент: речь идет о «непроизвольных суждениях», обнаруживающих себя в ткани самого чувственного опыта, а не привносимых туда рассудком. Так, при восприятии куба с равными сторонами на сетчатке отображается образ, подобный изображению куба в определенной перспективе, т. е. со сторонами разной длины в соответствии с расстоянием от этих сторон до наших глаз. Однако воспринимаемый нами куб имеет равные стороны, поскольку наше сознание компенсирует это неравенство и воссоздает куб таким, каким он должен быть в реальности. Иными словами, куб, увиденный в определенной перспективе (и потому искаженный), обретает, благодаря действию воспринимающего сознания, смысл *куба в себе*. Само зрение, таким образом, оказывается у Мальбранша способным выправлять свой объект, изменяя его пропорции в соответствии с тем смыслом, который этот предмет в себе обнаруживает. Речь в данном случае идет именно о самом зрении, поскольку рассудок не участвует в этом процессе, который происходит вполне автоматически и неосознанно. Сознание корректирует воспринимаемый образ, однако само не дает себе в этом отчет и имеет дело уже с готовым результатом этого процесса. Смысл вписан в сам образ, в его материальную ткань, а не существует поверх нее. Именно смысл видимого образа создает определенный эффект, который невозможно объяснить физическими изменениями, происходящими на самой сетчатке. Изображение на сетчатке остается тем же самым, в то время как видимый нами образ существенно меняется. Следовательно, содержание видимого нами образа определяется не только тем, что находится на сетчатке, но и какими-то дополнительными факторами. Одним из таких факторов является имеющееся у нас представление о расстоянии, которое мы выводим на основании величины видимых нами предметов. С одной стороны, соотношения величин этих предметов позволяют нам судить о разделяющей нас дистанции, а с другой – устанавливаемая таким образом примерная дистанция дает нам представление о самих этих предметах. Поэтому нахождение одного неопределенного в пространственном смысле предмета рядом с другими, определенными в этом отношении, придает первому предмету определенный смысл: он видится нам расположенным на том же расстоянии от нас, как и воспринимаемые вместе с ним предметы. Во всяком случае, можно сказать, что эти предметы, помещенные в один и тот же зрительный контекст, обнаруживают между собой пространственную связь, влияя на восприятие друг друга. Так что смысл каждого из этих предметов будет определяться не только образом каждого из них, но и всем полем их восприятия. Поэтому один и тот же предмет в разных зрительных контекстах может существенно менять свои визуальные качества, в том числе менять свой размер, каким мы его непосредственно воспринимаем. Мальбранш в этой связи приводит пример восприятия лунного диска: «когда луна восходит или заходит, она нам кажется гораздо большею, чем тогда, когда она стоит высоко над горизонтом» [2, с. 198]. Этот пример в полной мере демонстрирует нам, насколько автоматическое и неосознанное «непроизвольное суждение» о видимых предметах отличается от суждения рассудка, выносимого нами как бы поверх зримого и потому носящего более абстрактный характер. В противоположность этому, непроизвольное суждение радикально трансформирует саму материю видимого, изменяет видимый нами образ, а значит, осуществляет проекцию некого смысла, вписанного в саму ткань опыта.

В отличие от рассудка, который, согласно Мальбраншу, является универсальным, т. е. одним и тем же у всех людей, наша чувственность носит преимущественно индивидуализированный характер. Каждый, обладая уникальным и неповторимым телом, обладает также способностью по-своему переживать и чувствовать окружающие его вещи. Именно этим объясняются расхождения в

наших личных вкусах. В действительности, считает Мальбранш, всем нам нравится и не нравится одно и то же, однако поскольку чувствуем мы все по-разному, то и предмет наших чувств, будучи одним и тем же в объективной реальности, трансформируется в ходе нашего восприятия в индивидуальный и неповторимый предмет, который будет отличаться от предмета, трансформированного в восприятии другого субъекта. Короче, каждый обладает собственным оригинальным способом восприятия, от которого и зависит то, каким именно трансформациям подвергнется воспринимаемая им вещь и будет ли эта вещь приятной или неприятной. Чувственные качества, таким образом, определяются не только, говоря кантовским языком, аффицирующим нашу чувственность объектом, но и психофизиологическими особенностями воспринимающего их субъекта. Субъект проецирует себя (а именно, особенности своей восприимчивости, детерминированной его телесной организацией) на свой объект. Поэтому, согласно Мальбраншу, вкусы людей совпадают, поскольку всем нравится одно и то же, так как только одно и то же бывает одинаково приятным или неприятным, однако дело в том, что, думая, что мы получаем ощущения от одного и того же объекта, мы в действительности ощущаем разные объекты, так как последние детерминированы не только объективно, но и субъективно. Это разнообразие ощущений, объясняющееся особенностями нашей индивидуальной чувственности, распространяется и на другие органы чувств. Мы не только по-разному ощущаем еду, но и по-разному воспринимаем цвета, запахи, звуки и т. д. В случае этих восприятий мы, возможно, не располагаем такими же достоверными подтверждениями этой гипотезы, как в случае вкусовых ощущений, однако и тех данных, которые у нас имеются, вполне достаточно, чтобы на их основе сделать соответствующие выводы.

Один из важных моментов в концепции Мальбранша заключается в том, что воспринимаемый нами образ не только репрезентирует какую-либо вещь, но и представляет собой объективацию тех процессов, которые происходят в нашем теле в момент этого восприятия. Мальбранш, таким образом, имплицитно ставит проблему проекции как конститутивного элемента восприятия, причем рассматривает ее именно как *телесную*, а не чисто психическую проекцию. Не рассудок, а скорее само тело объективирует себя в воспринимаемом предмете, который вследствие этого становится отражением тех физиологических процессов, которые происходят в теле, не будучи нами осознанными. Смотря на какой-либо предмет и воспринимая его цвет, мы не сознаем того, что этот цвет существует на нашей сетчатке, а почувствовав боль в глазах при взгляде на солнце, не сознаем тех колебательных движений, которые происходят в нашем зрительном нерве. Наши ощущения и восприятия внешних предметов, таким образом, сообщают нам в действительности об этих предметах только в той мере, в какой эти предметы осуществили изменения в нашем теле. Следовательно, они сообщают нам прежде всего о нашем теле. Однако эти «сообщения» могут выноситься и проецироваться вовне, конституируя образы тех предметов, которые мы воспринимаем, точнее, конституируя сами эти предметы в качестве феноменов нашего сознания. В этом смысле наше тело творит окружающую нас реальность, которая оказывается не чем иным, как проекцией имманентных телесных процессов.

Совершенно новый поворот тема проективного в перцепции получает у Джорджа Беркли. Основной принцип его идеализма *Esse est percipi*, *существовать – значит быть воспринимаемым*, предполагает, что все окружающие нас вещи и мир в целом лишены какого-либо самостоятельного (субстанционального) состояния и представляют собой не более, чем наши перцепции. Иными словами, сам акт восприятия (кем бы он ни производился: человеком или Богом) является абсолютно креативным по своей сути и реальность обнаруживает в нем принцип своего бытия. Фактически это означает, что каждый субъект проживает в спроецированном им самим мире, причем по ту сторону этих субъективных проекций отсутствует

что-либо реальное. Беркли создает картину реальности, во многом напоминающую ту, которая была показана в фильме «Матрица», когда герой обнаруживает, что мир, который ранее он считал существующим в действительности, оказывается всего лишь виртуальным. При этом необходимо отметить, что речь идет о чисто эмпирической реальности, лишенной какой-либо непосредственной связи с платоновским миром вечных и умопостигаемых эйдосов, о которых говорил в своей философии Мальбранш. Реальность для Беркли – это именно перцептивная реальность, т. е. реальность единичных предметов, из которой полностью элиминировано все общее и лишенное сенсуального содержания. Однако речь в данном случае все же не идет о чистом феноменизме, поскольку, кроме мира перцепций, Беркли признает также воспринимающих их «духов», высшим из которых является Бог. В известном примере с вишней, используемом для доказательства основного принципа своей философии, Беркли экспонирует именно этот, сенсуалистский элемент реальности, который, по его мнению, и составляет единственное ее содержание. Беркли феноменологически точно показывает здесь не только то, насколько, без какого-либо урона для нее самой, воспринимаемая нами вещь может быть сведена к тем импрессиям и перцепциям, которые она у нас оставляет и вызывает, но и происхождение самой идеи реальности из первоначального перцептивного опыта, снабжающего нас вместе с самими перцепциями почти инстинктивной уверенностью в их достоверности. Реальность выступает для нас изначально не в качестве какой-то метафизической идеи, постигаемой в ходе абстрактных размышлений, а в качестве самого переживания непосредственного опыта, включающего в себя как переживание своего телесного присутствия в мире, так и восприятие окружающих материальных предметов. Итак, перцептивная проекция у Беркли творит не только саму вещь, но и нашу уверенность в реальности этой вещи.

Любая перцепция имплицирует в себе определенную установку в отношении своего предмета. Однако нельзя сказать, что уверенность в действительном существовании вещи исходит только от ее непосредственной перцепции. На самом деле, эта уверенность порождается более сложным механизмом, чем механизм самой перцепции. Этот механизм исследует в своих работах, в частности, Давид Юм.

По мнению Юма, идея существования не обладает особым референциальным смыслом, она не отсылает нас к какому-то определенному предмету, напротив, всякое восприятие уже заключает в себе смысл существования того, что нами воспринимается, либо в силу самого восприятия, либо в силу его живости и яркости. Бытие предстает нам не в качестве какого-либо предмета, а в качестве самой предметной модальности. По мнению Юма, все имеющиеся у нас идеи имеют своим источником какую-то сходную с ними импрессию, у нас нет особой импрессии существования, которая бы выступала содержательным моментом наших восприятий, следовательно, «идея существования не происходит из какого-либо отдельного впечатления». Но это не значит, что основной принцип эмпиризма оказывается подорван: дело в том, что идея существования, согласно Юму, не сообщает ничего нового о предмете восприятия. Воспринимать или представлять предмет уже означает предполагать его существование.

Идея бытия, которую субъект автоматически проецирует на воспринимаемые или представляемые им реальности, вероятно, располагается по ту сторону своих модусов: возможного, действительного и необходимого. Во всяком случае, Юм не задается вопросом о том, как конституируются в нашем сознании эти бытийные модальности, для него важно лишь установить первичность чувственных впечатлений и возникших непосредственно из них идей, которые и составляют абсолютный горизонт наших представлений. Никакое воображение не способно вынести нас за пределы этого горизонта, поскольку оно питается все теми же чувственными впечатлениями и не в состоянии изобрести что-то кардинально иное. Тема

перцептивной проекции получает новое развитие: речь идет о конституировании целостного представления о реальности, которое осуществляется в результате проецирования наших непосредственных восприятий на недоступную нам в опыте гипотетическую реальность. Очевидно, этот синтез не представленного в опыте как представленного, этот перенос имеющегося у нас перцептивного знания на неизвестное нам осуществляется при участии воображения, однако последнее в данном случае является преимущественно репродуктивным, поскольку ничего нового не создает, а лишь комбинирует имеющиеся у нас идеи. Проецируя свои непосредственные представления на неизвестную нам реальность, мы одновременно проецируем на нее свои предрассудки и заблуждения относительно данной нам реальности, мир видится нам из определенной перспективы, но мы не можем непосредственно осознать этого, так же, как не можем непосредственно увидеть того, что происходит в нашей сетчатке, когда мы смотрим на какой-либо объект. Возможности нашего воображения, таким образом, жестко ограничены нашим узким перцептивным горизонтом, а также специфическими особенностями наших органов чувств. Тем не менее воображение существенно раздвигает рамки нашей реальности, более того, именно с его помощью эта реальность обретает привычные нам черты. Если бы мы понимали под реальностью только то, что непосредственно нами воспринимается, то эта реальность состояла бы из дискретных фрагментов нашего опыта и, следовательно, была бы лишена своей целостности и знакомой нам упорядоченности. Поэтому необходимо отметить, что в контексте данного рассмотрения концепция Юма помогает нам понять тот факт, что проекция как бы выводит перцепцию за пределы самой себя, поскольку позволяет распространить ее содержание на ту часть реальности, которая не дана нам непосредственно, но которая составляет тот мир возможного, который, подобно некому фону или некой ауре, окутывает актуально воспринимаемое нами бытие. В «Трактате о человеческой природе» Юм дает подробную экспликацию того механизма, посредством которого человек выходит за рамки непосредственного опыта, конституируя то, что мы назвали здесь *миром возможного* и что сам Юм мог бы назвать *миром веры* (belief), подразумевая под ней не религиозную веру, а ту веру, которая буквально пронизывает наш повседневный опыт.

Эта вера, в частности, заставляет нас считать, что окружающие нас предметы существуют отдельно и непрерывно, вне зависимости от того, видим мы их или нет. То, что в данном случае речь идет именно о *вере*, а не о достоверном знании, следует, согласно Юму, из того, что ни разум, ни чувства не могут дать нам такого знания. Юм отвергает распространенное среди философов его времени предположение, что верить в реальность определенных впечатлений нас заставляет «особая их сила и живость». В действительности, испытываемые нами аффекты, несмотря на то, что они вызывают у нас, гораздо более сильные переживания, не оставляют после себя впечатления того, что они представляют что-то, существующее за пределами нашего восприятия. Следовательно, необходимо искать какую-то иную причину того, почему мы верим в отдельное и непрерывное существование воспринимаемых нами предметов, нежели показания наших чувств. Возможно, такой причиной является наш разум, который заставляет нас полагать, что тела в качестве самостоятельных субстанций существуют независимо от того, воспринимаем мы их или нет. Однако и это неверно. Ибо, как пишет Юм, в существование тел верят и простые люди (профаны), не знакомые с теориями известных философов, утверждающих существование субстанций и первичных качеств. Более того, эти профаны не только не знают этих теорий, но и придерживаются воззрений, прямо им противоположных, поскольку, в отличие от философов, эти «профаны смешивают восприятия и объекты и приписывают отдельное и непрерывное существование всему, что они чувствуют или видят» [2, с. 244]. Разум, таким образом, тоже не является источником нашей веры в непрерывное и отдельное существо-

вание воспринимаемых нами вещей. У него нет даже для этого достаточных возможностей, поскольку мнение это возникает у нас спонтанно и носит неотрефлексированный характер. Из этого, согласно Юму, следует заключить, что оно «всецело зависит от *воображения*» [2, с. 245].

Дело в том, что, созерцая окружающие нас предметы, мы обнаруживаем в них определенную *связность* и *постоянство*. Первоначально речь идет только о связности и постоянстве наших впечатлений, которую мы отмечаем в нашем повседневном опыте. Конечно, нельзя сказать, что они являются абсолютными, поскольку мы наблюдаем постоянные изменения вокруг нас, завершение одних процессов и начало других, появление и исчезновение различных вещей и т. д. Однако в целом можно отметить некоторую последовательность и порядок в этих изменениях и превращениях, которые предполагают отмеченные выше свойства этих впечатлений: их относительные связность и постоянство.

Юм показал в своей концепции, что сознание, не внося в опыт никакого дополнительного чувственного содержания, тем не менее способно так трансформировать смысл этого опыта, что он совершенно меняет свой характер. Эта трансформация происходит благодаря механизму проекции на чувственное данное специфического смысла, которая осуществляется нами самими как познающими субъектами, производящими синтез чувственной данности. Следует, однако, еще раз подчеркнуть, что у Юма этот синтез осуществляется не с помощью трансцендентальных категорий (как считал Кант) и не с помощью слов (как полагали средневековые номиналисты и Ницше), а благодаря работе привычки и воображения, расширяющего наше восприятие мира вплоть до его границ и ухватывающего в этом мире то, что можно было бы назвать *мирностью мира*. Благодаря привычке и воображению, наше восприятие, таким образом, проецирует на мир тот смысл, который составляет его сущность в качестве такового.

Говоря о раскрытии проблемы перцептивной проекции в творчестве рационалистов и эмпиристов Нового времени, следует указать на конкретные аспекты этой проблемы, получившие свою экспликацию у каждого из них. В этой связи необходимо сказать, что у Декарта идея проекции обнаруживает как минимум два своих аспекта: аспект *cogito* (чистого самосознания), сопровождающего все мои чувственные переживания, но не возникающего из самих этих переживаний, и аспект знания умопостигаемых вещей, которое выступает в роли рационального предзнания, вносящего определенный смысл в перцептивный опыт. Важно при этом отметить, что перцепция для Декарта еще не является знанием, поскольку последнее предполагает утверждение или отрицание чего-то и образуется только на уровне суждений (в которых участвует не только интеллект, но и воля). Развивая картезианскую концепцию перцепции, Мальбранш выдвигает идею *непроизвольного суждения*, имплицированного в сам перцептивный опыт. Именно эта идея и составляет тот аспект перцептивной проекции, который раскрывает его философия. Мальбранш показывает, что проекция осуществляется не абстрактным разумом, а неким телесным сознанием, производящим (автоматически и помимо нашего осознания) коррекцию чувственной данности, поэтому его концепция близка к современному психологическому понятию *перцептивной гипотезы*. По существу, Мальбранш переводит проблему проекции в плоскость телесного сознания и самосознания, хотя и сохраняет механистический подход к самому процессу восприятия. В философии Беркли идея перцептивной проекции становится тотальной и вся реальность оказывается редуцированной к перцепции. Кроме того, у Беркли можно обнаружить намеки на экзистенциальную трактовку этой проблемы, что будет в еще большей степени проявляться в концепции Юма. У обоих этих философов можно говорить об осуществлении феноменологической редукции, приводящей нас к проблеме соотношения материи опыта и его интенционального смысла. Юм также эксплицирует механизм проекции в ходе конституирования представления о реальности в индивидуаль-

ном сознании, основывая этот механизм на работе привычки и воображения. Если у Мальбранша речь идет о проекции на предмет лишь чувственных качеств, то у Юма проблема проекции поставлена уже намного глубже, подразумевая конституирования самого смысла объектности, реальности и порядка последней.

Таким образом, в результате проделанного в этой статье анализа концепций восприятия в докантианской философии Нового времени мы, во-первых, показали, что проективный момент перцепции присутствует уже в концепциях восприятия эмпиристов и рационалистов Нового времени; во-вторых, эксплицировали различные *модусы* перцептивной проекции, имплицитно присутствующие в трудах крупнейших философов этого периода (таких, как Декарт, Мальбранш, Беркли и Юм); в-третьих, выявили различные аспекты перцептивного образа, конституирующиеся благодаря механизму проекции; в-четвертых, выявили принципиальное различие в имплицитной трактовке перцептивной проекции в рационалистическом и эмпирическом дискурсах; в-пятых, осветили основные моменты сходства и различия между докантианским и феноменологическим подходами к перцептивному опыту.

Полученные результаты помогут нам в дальнейшем исследовании проблемы перцептивной проекции, в частности, они позволят лучше понять различные аспекты и модусы перцептивной проекции, а также точнее осветить тот вклад, который внесли в раскрытие проекции как конститутивного момента перцепции кантианская и феноменологическая философия, обнаруживая как революционный смысл их подхода к проекции, так и определенную преемственность между данными концепциями и докантианским подходом к этой проблеме.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Entretiens sur la metaphysique. Vol. 1. (цит. по: *Мальбранш Н.* Разыскание истины. СПб.: Наука, 1999. 650 с.)

2. *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. 633 с.

REFERENCES

1. Entretiens sur la metaphysique. Vol. 1. (tsit. po: *Mal'bransh N.* Razyskaniye istiny. SPb.: Nauka, 1999. 650 s.)

2. *Dekart R.* Sochineniya: v 2 t. M.: Mysl', 1994. T. 2. 633 s.