



ВООБРАЖЕНИЕ В ТРАКТОВКЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ

УДК 1(091)

Надежда Васильевна Бряник

профессор кафедры онтологии и теории познания
департамента философии Уральского федерального университета
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург.
E-mail: vastas07@mail.ru

В статье феномен воображения рассмотрен в аспекте *познавательной* деятельности. Подобный подход был заложен в философии Нового времени. Автор обращается к гносеологическим концепциям воображения, разработанным Юмом, Кантом и Гегелем, и впервые в современной отечественной литературе по истории философии и теории познания проводит сравнительный анализ данных концепций. Обнаруживаются одновременно преемственность и существенные отличия в трактовках воображения представителями эмпирической и рационалистической линий классической гносеологии. Сходство позиций данных мыслителей заключается в признании иррациональности воображения, а также его роли в механизмах познания. Различия отмечены в исходных установках философов: Юм выстраивает когнитивно-психологическую версию воображения, Кант создает гносеологизированную концепцию данного феномена, а Гегель включает воображение в феноменологию духа. Нам представляется, что потенциал рассмотренных подходов новоевропейской философии имеет значение и для неклассической философии при онтологической, философско-психологической и собственно гносеологической интерпретации воображения. Раскрывая особенности и функции воображения в механизмах познания, данные философы используют целый блок категорий: продуктивное/репродуктивное, ассоциирующее воображение, идея-представление, сила воображения, фантазия и др. Несмотря на очевидную роль воображения в разных видах познавательной деятельности гносеологическая природа данного феномена и сегодня остается нерешенной проблемой. Проведенный анализ дает нам основание для вывода о том, что это связано с отрицанием иррациональной природы воображения.

Ключевые слова: воображение, продуктивное/репродуктивное/ассоциирующее воображение, рациональное/иррациональное, чувственное/рациональное, классическая гносеология.

В современных рационалистически ориентированных философских течениях, в которых лидирует гносеологическая тематика, как правило, уже отработаны механизмы и формы познавательной деятельности, подлежащие исследованию. К сожалению, среди них редко находится место такой познавательной способности, как воображение. Осмысление данного феномена, скорее, можно обнаружить в философских воззрениях мыс-

лителей, интересы которых напрямую не относятся к области гносеологии [Голосовкер 1987; Налимов 1989; Сартр 2001]. В истории философии, как правило, проблематику воображения связывают с именем Канта, не замечая при этом, что кантовская концепция была философским ответом на юмовскую психологизацию воображения и в то же время стимулировала феноменологическое проникновение в природу воображения со стороны Гегеля.

Что касается современной отечественной философии (начиная со второй половины XX в.), то нельзя не признать, что господствовавшая в течение десятилетий марксистская гносеология была рационалистически ориентированной концепцией, что нашло отражение в теоретико-познавательных и историко-философских исследованиях, посвященных воображению [Бородай 1966; Коршунова 1979; Коршунова, Пружинин 1989; Скоробогатов, Коновалова 1992].

Между тем обращение к классической философии позволяет судить о том, что и эмпирические, и рационалистические учения Нового времени основательно рассматривали воображение как фундаментальный способ познания. При этом создатели оригинальных концепций воображения исходили из признания его иррациональной природы. Потенциал новоевропейских концепций воображения значим и для неклассической философии, в которой присутствуют онтологические [Кант 1994; Любимов 2003; Романенко 2003], философско-психологические [Скоробогатов, Коновалова 1992] и собственно гносеологические [Фарман 1994] интерпретации воображения. В данной статье мы попытаемся раскрыть возможности и одновременно ограничения, заложенные в трактовках воображения представителями классической гносеологии.

Начнем с выяснения **иррациональности воображения**. В новоевропейской гносеологии сложилась определенная традиция в толковании воображения. Нам представляется, что в истоках формирования данная традиция связана с именем Д. Юма, поскольку значимые для теории познания фигуры (в данном случае для нас представляют интерес Кант и Гегель) развивают свои воззрения о воображении в явной или скрытой полемике именно с ним. Воображение, по Юму, это познавательное действие, обладающее *свободой*; и свобода эта заключается в способности «*перемещать и изменять свои идеи*» [Юм 1995: 66]. Степень этой свободы такова, что воображение сопоставляется с *вымыслами, фантазией, фикцией, химерами* и пр. Свобода как атрибутивный признак воображения может приобрести гипертрофированный характер, и тогда иррациональность воображения становится очевидной. Вот что по этому поводу мы находим у Юма: «...живое воображение весьма часто вырождается в сумасшествие или безумие; ... на рассудок как воображение, так и безумие влияют одинаково... Когда воображение ... приобретает такую живость, которая приводит в расстройство все его силы и способности, то не останется никакой возможности отличить истину от лжи и каждая бессвязная фикция или идея ... принимается на равных с ними правах и действует с одинаковой силой на аффекты» [Юм 1995: 198].

Именно иррациональность воображения заставляет мыслителя заключить: «ничто так не опасно для разума, как полет воображения» [Юм 1995: 362].

Для Канта воображение является важнейшей составляющей механизма познания; он разработал *целостную концепцию воображения*. В своей трактовке воображения он отталкивается от Юма, при этом признавая юмовский атрибутивный признак воображения – свободу, позволяющую наделять воображение качеством иррационального. Приведем одно из центральных определений воображения, которое отличает кантовскую позицию: «Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда также *продуктивной* способностью воображения и этим отличаю ее от *репродуктивной* способности воображения, синтез которой подчинен только эмпирическим законам, а именно законам ассоциации» [Кант 1994: 110–111]. Воображению присуща спонтанность, то есть свобода, и допустимый в определенных пределах произвол, который может превратить воображение в «игру воображения». Именно спонтанность позволяет воображению быть *продуктивным*, поскольку *воспроизводящее* воображение подобной свободой не обладает, а напротив, подчиняется эмпирическим законам, которые изучает психология как ассоциативные законы воображения.

Продуктивному воображению, в понимании Канта, присущ еще один признак иррационального – воображение имеет дело с *хаосом восприятий*. По этому поводу Кант рассуждает так: «...различные восприятия встречаются в душе рассеянно и разрозненно, ... необходимо соединение их, которого нет у них в самом чувстве. Следовательно, в нас есть деятельная способность синтеза этого многообразного, которую мы называем *воображением*» [Кант 1994: 508]. Итак, воображение направлено на *случайное, разрозненное, рассеянное*, являющее собой «*беспорядочную грудку*» восприятий. Терминологическое выражение того, что такое воображение в качестве своеобразного действия, по-видимому, представляет сложность даже для Канта. Так он пишет: «...в нас есть деятельная способность синтеза ... многообразного, которую мы называем *воображением*; его деятельность, направленную непосредственно на восприятия, я называю *схватыванием*» [Кант 1994: 510–511]. Но что такое «*схватывание*» или «*фигурный синтез*» (еще одно значимое определение действия воображения) – столь важные для Канта характеристики воображения, остается лишь догадываться.

Гегель не мог не учитывать проделанной до него работы по осмыслению воображения, об этом свидетельствует факт использования слов и словосочетаний, введенных Юмом и Кантом. Но при этом он оперирует ими в контексте собственной концепции, создавая при необходимости для характеристики воображения свою терминологию. Это проявляется и в раскрытии им иррациональности воображения.

Во-первых, иррациональность он также связывает со свободой, присущей воображению, поясняя ее таким образом: «...сила воображения имеет дело ... лишь с образами. Воспроизведение образов осуществляется ... силою воображения *произвольно* и без помощи непосредственного созерцания» [Гегель 1977: 288]. Во-вторых, воображение, по Гегелю, иррационально,

поскольку оно принадлежит единичному, конкретному субъекту, его внутреннему миру и поэтому не передаваемо. В-третьих, из этого следует и еще один показатель иррациональности воображения – оно не подчиняется интеллекту: «...*воспроизводящая сила воображения* заставляет образы подниматься на поверхность сознания из собственного внутреннего существа «я», которое и является таким образом господствующей над ней силой. Течение образов и представлений под действием ассоциирующего воображения есть вообще игра бездумной деятельности представления» [Гегель 1977: 286]. Обратим внимание на то, что так Гегель понимает *ассоциирующее воображение*, выделенное Юмом, за которым Кант признает подчиненность эмпирическим законам.

Итак, иррациональность воображения – это его свобода и произвол, выливающийся в игру представлений, существование исключительно во внутреннем мире субъекта. В этом состоит его субъективность, конкретность, единичность и непередаваемость. Материалом, в который погружено воображение, является хаос восприятий, который «схватывается» воображением. Именно иррациональность делает воображение загадочным, таинственным и непознаваемым.

Далее попытаемся выразить трактовку новоевропейскими мыслителями *природы воображения*. В объяснении природы воображения Юму важно зафиксировать качество мыслительной деятельности, связанной с ним. Он выделяет два возможных *состояния человеческого ума*. Приведем отмеченное им различие: «Все перцепции (восприятия) человеческого ума сводятся к двум отличным друг от друга родам, которые я буду называть впечатлениями и идеями. Различие между последними состоит в той степени силы и живости, с которой они поражают наш ум и прокладывают свой путь в наше мышление или сознание. Те восприятия, которые входят [в сознание] с наибольшей силой и неудержимостью, мы назовем *впечатлениями*... Под *идеями* я буду подразумевать слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении» [Юм 1995: 57]. В соответствии с этим делением, *воображение* Юм относит к *идеям* как образам, производным от впечатлений. Он наделяет *впечатления* в силу их непосредственности такими свойствами как живость (или живительность), сила, стойкость, прочность, твердость и т.п.

Использование подобных характеристик можно объяснить тем, что Юм претендовал на создание науки о человеке и для этого заимствовал язык современной ему науки, а по сути он был одним из тех, кто закладывал основы психологии как науки, отделявшейся от философии. Чувствуя, что при таком подходе он выпадает из философского русла, Юм оговаривает: «Все это разнообразие терминов, которое может показаться очень не философским, рассчитано лишь на то, чтобы выразить тот акт ума, который делает для нас реальности более приобщенными к наличному существованию, чем фикции, придает им больший вес в наших мыслях и большее влияние на аффекты и воображение» [Юм 1995: 170].

Если впечатления обладают мощной энергией, то соответственно идеям (как всего лишь их образам и отпечаткам), в мире которых вращается

воображение, надо приписать прямо противоположные свойства – они слабы по своей энергетике, а значит неустойчивы, непрочны и пр. Но при этом он не проводит абсолютного разделения между впечатлениями и идеями. Позиция Юма, бесспорно, имеет *психологическую* окраску.

Кант, казалось бы, исходит из той же посылки, когда признает, что «*воображение* есть способность представлять предмет также и без его *присутствия* в созерцании» [Кант 1994: 110], таким образом различая непосредственную данность предмета (впечатление, по Юму) и его образ (идею). Но у него в объяснении природы воображения все настолько сложнее, что временами кажется, будто он и сам запутывается в создаваемой им терминологии, а чтобы держаться хоть каких-то смыслов, обращается за примерами и чаще всего в область математики.

Какие характеристики воображения, по Канту, считаются сущностными?

Во-первых, он раскрывает природу воображения через соотнесение его с чувственностью. Вот его рассуждения на этот счет: «Так как все наши созерцания чувственны, то способность воображения ввиду субъективного условия, единственно при котором она может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, принадлежит к чувственности; однако ее синтез есть проявление спонтанности, которая определяет, а не есть только определяемое подобно чувствам, стало быть, может априори определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции» [Кант 1994: 110].

Нам представляется, что подобное суждение можно интерпретировать таким несколько парадоксальным образом: воображение принадлежит, но одновременно и не принадлежит чувственности. Оно принадлежит чувственности, поскольку способностью «воображать» обладает именно человек как субъект (а не машина, социум или некое сверхъестественное существо); его субъективность и индивидуальность обеспечиваются единством апперцепции; и кроме того воображение начинает работать, будучи когда-то и каким-то способом «пробужденным» чувственным созерцанием. Вместе с тем чувственный характер воображения совершенно не такой, как у непосредственных чувственных восприятий. Воображение по природе своей *синтетично*, и следовательно чувства для воображения – это то, с чем оно работает лишь как с данным, поэтому воображение их *определяет*, а значит и превосходит. В силу сказанного, *чувственность воображения* особая – она носит априорный характер. По данному поводу Кант замечает: «...в этом смысле воображение есть способность априори определять чувственность» [Кант 1994: 110]. Априорный характер так понятого воображения фиксируется Кантом в понятии «*трансцендентального синтеза способности воображения*».

Кроме того, признаки воображения, связанные именно с чувственностью, дали основание Канту для обозначения производимого воображением синтеза особым понятием – «*фигурным синтезом*»: «...этот синтез, как фигурный, отличается от интеллектуального синтеза, производимого одним лишь рассудком, без всякой помощи воображения» [Кант 1994: 110].

Во-вторых, Кант раскрывает *природу воображения*, соотнося его с *рассудком*. И вот в канве каких рассуждений он соотносит воображение с деятельностью рассудка: «Многообразное [содержание] чувственного созерцания связывается способностью воображения, которая зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное содержание схватываемого» [Кант 1994: 117]. Из этой фразы следует, что воображение присутствует уже не только в фигурном, но и в интеллектуальном синтезе, который выше был определен как синтез, действующий без помощи воображения. Имеем ли мы основания заподозрить Канта в нарушении элементарных законов логики? – вопрос, на который можно, по-видимому, дать только отрицательный ответ.

Способность воображения вплетена в рассудочную деятельность, поскольку понятия рассудка функционируют как *схемы*; именно в этой связи Кант говорит о *схематизме* рассудка. Вот его пояснение: «...формальное и чистое условие чувственности, которым рассудочное понятие ограничивается в своем применении, мы будем называть *схемой* этого рассудочного понятия... Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения» [Кант 1994: 124]. Так, понятие *треугольника вообще* является рассудочным понятием-схемой, поскольку «схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве» [Кант 1994: 125]. «Треугольник вообще», «число вообще», «материальное тело вообще», «абсолютно черное тело», «идеальный газ» и им подобные понятия, которыми оперируют в чистой математике или теоретической физике, не выводятся из непосредственного опыта и поэтому не являются образами чего-то.

Они не обладают *образной наглядностью*, им присуща, если так можно выразиться, *наглядность схемы*. Без этой схематичной наглядности все, что связано с указанными понятиями (а с ними связаны законы физики и математические доказательства), невозможно было бы соотносить с миром. Понимая, что это всего лишь возможная интерпретация кантовской трактовки схематизма рассудка, создаваемого синтезом воображения, приведем его собственную оценку: «Схема сама по себе есть всегда лишь продукт воображения, но т.к. синтез воображения имеет в виду не единичное созерцание, а только единство в определении чувственности, то схему все же следует отличать от образа.... В действительности в основе наших чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы» [Кант 1994: 124].

Итак, мы обнаруживаем, что *по своей природе* воображение соотносимо как с *чувственностью*, так и с *рассудком*. Представляется, что сближают чувственную и рассудочную природу воображения отмеченные специфические признаки этих составляющих, а именно: *априорность чувственности*, с которой связано воображение, и *схематичная наглядность* (как некий паллиатив или отголосок чувственности) рассудочной деятельности, которая включена в воображение. Априорная (и в этом смысле внутренняя, данная до внешнего опыта) чувственность, как мы знаем, у Канта представлена *пространством и временем*. Он их определяет как *априорные формы*

чувственности, говоря современным языком, как *структуру* или *закон* связи чувственных данных. Однако форма, структура, закон идут уже по ведомству мыслительной деятельности.

В этой *чувственно-рассудочной* природе воображения нет перевеса ни той, ни другой составляющей. Кант настаивает и на априорности воображения, и на его связи с внешним чувственным опытом. Так, он в разных контекстах проводит идею: «образ есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а *схема* чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт ... чистой способности воображения априори ... Схема ... есть трансцендентальный продукт воображения, касающийся определения внутреннего чувства вообще, по условиям его формы (времени) в отношении всех представлений, поскольку они должны априори быть соединены в одном понятии сообразно единству апперцепции» [Кант 1994: 124-125]. С акцентом на *время* эта же идея формулируется так: «...я связываю ... два восприятия во времени. Но связывание не есть дело одного лишь чувства и созерцания; ... оно есть продукт синтетической способности воображения, определяющего внутреннее чувство касательно временного отношения» [Кант 1994: 153].

В то же время мы встречаем другой круг аргументов, характеризующих связь воображения с данными чувственного опыта. Кант пишет: «...хотя о пространстве вообще или об образах, начертанных в нем продуктивным воображением, мы столько знаем априори в синтетических суждениях, что действительно не нуждаемся для этого ни в каком опыте, тем не менее это знание было бы не более как изучением химер, если бы пространство не рассматривалось как условие явлений, составляющих материал для внешнего опыта» [Кант 1994: 133]. Здесь говорится о том, что воображение рождает химеры, когда оно утрачивает свою чувственную составляющую. Это касается и пространства, и времени, поскольку «даже пространство и время, как ни чисты эти понятия от всего эмпирического ... были бы лишены объективной значимости и смысла, если бы не было показано их необходимое применение к предметам опыта» [Кант 1994: 132].

Казалось бы, Канту все понятно в *природе воображения*, и все у него продумано и сопоставлено, но иррациональность воображения не может не сказываться и в его трактовке природы воображения, что находит отражение в таких заявлениях: «Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» [Кант 1994: 125]. Что подвигло Канта на подобные заявления – остается только догадываться.

В понимании природы воображения Гегель, казалось бы, занимает двойственную позицию. С одной стороны, проблематика воображения рассматривается им в подразделе «Психология», и он постоянно ссылается на результаты эмпирической психологии. Но, с другой стороны – не будем забывать, что психология включена им в раздел «Субъективного духа», поэтому и психологические характеристики воображения в конечном счете он интерпретирует по-философски. Кроме того, при знакомстве

с гегелевской трактовкой природы воображения возникает стойкое ощущение, что он старается учесть наработанное и Юмом, и Кантом. В приводимом далее высказывании элемент психологизма и подчинение его философской трактовке воображения очевидны. Гегель отмечает: «Наряду со способностью представления вообще, говорят о силе воображения, и о силе памяти, рассматривая при этом взаимную самостоятельность этих форм духа, как нечто не подлежащее никакому сомнению. Истинно философское постижение состоит как раз в том, что существующая между означенными формами разумная связь постигается в понятии и познается осуществляющееся в этих формах органическое развитие интеллигенции» [Гегель 1977: 281]. Деление познавательных способностей на ощущения, восприятия, представления, воображение, память и пр. (как предмет когнитивной психологии) даже терминологически Гегель включает в сферу философии. Он называет представление, воображение и память *формами духа*, при этом полагая, что они соотносятся между собой согласно некоему закону (они разумно связаны). Это явно не эмпирический закон, поскольку в данных формах духа он обнаруживает ступени возвышения интеллекта («развитие интеллигенции»).

Воображение, согласно Гегелю, протекает на уровне *представлений*, которые уже оторваны от непосредственных *впечатлений*, но остаются преимущественно *образами*, а не являются всецело *идеями* (как это было у Юма). Когда Гегель пишет о том, что «сила воображения перестает быть только *формальным* припоминанием и становится припоминанием, затрагивающим *содержание*, его *обобщающим* и создающим *всеобщие* представления» [Гегель 1977: 281], то акцент он делает не на репродуктивном воображении, когда лишь восстанавливается то, что было дано, а на продуктивной его разновидности, выделенной Кантом: «представляющая деятельность завершается в самой себе, будучи *продуктивной силой воображения*» [Гегель 1977: 291].

Между *репродуктивным* (восстанавливающим) и *продуктивным* воображением, в котором и раскрывается вся суть феномена воображения, Гегель (в соответствии со своей триадой, которой подчинена и вся его система, и каждый ее элемент) располагает *ассоциирующее* воображение, раскрывая его так: «Течение образов и представлений под действием ассоциирующего воображения есть ...игра бездумной деятельности представления» [Гегель 1977: 286]. Связь между выделенными разновидностями воображения такова. *Репродуктивное воображение* еще не оторвалось полностью от непосредственного созерцания, в нем сохраняется пространственно-временная конкретность восстановленных образов, поэтому по своему содержанию оно сближается с *содержанием предметного мира*. Поскольку *ассоциирующее воображение* как «бездумная игра» образами оказывается целиком зависимым от внутреннего мира субъекта: «Деятельность, более высоко развитая, чем простое воспроизводство, есть *отнесение образов друг к другу*. ... поскольку я ... являюсь здесь определяющим или полагающим, постольку я же полагаю и это отношение. Посредством этого отношения интеллигенция дает образам вместо их *объективной* связи связь *субъективную*» [Гегель

1977: 288-289]. Именно стадии ассоциирующего воображения свойственны спонтанность, произвольность, самодеятельность, что в первую очередь и свидетельствует об иррациональности воображения. По Гегелю, индивидуальные особенности субъекта являются главным фактором, от которого зависят связи и отношения (ассоциации) между образами, вызванными к «наличному бытию» репродуктивным воображением, а не так называемые «... законы ассоциации». Гегель по этому поводу пишет: «...законы ассоциации идей вызвали к себе особенно большой интерес в период расцвета эмпирической психологии, совпадающего с упадком философии. Прежде всего то, что ассоциируется, вовсе не есть *идеи*. Далее, сами эти способы отношения между ними вовсе не *законы*» [Гегель 1977: 286].

Ассоциирующее воображение являет свое содержание еще и в *образах*. Гегель дифференцирует *представления*, в сфере которых протекает деятельность воображения. Так, он считает, что «образ и представление ... по своему содержанию отличаются друг от друга тем, что образ есть чувственно более конкретное представление» [Гегель 1977: 287]. Отличая «чувственно более конкретные представления» (образы) от чувственно менее конкретных представлений как общих (или всеобщих) представлений, Гегель называет вторые *идеями*. С областью *идей-представлений*, то есть общих представлений, он связывает деятельность именно *продуктивного воображения*. Оно не случайно оценивается им как *продуктивное*: на данной стадии происходит «примирение» крайностей, обретенных содержанием при репродуктивном и ассоциирующем воображении – объективное (предметное) соединяется с субъективно-индивидуальным, внешнее с внутренним, конкретное с общим и всеобщим.

Соединение противоположных признаков происходит не механически, а логически обоснованно, обретая при этом особый смысл, поскольку в конечном счете в гегелевской системе все подчинено духу, интеллекту (Гегель чаще оперирует понятием «интеллигенция»). Он разъясняет: «Интеллигенция есть власть, господствующая над запасом принадлежащих ей образов и представлений..., она, будучи в этом запасе образов и представлений совершенно *определенно* обращена внутрь и включая его в свое данное содержание, есть *фантазия, символизирующая, аллегоризирующая* или *поэтическая сила воображения*» [Гегель 1977: 290].

Итак, продуктивное воображение с необходимостью *включает* в себя *фантазию*. И это принципиально отличает позицию Гегеля и от Юма, и от Канта, поскольку они фантазию нередко ставили в ряд с химерами, иллюзией, фикцией, безудержной игрой воображения и пр., никак не связанными с репродуктивным воображением, с *предметным* содержанием. Фантазия понадобилась Гегелю для того, чтобы придать продуктам воображения наличное бытие, материальное воплощение. Об этом он пишет так: «Третья ступень в этой сфере – та, на которой интеллигенция отождествляет свои *всеобщие* представления с тем, что есть *особенного* в образе, ... дает им *образное* наличное бытие. Это чувственное наличное бытие имеет двойную форму – *символа и знака*; так что эта третья ступень охватывает *символизирующую и означающую фантазию*» [Гегель 1977: 288].

Фантазия достаточно редко удостоивается того, чтобы быть темой гносеологического исследования, поэтому обратим внимание на то, как Гегель раскрывает природу данного феномена; возможно и в этом вопросе его позицию стоит воспринимать как классическую. Он делает акцент на том, что «фантазия есть то средоточие, в котором всеобщее и бытие, собственное и преднайденное, внутреннее и внешнее всецело претворены в одно» [Гегель 1977: 292]. Но главное для него, конечно, выявить и подчеркнуть роль фантазии на пути возвышения духа. И мы находим у него подобного рода оценку, когда он отмечает, что «только в фантазии интеллигенция определена не как неопределенное вместилище и всеобщее, но как единичность, т.е. как конкретная субъективность... За такие соединения собственного, или внутреннего, существа духа с тем, что является *созерцаемым*, порождения фантазии признаются везде и всегда» [Гегель 1977: 292].

Это означает, что благодаря фантазии удастся сохранить достижения и ассоциирующего, и репродуктивного воображения: субъективно-индивидуальное своеобразие образов и их предметная привязанность соединяются в символах и знаках. Одновременно с помощью символизирующей и означающей фантазии происходит «*придание образности всеобщему и обобщение образа*» [Гегель 1977: 291]. Подобного рода рассуждения напоминают кантовскую идею о схематизме рассудка, его различение образа и схемы. У Гегеля это формулируется так: «*созерцавшееся внешнее созерцание подчиняется поднятому до всеобщности содержанию представления, низводится до знака последнего, само же это представленное содержание именно вследствие этого делается объективным, внешним, образным*» [Гегель 1977: 281-282].

Особую роль продуктивное воображение (которому свойственны указанные выше признаки и среди них фантазия) играет в искусстве, считает Гегель, «ибо искусство изображает истинное всеобщее, или идею, в форме *чувственного наличного бытия, образа*» [Гегель 1977: 291].

Все приведенные разновидности воображения – репродуктивно-восстанавливающее, ассоциирующее и продуктивное, которые одновременно предстают и как стадии развития данного феномена, объединяются Гегелем понятием «сила воображения». Это понятие включает в себе еще юмовский смысл и оправдывает отнесение воображения к сфере психологии, занимающей соответствующее место в гегелевской философской системе.

Нам предстоит еще выяснить, **какую роль играет воображение в механизме познания**. В ранее изложенном об этом уже шла речь, разберемся в проблеме подробнее.

Оценка Юмом роли воображения в познании, вроде бы незамысловата, но в то же время сложна в силу того, что всякому конструктивному решению вопроса о воображении он противопоставляет скептическую позицию, которой в конечном счете и придерживался в своих гносеологических изысканиях. Сложно, например, свести друг с другом суждения такого рода: «Ничто так не опасно для разума, как полет воображения» [Юм 1995: 362]; «рассудок и воображение ... оказывают друг другу взаимную помощь» [Юм

1995: 198]. Умножение примеров лишь запутывает подлинное представление о юмовской позиции. У него можно встретить высказывания и такого рода, которые отдадут воображению самую важную роль в познании. Так, мы находим у него: «в основании и памяти, и чувств, и рассудка лежит воображение, или живость наших идей» [Юм 1995: 360].

Рискнем предположить, что самая значимая для него оценка воображения заключается в попытке понять, *что получает человек в своих представлениях о мире в результате действия воображения*. И здесь можно привести наиболее весомые для него аргументы. *Первый* он формулирует так: «у нас есть склонность воображать непрерывное существование всех чувственных объектов, ... эта склонность ... заставляет нас верить в непрерывное существование тел» [Юм 1995: 297]. То есть именно на воображении основано наше представление о мире как совокупности объектов, непрерывно существующих и не исчезающих ни на мгновение. *Второй* его аргумент свидетельствует о скептическом несогласии с первым, и это несогласие выстроено в соответствии с установкой скептиков – находить основания для того, чтобы каждому данному высказыванию противопоставлять равное, но прямо противоположное по смыслу. Юм формулирует его так: «теперь я придерживаюсь совершенно противоположного мнения и скорее чувствую склонность совсем не верить ... своему воображению, чем полагаться на него столь безотчетно. Я не представляю себе, как могут подобные тривиальные качества воображения, руководствующегося столь ложными предположениями, привести к какой-нибудь солидной рациональной системе» [Юм 1995: 307].

Трудно согласиться с итоговой квалификацией позиции Юма в оценке роли воображения в познании, но несомненно одно – вся его скептическая установка выстраивается вокруг воображения как той познавательной способности, которая становится своеобразным центром всей его аргументации.

Позиция Канта, напротив, очень определена, ее он проговаривает многократно, с разной степенью конкретизации. Пожалуй, самая масштабная оценка роли воображения в механизмах познания заявлена им в такой формулировке: «Для априорного познания всех предметов нам должно быть дано, во-первых, *многообразное* в чистом созерцании; во-вторых, *синтез* этого многообразного посредством способности воображения, что, однако, не дает еще знания. Понятия, сообщающие *единство* этому чистому синтезу..., составляют третье условие для познания являющегося предмета и основываются на рассудке» [Кант 1994: 85–86].

Все расставлено по своим местам, и воображение рассматривается в ряду трех важнейших факторов, от которых зависит появление знания. Знания конструируются, по Канту, на основе созерцания, воображения и понятий. При этом ни одна из составляющих сама по себе (или попарно) знаний не образует.

В чем заключается роль воображения при конструировании знания? Для рассмотрения этого вопроса Кант вводит понятие «*трансцендентальной функции воображения*» (*функция и роль* по сути взаимозаменяемые понятия).

Он вводит это понятие скорее всего для того, чтобы преодолеть скептическое отношение к воображению, заданное Юмом. Кант пытается отыскать *объективное основание для непрерывного существования тел* (именно вокруг данного положения выстраиваются в основном аргументы Юма). Кант считает, что «должно существовать объективное, т.е. усматриваемое априори до всех эмпирических законов воображения, основание ... закона, распространяющегося на все явления и требующего рассматривать их все без исключения, как такие данные чувств, которые сами по себе ассоциируемы и подчинены всеобщим правилам непрерывной связи в воспроизведении. Это объективное основание всякой ассоциации явлений, – пишет он, – я называю *сродством явлений*» [Кант 1994: 511-512]. Итак, не привычка или вера в то, что создается воображением, а *сродство* самих явлений для него есть объективное основание непрерывного существования тел.

Важно установить, что Кант понимает под *сродством* и как он его трактует. Для Канта «сродство всех явлений (близкое или отдаленное) есть необходимое следствие синтеза в воображении, априори основанного на правилах» [Кант 1994: 512]. Подобная трактовка «сродства явлений» (понятия, взятого из алхимии) явно расходится с обыденным его пониманием, которое склонно отыскивать «сродство» в самом мире. Не будем забывать о том, что мир явлений не тождествен миру вещей-в-себе, а Кант заявляет о сродстве именно явлений, поэтому он и выводит его из воображения, трактуя как продукт познавательной способности *субъекта*. Причем сродство явлений у него основано на правилах *чистого*, а не эмпирического воображения. По Канту, трансцендентальная функция *продуктивного воображения* (именно о нем идет речь) предваряет действие репродуктивного (по эмпирическим законам действующего) воображения, которое воспроизводит и соотносит чувственные впечатления.

Согласно Канту, без сродства явлений, организуемого по правилам воображения, у нас бы попросту отсутствовал *предмет познания*, поэтому размышления о трансцендентальной функции воображения он подытоживает таким образом: «...у нас есть чистое воображение... при его посредстве мы приводим в связь, с одной стороны, многообразное в созерцании с условием необходимого единства чистой апперцепции – с другой. Эти крайние звенья, а именно чувственность и рассудок, необходимо должны быть связаны друг с другом при посредстве этой трансцендентальной функции воображения, т.к. в противном случае чувственность ... давала бы явления, но не давала бы предметов эмпирического познания, стало быть, не давала бы никакого опыта» [Кант 1994: 512-513].

В этом тезисе мы обнаруживаем прояснение изложенного выше механизма познания, где определена роль воображения: *воображение – посредник между чувствами и рассудком*, и без него невозможно конструирование ни предмета познания, ни познавательного опыта. А на юмовское сомнение по поводу того, мы ли своим воображением (а также привычкой и верой в него) привносим порядок (пространственно-временной, причинно-следственный и пр.) в окружающий нас мир или все это свойственно самим объектам, Кант дает однозначный ответ: «...мы сами вносим порядок и за-

кономерность в явления, называемые нами природой, и их нельзя было найти в явлениях, если бы мы или природа нашей души не вложили бы их первоначально» [Кант 1994: 513]. Если Юм ссылался на человеческие *склонности*, то Кант апеллирует к «природе нашей души». И его, похоже, не пугает возможность обвинения в *субъективизме*. Раскрывая трансцендентальную функцию воображения, он скорее придерживается формулы (выявленной М. Хайдеггером именно на материале новоевропейской философии, где Кант не последнее лицо): «чем субъективнее субъект, тем объективнее объект». В кантовской аргументации данная формула конкретизируется так: «каким образом мы могли бы априори осуществить синтетическое единство, если бы в первоначальных источниках познания нашей души не содержались априори субъективные основания такого единства и если бы эти субъективные условия не имели в то же время объективной значимости, т.к. они суть основания возможности вообще познавать объект в опыте» [Кант 1994: 513].

Воображение само по себе еще не дает знаний, но без него получить его было бы невозможно – такова в конечном счете позиция Канта по вопросу о роли воображения в познании.

Гегелевская трактовка познавательной функции воображения не представляет особой сложности. В ней все подчинено выяснению того, как воображение «работает» на мышление: каким образом оно приближает нас к достижениям мыслительной деятельности, но в то же время и не дотягивает до отличительных признаков мышления. Это касается и силы воображения в целом, и отдельных ее проявлений. Значение воображения в целом он оценивает следующим образом: «Сила воображения вырабатывает *свойственное ей* содержание тем, что она мысляще относится к предмету созерцания – выделяет *всеобщее* в нем и придает ему определения, которые присущи «я». Таким образом сила воображения перестает быть только *формальным* припоминанием и становится припоминанием, затрагивающим *содержание*, его *обобщающим* и создающим *всеобщие* представления» [Гегель 1977: 281]. Для Гегеля важно, что с помощью воображения можно «переплавить» чувственный материал в *содержание мышления*. А это значит, что конкретность, единичность и непосредственность чувственных данных трансформируются в первоначальные формы обобщения, каковыми и являются *представления* (общие и всеобщие). И он так же как и Кант выясняет, какую роль играет воображение в соединении того, что идет от *субъекта* («определения, присущие «я»), но одновременно и от *объекта* («предмета созерцания»). А это выдает в нем мыслителя классической эпохи в философии, рассматривающего гносеологическую проблематику через призму субъект-объектных отношений.

Отмеченная функция «силы воображения» целиком переносится и на его составляющие, даже на фантазию, по поводу которой мы находим у Гегеля такое высказывание: «фантазия есть разум, но только *формальный* разум, поскольку содержание фантазии как таковое является безразличным; напротив, разум как таковой и свое *содержание* определяет до *истины*» [Гегель 1977: 292]. Первое прочтение данного определения вызывает

внутренне несогласие: как можно сопоставлять фантазию с чем-то формальным и полностью отождествлять ее с разумом. Но обращаясь к гегелевской позиции в целом, где фантазия рассматривается как необходимый элемент воображения, и перенося вышеозначенную трактовку силы воображения на фантазию, приходим к выводу: характеристика, данная фантазии, вполне обоснована. Фантазия – это *формальный* разум, поскольку в ней созданы все предпосылки для его возникновения, она является особой формой-вместилищем для общего, но в этой форме еще не достигается совпадения с содержанием предмета созерцания, то есть применительно к фантазии не ставится вопрос об истине.

Итог проведенного анализа таков.

В классической философии воображение было значимой исследовательской проблемой. К сожалению, в исследованиях по истории философии тематика воображения у Юма и Гегеля выделяется редко. Объектом пристального внимания является только кантовская трактовка воображения. В результате проведенного сравнительного анализа мы приходим к выводу о том, что не только Кантом, но и Юмом, и Гегелем были созданы оригинальные концепции воображения, которые идейно связаны между собой. Несмотря на различия данных концепций можно выделить и объединяющие их позиции моменты. Во-первых, воображение существенно отличается от форм рационального познания и обладает признаками иррационального. Как нам представляется, именно это положение недоучитывается в современных гносеологических концепциях. Во-вторых, несмотря на иррациональность и глубинную непознаваемость природы воображения новоевропейские мыслители обнаруживают в нем и особое качество мыслительной деятельности, и своеобразное сочетание чувственности и рассудка, и отличающиеся друг от друга стадии, включая элемент фантазии. В-третьих, главной целью исследования воображения новоевропейскими мыслителями является раскрытие его роли в механизмах познания, отношениях субъекта и объекта, чувственности и мышления.

Материал поступил в редколлегию 10.07.2014 г.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Бородай Ю.М. 1966. Воображение и теория познания : (К критике кантовского учения о продуктивной способности воображения). М. : Высш. шк. 150 с.
- Гегель Г.В.Ф. 1977. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М. : Мысль. 471 с.
- Голосовкер Я.Э. 1987. Имагинативный абсолют // Я.Э. Голосовкер. Логика мифа. М. : Акад. проект. С. 114-165.
- Каган М.С. 2000. Воображение как онтологическая категория // Виртуальное пространство культуры : материалы науч. конф. 11-13 апр. 2000 г. СПб. : Санкт-Петербург. филос. о-во. С. 71-74.
- Кант И. 1994. Критика чистого разума. М. : Мысль. 591 с.
- Коршунова Л.С. 1979. Воображение и его роль в познании. М. : Изд-во Моск. гос. ун-та. 145 с.

Коршунова Л.С., Пружинин Б.И. 1989. Воображение и рациональность. Опыт методологического анализа познавательных функций воображения. М. : Изд-во Моск. гос. ун-та. 184 с.

Любимов Г.П. 2003. Воображение как способ бытия и познания // Вестн. Санкт-Петербург. ун-та. Сер. 6. Вып. 4 (№ 30). С. 12-18.

Налимов В.В. 1989. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М. : Прометей. 287 с.

Романенко Ю.М. 2003. Онтологический подход к воображению, или воображаемый подход к онтологии // Вестн. Санкт-Петербург. ун-та. Сер. 6. Вып. 4 (№ 30). С. 19-24.

Сартр Ж.-П. 2001. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб. : Наука. 319 с.

Скоробогатов В.А., Коновалова Л.И. 1992. Феномен воображения: сравнительно-исторический анализ. СПб. : Образование. 116 с.

Фарман И.П. 1994. Воображение в структуре познания. М. : Ин-т филос. РАН. 215 с.

Юм Д. 1995. Трактат о человеческой природе. Кн. 1. О познании. М. : Канон. 397 с.

References

Boroday Yu.M. *Voobrazhenie i teoriya poznaniya : (K kritike kantovskogo ucheniya o produktivnoy sposobnosti voobrazheniya)* [Imagination and the theory of knowledge (to the Critique of Kant's doctrine of the productive capacity of the imagination)], Moscow, Vyssh. shk., 1966, 150 p. (in Russ.).

Farman I.P. *Voobrazhenie v strukture poznaniya* [Imagination in the structure of knowledge], Moscow, In-t filios. RAN, 1994, 215 p. (in Russ.).

Golosovker Ya.E. *Imaginativnyy absolyut* [Imaginary absolute], Ya.E. Golosovker, *Logika mifa*, Moscow, Akad. proekt, 1987, pp. 114-165. (in Russ.).

Hegel G.W.F. *Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 3* [Encyclopedia of Philosophy, vol. 3], Moscow, Mysl', 1977, 471 p. (in Russ.).

Hume D. *Traktat o chelovecheskoy prirode. Kn. 1. O poznanii* [A Treatise of Human Nature. The first book. About knowledge], Moscow, Kanon, 1995, 397 p. (in Russ.).

Kagan M.S. *Voobrazhenie kak ontologicheskaya kategoriya* [Imagination as an ontological category], Sokolov E.G. (resp. ed.) *Virtual'noe prostranstvo kul'tury : materialy nauch. konf. 11-13 apr. 2000 g.*, St. Petersburg, Sankt-Peterburg. filios. o-vo, 2000, pp. 71-74. (in Russ.).

Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], Moscow, Mysl', 1994, 591 p. (in Russ.).

Korshunova L.S. *Voobrazhenie i ego rol' v poznanii* [Imagination and its role in cognition], Moscow, Izd-vo Mosk. gos. un-ta, 1979, 145 p. (in Russ.).

Korshunova L.S., Pruzhinin B.I. *Voobrazhenie i ratsional'nost'. Opyt metodologicheskogo analiza poznatel'nykh funktsiy voobrazheniya* [The imagination and rationality. Experience of methodological analysis of the cognitive functions of imagination], Moscow, Izd-vo Mosk. gos. un-ta, 1989, 184 p. (in Russ.).

Lyubimov G.P. *Voobrazhenie kak sposob bytiya i poznaniya* [Imagination as a way of being and knowledge], *Vestn. Sankt-Peterburg. un-ta*, ser. 6, 2003, iss. 4 (no. 30), pp. 12-18. (in Russ.).

Nalimov V.V. *Spontannost' soznaniya: Veroyatnostnaya teoriya smyslov i smyslovaya arkhitektonika lichnosti* [Spontaneous Mind: The Probabilistic Theory Of Meaning And The Meaning Architectonics personality], Moscow, Prometey, 1989, 287 p. (in Russ.).

Romanenko Yu.M. *Ontologicheskii podkhod k voobrazheniyu, ili voobrazhaemyy podkhod k ontologii* [The ontological approach to the imagination or imaginary approach to ontology], *Vestn. Sankt-Peterburg. un-ta*, ser. 6, 2003, iss. 4 (no. 30), pp. 19-24. (in Russ.).

Sartre J.-P. *Voobrazhaemoe. Fenomenologicheskaya psikhologiya voobrazheniya* [Imaginary. Phenomenological psychology of the imagination], St. Petersburg, Nauka, 2001, 319 p. (in Russ.).

Skorobogatov V.A., Konovalova L.I. *Fenomen voobrazheniya: sravnitel'no-istoricheskiy analiz* [The phenomenon of the imagination: comparative historical analysis], St. Petersburg, Obrazovanie, 1992, 116 p. (in Russ.).

Nadezda V. Bryanic, Doctor of Philosophy, Professor, Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Department of Philosophy, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin. Ekaterinburg, e-mail: vastas07@mail.ru.

IMAGINATION IN INTERPRETATION OF CLASSICAL EPISTEMOLOGY' REPRESENTATIVES

Abstract: The article considers the phenomenon of imagination in terms of cognitive activity. The approach was implemented in the philosophy of the modern time. The author refers to epistemological concepts of imagination, which were developed by Hume, Kant, and Hegel. For the first time in contemporary Russian literature on the history of philosophy and epistemology, the author provides a comparative analysis of these concepts. Both continuity and significant differences are found in the works of the representatives of empiricism and rationalism in classical epistemology. Similarity of the attitudes of both types is presented in the recognition of irrational imagination, as well as in its role in the mechanism of cognition. Difference in attitudes marks the initial statements of philosophers: Hume builds cognitive-psychological version of imagination; Kant creates epistemological-knowable concept of this phenomenon; Hegel includes imagination into phenomenology of spirit. According to the author, the above-mentioned approaches in the philosophy of modernity are potentially important for the ontological, philosophical, psychological, and epistemological interpretation of imagination in non-classical philosophy. In revealing features and functions of imagination in the mechanisms of cognition, those philosophers used several categories – productive/reproductive, associating imagination, idea-representation, the power of imagination, fantasy, etc. Despite of the obvious role of imagination in the different kinds of cognitive activity, nowadays the epistemological nature of this phenomenon remains unsolved. The analysis presented in the article makes the author to conclude that the reason for this is the denial of the irrational nature of the imagination.

Keywords: imagination; productive/reproductive/associating imagination; rational/irrational; sensual/ rational; classical epistemology.