

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

С.Ю. Колчигин

ПОНЯТИЕ ДУШИ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ АППРОКСИМАЦИИ

Аннотация. В статье делается попытка нового понимания человека: доказываемся, что его подлинная сущность — не ментальное «я» (сознание), а духовно-чувственное начало. Анализ проводится на основе использования опыта феноменологической редукции, при этом в качестве предмета исследования выступает сфера чувств, так как она в традиционных расширительных трактовках сознания выглядит не более чем часть последнего и лишается собственной специфики. Путем поэтапного отвлечения от внешних чувственных данностей в статье обнаруживается существование особой, глубинной структуры внутреннего мира, которую логично определить как духовную единицу («душу» в точном смысле этого понятия): ее базисные законы противоположны законам материально-чувственного бытия и ментальных феноменов и выступают как дополнительные к ним. Эта структура детерминирует характер всей человеческой чувственности и мышления, является истоком и субстанцией высших проявлений эмоциональной жизни, важнейшим началом в эволюции человека и в архитектонике личности.

Ключевые слова: философия, сознание, чувственность, феноменология, душа, идеальное, реальное, духовное, структура, человек.

Главная идея настоящей статьи — приблизиться к новому пониманию сущности и архитектоники человека. А именно — к тому, что истинным Я человека является не ментальное, не умственное Я, а Я духовно-чувственное.

Анализ будет проводиться методом, в смысловом отношении близким феноменологической редукции: это будет своего рода отслаивание, отсечение лишнего и отработанного.

Поясню это следующей ссылкой.

Сириэль Сигштедт в 23-й главе жизнеописания Эммануила Свёденборга говорит о психическом процессе, в котором происходит отстранение ума от телесных ощущений, притязаний рассудка и постепенно все более полагается на сознательное восприятие света в глубинах души — отстранение, которое приводит к особой ясности мысли и полному доверию к «внутреннему наставнику» (inner leading)¹.

Итак, что же представляет собой то, что делает человека уникальным существом, то, что можно

обозначить как центр человеческой личности, ее сердцевину, его идентичность? С чем идентифицировать человека?

Мыслители многих стран и эпох пробивались к этой первооснове, к этой конкретности человеческой личности.

Позволю себе напомнить в этой связи важнейшие для западноевропейской философии основоположения Рене Декарта о методическом сомнении.

«...Поскольку чувства нас иногда обманывают, — писал Декарт, — я счел нужным допустить, что нет ни одной вещи, которая была бы такова, какой она нам представляется < ... > Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии. <...> из того, что я сомневался в истине других предметов, ясно и несомненно следовало, что я существую <...> Из этого я узнал,

¹ The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg by Cyriel Sigstedt // <http://www.svedenborgdigitallibrary.org/ES/epicapp.htm>.

что я — субстанция, вся сущность которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть»².

При всем уважении к размышлениям Декарта — глубоким и оригинальным для европейской мысли того времени, в них есть явные недочеты.

1. Из Я мыслю не выводится природа нашего Я. Ибо кто же этот Я? Тело? Сама мысль? Душа? Бог? Неясно. Тем более что уже до Декарта было известно наличие в нашем Я многих граней, уровней, субстанций. Поэтому все равно остается вопрос о том, какое из этих Я — истинное Я, истинно моё?
2. Из cogito ergo sum должен вытекать вопрос, которым Декарт не задавался: а достаточно ли мысли для полноценного бытия человека, или, иными словами, — правильно ли я существую, истинно ли я живу, даже если умею глубоко мыслить?.. Из cogito прямо вытекает лишь мысленное наше существование.

Как видим, cogito ergo sum вполне можно подвергнуть сомнению. Это следует даже из самого картезианского методического сомнения: если оно универсально, то почему его нельзя применить и к cogito?

Продолжатель картезианской линии Эдмунд Гуссерль, как и многие другие, предпочитал говорить о «наиболее широком смысле» выражения «сознание»³. Он прямо утверждал, что сознание, мысль объемлет собою все формы психической жизни. Он полагал, что многоликие акты и состояния душевного строя и воления — нравиться или не нравиться, радоваться и печаловаться, вожделеть и избегать, надеяться и страшиться, решаться и действовать, причисляя сюда же и простые акты „я», в каких я сознаю мир непосредственно наличный в спонтанном обращении к нему и схватывании его, — обнимаются выражением cogito⁴.

Думаю, в этом один из коренных недочетов Гуссерля. Чувства, к примеру, никак не вытекают из cogito. Особенно чувства внутренние — это вообще особый мир, не сводимый ни к мысли, ни к внешнему ощущению, ни к представлению, ни к восприятию.

Дело тут, впрочем, отнюдь не только в Гуссерле: в истории философии издавна сложилась традиция приводить все проявления человека к одному — психической жизни, а ее — к сознанию, мышлению, разуму.

Но я мыслю, как мы могли видеть, не вполне тождественно я существую. Мысль, конечно, тождественна бытию; но бытие несводимо к одной только мысли.

Гуссерль, при всех сделанных им оговорках о дифференциации внутренней жизни, говорит о сознании в «наиболее широком смысле», рассматривает закономерности его бытия, в частности — так называемую интенциональность (как и Франц Brentano), в качестве главной характеристики сознания.

Заметим, однако: самый яркий пример интенциональности, ее совершенный образец — это любовь. Сознание ли она? Обычная ли психическая деятельность? Если я люблю, то в чем состоит эта моя любовь? В том ли, что я думаю, предаюсь мыслям о предмете любви? Нет, думание не есть любовь. В том ли, что я вызываю образ любимого человека в своей памяти? Нет, воспоминание не есть любовь. В том ли, что я желаю быть рядом с ним — но желание быть рядом еще не любовь. Тревога за любимого? Но тревога не есть любовь. И так далее. Любовь — особое чувственное состояние, не сводимое ни к чему перечисленному.

Мыслители, пытавшиеся изучать внутренний мир человека, в конечном счете сводили его к сознанию, высшим проявлением которого оказывалось абсолютное, или чистое, трансцендентальное Я. При этом, как мы могли видеть, такой вывод приводил к ряду трудностей и противоречий.

Надо сказать, что так называемые последние вопросы ставились, как правило, первыми. Наиболее ясно проблему идентификации человека, его глубинной специфики, его подлинной сущности выразили уже древнеиндийские Упанишады. Иными словами, за тысячи лет до Декарта людям стало ясно: человеческое Я несводимо ни к телу, ни к сознанию.

Что такое Я? Упанишады выдвигают гипотезу 1: Я тождественно телу, или Я — это телесная,

² Декарт Р. Размышление о методе // Декарт Р. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 268-269.

³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академический Проект, 2009. С. 103.

⁴ Там же. С. 92.

физическая реальность. Этой реальности соответствует бодрствующее состояние сознания.

Но Упанишады тут же возражают себе: тело есть нечто внешнее и изменчивое, тогда как Я — начало внутреннее и, к тому же, обязанное быть постоянным. В противном случае, какое же оно Я — оно было бы все время не-Я.

Тогда Упанишады выдвигают **гипотезу 2:** Я есть Я эмпирическое, или, точнее — эйдетическое, имеющее дело с образами. Его наглядным примером может служить сон со сновидениями.

Однако мы не властны над происходящим в сновидениях, наше Я не владеет, не управляет опытом сновидений. Следовательно, эмпирическое Я подвержено случайностям, оно изменчиво, оно непостоянно, а следовательно, — не есть подлинное Я.

Тогда выдвигается **гипотеза 3:** наша подлинная индивидуальность — это трансцендентное Я, которому соответствует, например, состояние сна без сновидений. В нем Я как будто бы отсутствует, однако по пробуждении цепь воспоминаний не прерывается, а с нею не прерывается и личностная самоидентичность.

Однако чистое Я — это субъект без объекта, без реальности, без опыта, а следовательно, оно — не мое Я, оно не есть Я, присущее именно мне как субъекту, имеющему перед собою реальность и внутри себя — конкретный опыт. Это Я не знает себя как Я, не знает и о собственном существовании.

Тогда, наконец, выдвигается **гипотеза 4:** подлинным Я может быть только абсолютное, универсальное, всеобъемлющее, безграничное Я. Его существование вытекает из предыдущей гипотезы: если Я не прерывается, когда сознание и опыт отсутствуют, значит, оно существует всегда в глубине всех вещей, всякого опыта, всякой реальности и тождественно Великому Единству всего сущего, его субстанции и субъекту.

Образ-квинтэссенция этого пути к единству Атмана и Брахмана содержится в знаменитом отрывке:

«Принеси сюда плод ньягродхи». — «Вот он, почтенный». — «Разломи его». — «Он разломан, почтенный». — «Что ты видишь в нем?» — «Эти маленькие семена, почтенный». — «Разломай же одно из них». — «Оно разломлено, почтенный». — «Что ты видишь в нем?» — «Ничего, почтенный». — И он сказал ему: «Поистине, дорогой, вот — тонкая (сущность), которую ты не воспринимаешь; поистине, дорогой, благодаря

этой тонкой (сущности) существует эта большая ньягродха. Верь этому, дорогой! И эта тонкая (сущность) — основа всего существующего, То — действительное, То — Атман. Ты — одно с Тем, Шветакету!»⁵.

Итак, мы проделали путь от Я эмпирического и эйдетического к Я трансцендентному, или чистому, а от него к Я абсолютному.

Но, как ни странно, ни один из всех этих уровней архитектоники человека не дает нам специфики именно человека.

Меня как *собственно человека* еще нет, пока речь идет о теле и телесных ощущениях. Я еще не вполне человек, когда я идентичен с моими образами, мыслями и состояниями безмолвия, которые появляются внутри меня и исчезают. И даже если я могу ими владеть, я не есть они. А в конце концов я как человек вообще исчезаю, превращаясь в Сверхсознание и Сверхжизнь своего рода вселенского Протея⁶.

Проделав путь внутрь себя, я себя не нашел. И понял, что я есть ни то, ни другое, ни третье... Нет, нет.

Но, тем не менее, я существую. И именно в качестве Я. Что же Я такое, если не могу быть Ничем.

Вероятно, в подобном анализе упускается что-то важное.

В таком случае, возвращаемся к исходной точке и начинаем снова — с телесно-эмпирического уровня.

Ход рассуждений теперь будет несколько иным. Мы станем теперь «отслаивать» не телесные признаки, не образы и не мысли, — а чувства.

Действительно, человеческий разум не имеет возможности воспринимать реальность без определенного своеобразного предварительного преломления ее через чувственный мир. Все существующее из того, что способен воспринимать человек, всегда будет сначала преломляться через его чувственный мир, окрашиваясь там всевозможными комбинациями цветов и оттенков, и только

⁵ Чхандогья-упанишада. VI. 12 // История и культура древней Индии: Тексты. М.: изд-во МГУ, 1990. С. 49.

⁶ Ср.: «Если мы хотим идти дальше по пути к субъективности, если мы все ставим под сомнение и на время отвлекаемся от всех наших верований, нам удастся разглядеть этот нечеловеческий фон, где, говоря словами Рембо, “нас нет в мире”, разве что в виде горизонта наших частных действий и некоей возможности чего-то вообще, каковая является призраком мира» (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб: Ювента; Наука, 1999. С. 517).

потом осмысливаться разумом под влиянием этих красок⁷.

Но именно чувств мы первоначально не заметили вовсе.

Почему?

Потому что, как справедливо указывал, например, Лесли Уорд, все люди непрерывно старались унижить чувства и, измеряя их постоянно посредством сравнения с самыми низменными из них, достигли того, что наложили клеймо на большую часть слов, употребляемых для обозначения чувств. «Даже немецкий язык при всем его богатстве терминами, служащими для обозначения различных атрибутов ума, не мог снабдить такого знатока его, как Кант, подходящим словом для выражения субъективных психических явлений, таким именно, которое не было бы заклеено другим значением; он принужден был поэтому употреблять в совершенно новом, техническом значении слово *Sinnlichkeit*, под которым в разговорном его значении подразумевается нечто даже еще более грубое и специализированное, чем под английским словом *sensuality*. Подвергнутые таким образом запрещению живые чувства, собственно и составляющие душу, разумеется, и не разбирались всепроникающей критикой, которая одна только и могла бы дать истинное понятие об их природе; итак, этот вопрос остался *terra incognita* в филозофском и научном отношении»⁸.

Вопрос о сфере чувственной, о сущности человеческих чувств остается совершенно неясным в философском и научном отношении, если пытаться решать его на основе расширительных трактовок сознания. Парадоксальная картина: получается, что чувства — не более чем часть *сознания*, притом низшая, а стало быть, смыкающаяся даже с *телесностью*; но в то же время, поскольку известно, что чувства могут быть и «высокими», их следует считать «облагороженными *разумом*». Чувства при такой трактовке напрочь лишаются собственной специфики.

Между тем подлинно человеческие чувства потому и называют «высшими» и «внутренними», чтобы отличить их от внешних ощущений («пяти чувств») и подчеркнуть, что их характер — не *природно-эгоистический*, не *инстинктивный*, а

собственно человеческий, неотъемлемый от подлинной сущности Человека. Иными словами, эти высшие чувственные проявления имеют своим истоком законы над-материального (духовного) характера и свойственны только человеку — существу, очевидно обладающему особой уникальностью, особым достоинством в Мироздании.

Отсюда должно быть ясно, что у человека — не один, а два чувственных мира, противоположных друг другу и с точки зрения их генезиса, и с точки зрения их сущности.

Итак, чтобы прийти к своей подлинной сути, прежде всего элиминируем ощущения, т.е. сугубо *внешние* чувства, так как они с очевидностью не тождественны моему человеческому Я.

Отвлекаемся затем и от многих грубых, резких эмоций как неспецифичных для человека, т.е. свойственных не только ему, но и некоторым классам животных.

Следовательно, от чувств, неспецифичных для человека, надо переходить к чувствам *высшего порядка*, или, иначе — к последним чувственным основаниям бытия человека как собственно человека — инвариантам человеческого в человеке.

Высшие чувства, в свою очередь, отслаиваем по степени их тонкости и приближения к Высшему Благу: *чувство прекрасного, возвышенного — чувство бесконечного (вечного); чувство священого — духовная любовь*.

Эта последняя есть не что иное, как любовь бескорыстная и безмерная, в которую, говоря словами поэта (А.К. Толстого), «мы все сольемся вскоре» и которую «не вместят земные берега». Это — Единое чувство, состояние полной причастности мирам Вечному, Бесконечному и Высшему, Духовному.

Таким путем мы приходим к единому чувству, которое философ-педант назвал бы синтетическим или, быть может, синкретическим. Но оно, скорее, чистое, трансцендентальное, духовное чувство как таковое.

Существование особого психического состояния — чувства бесконечности или чистого чувства — отмечалось многими учеными и философами, теологами и литераторами. В рукописи И. Канта «О внутреннем чувстве» фигурирует понятие «космологической апперцепции», связанное с пониманием человека как «мирового существа»⁹.

⁷ См. напр.: Буркхардт Г. Непонятая чувственность. Набросок антропологии чувственности // Это человек. М., 1995.

⁸ Уорд Л. Психические факторы цивилизации. СПб: Питер, 2002. С. 56.

⁹ Кант И. О внутреннем чувстве // Вопросы философии. 1986. № 4. С. 130-131.

В трудах множества исследователей трансцендентных областей с древности до наших дней, от Востока до Запада неоднократно описывается «океаническое», «космическое» чувство с теми или иными акцентами и подробностями.

«Когда я стою на голой земле и смотрю в бесконечное пространство, а мое лицо обдувается благословенным (*blithe*) ветром, — делится своим опытом, к примеру, Ральф Уолдо Эмерсон, — всякая самовлюбленность исчезает. Я становлюсь единым оком; я ничто; я вижу всё; токи Вселенского Бытия циркулируют во мне; я часть или частица Бога»¹⁰.

Как всеобъемлющую и самую фундаментальную из форм любви рассматривает «чувство универсума» Пьер Тейяр де Шарден: «...Если, как утверждаете вы, всеобъемлющая любовь невозможна, то что же тогда означает этот неодолимый инстинкт, влекущий наши сердца к единству всякий раз, когда в каком-либо направлении возбуждается наша страсть? Чувство универсума, чувство целого проявляется в охватывающей нас ностальгии при созерцании природы, перед красотой, в музыке — в ожидании и ощущении великого наличия <...> Как могла психология игнорировать эту фундаментальную вибрацию, тембр которой для натренированного уха слышится в основе или скорее на вершине всякой сильной эмоции? <...> Всеобъемлющая любовь не только психологически возможна, она единственно полный и конечный способ, которым мы можем любить»¹¹.

Упоминания об этом таинственном, «невыразимом» чувстве часто можно обнаружить в художественной литературе, а также в философских сочинениях некоторых литераторов. Так, чувство нашего собственного существования, простирающееся «от всего времени до всей вечности», упоминается в «опыте о вещественной и духовной вселенной» — грандиозном метафизическом труде Эдгара По «Эврика»¹².

Примеры подобных эвристических догадок можно приводить еще долго. Но из них совершенно ясно по крайней мере одно: чувство бесконечно-

го есть ощущение вездесущности и всегдашности моего «я», которое при этом не исчезает как «я». И одновременно — именно в силу последней из указанных причин — ощущение «вездесущности» пространства, его безбрежности и «странной», «необычной» длительности времени — как будто оно тянется тягуче, почти останавливаясь. Длительность и одновременность становятся едины, создавая во мне и для меня эффект «парения времени» и «парения во времени-вечности».

Чистое чувство есть чистое состояние, свободное от всего привходящего. Но, в отличие от чистой мысли, чистое чувство есть полнота бытия и вмещение всего сущего. Чистая мысль — голый контур, пустое вместилище без животрепещущего содержания; чистое чувство — вместилище всего бытия сразу, как целого в его гармоничности и живой полноте.

Вот почему чистая чувственность — условие живой внутренней жизни человека, притом в непосредственном единстве с Высшим Началом.

Итак, когда я произвожу «феноменологическую редукцию» *чувственной сферы*, я в итоге прихожу к чистой чувственности, к чистому чувственному состоянию. Оно и есть выражение моей индивидуальности, моей души, моего пребывания в мире духовном, самом высоком, какой только возможен, сущностном и самом содержательном для человека.

Духовная чувственность — высшее отвлечение от всего внешнего и одновременно — не абстракция, а живая целостность, конкретность человека.

Поняв эту общую идею, мы можем теперь выстроить ряд решающих содержательно-логических заключений, возвести своеобразные мосты от феноменологической редукции к конкретно-целостной структуре внутреннего мира.

В отличие от материальных законов баланса (восполнения, воздаяния), законы духовные суть законы отдавания (дарения, бескорыстной любви).

В отличие от разума, духовность есть не идеальная (т.е. схематическая и символическая) представленность реального, а именно реальность — живая, непосредственно чувствуемая. Идеальное есть свечение материального в другом материальном, представитель рода. Идеальное не существует *как таковое*. Оно есть «отраженный свет» материального и всегда «упаковано» в ту или иную степень материальности.

Следовательно, идея и чувство суть антиподы и, значит, разум — модус материальный.

¹⁰ Emerson R.W. Nature (1836). Chapter I // www. RWE.org – The Complete Works of Ralph Waldo Emerson – Volume I – Nature, Addresses & Lectures

¹¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. С. 210.

¹² См.: По Эдгар Аллан. Эврика. Опыт о вещественной и духовной вселенной // По Эдгар Аллан. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 2009. С. 346-348.

Законы высшей чувственной сферы, как видим, противоположны законам природы. Поскольку же высшая чувственность не связана с природным телом человека корневым образом, постольку эта чувственность имеет иную «телесность», иное субстанциальное основание и иное структурное оформление. Ее субстанция — не тело, а то, что противоположно телу.

А это, в свою очередь, заставляет признать, что и *источник ее иной*, чем природа, так как сама по себе душа не связана с порядком природы и не происходит из него.

И если эта структура, как мы могли видеть, не является формой идеального, то она не имеет и *социального происхождения*, Говоря иначе, она не интерактивна по генезису и сути своей — она такова только по своему функциональному предназначению, программной сверхзадаче.

Чистое внутреннее чувство едино и цельно, оно — духовный поток, дифференцированный в точку и структуру. Можно выразиться и несколько иначе: это внутреннее чувство есть основной тон, или сущностная вибрация той духовной ткани, которая образует структуру, именуемую истинным человеческим Я, уникальной индивидуальностью. Эта структура есть *душа как субстанция внутренних чувств*.

Завершая, надо отметить: сложность анализа чувств заключена, среди прочего, именно в том, что чувства почти непрерывно переходят друг в друга

и «светятся» одно в другом. Чувство прекрасного (эстетическое начало) плавно перетекает в чувство возвышенного, бесконечного (вечного) и тем самым священного, а в конце концов оборачивается любовью, «широкой как море», т.е. святостью (нравственным началом), а следовательно — состоянием причастности миру Высшему, Духовному (религиозным и мистическим началами).

Тогда ясно, что духовность в своих истоках и подлинной сути есть не что иное, как единство религиозного (сакрального) и нравственного (благоговейного).

Неудивительно, что чувство выступает и как дополнение *когнитивного* отношения к Миру. Как гласит Книга Притчей Соломоновых (1, 7), благоговение к Богу — начало разума. Это во многом именно так. Надо, следовательно, говорить о *сакральной подоплеке человеческого познания*, т.е. чувстве благоговения перед Тайной и жажде прикоснуться к ней.

И если духовное чувство — неделимый исток религиозного, этического, эстетического и, в известной мере, когнитивного отношения к Миру (а в эволюционной перспективе религия, этика, эстетика, гносеология — ипостаси единого миропонимания), то это чувство есть *первоэлемент*, который служит *началом человека как такового*. Не homo sapiens'а, а именно Человека. Иными словами, существа не просто разумного, но человеческого, нравственно высокого.

Список литературы:

1. Буркхардт Г. Непонятая чувственность. набросок антропологии чувственности // Это человек. М., 1995. С. 124-155.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова; вступ. ст. В.А. Куренного. М.: Академический Проект, 2009. 489 с.
3. Декарт Р. Размышление о методе // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. 654 с.
4. Кант И. О внутреннем чувстве // Вопросы философии. 1986. № 4. С. 130-131.
5. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб: Ювента; Наука, 1999. 605 с.
6. По Эдгар Аллан. Эврика. Опыт о вещественной и духовной вселенной // По Эдгар Аллан. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2009. С. 245-348.
7. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 240 с.
8. Уорд Л. Психические факторы цивилизации. СПб: Питер, 2002. 352 с.
9. Чхандогья-упанишада. VI. 12 // История и культура древней Индии: Тексты. М.: изд-во МГУ, 1990. 352 с.
10. Emerson R.W. Nature (1836). Chapter I // www. RWE.org — The Complete Works of Ralph Waldo Emerson — Volume I — Nature, Addresses & Lectures.
11. The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg by Cyriel Sigstedt // http://www.svedenborgdigitalibrary.org/ES/epicapp.htm.

References (transliteration):

1. Burkkhardt G. Neponyataya chuvstvennost'. Nabrosok antropologii chuvstvennosti // Eto chelovek. M., 1995. S. 124-155.
2. Gusserl' E. Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. Kniga pervaya / Per. s nem. A.V. Mikhaylova; vstup. st. V.A. Kurenogo. M.: Akademicheskiy Proekt, 2009. 489 s.
3. Dekart R. Razmyshlenie o metode // Dekart R. Sochineniya v 2 t. T. 1. M.: Mysl', 1989. 654 s.
4. Kant I. O vnutrennem chuvstve // Voprosy filosofii. 1986. № 4. S. 130-131.
5. Merlo-Ponti M. Fenomenologiya vospriyatiya. SPb: Yuventa; Nauka, 1999. 605 s.
6. Po Edgar Allan. Evrika. Opyt o veshchestvennoy i dukhovnoy vselennoy // Po Edgar Allan. Sobranie sochineniy: V 4 t. T. 3. M.: TERRA–Knizhnyy klub, 2009. S. 245-348.
7. Teyyar de Sharden P. Fenomen cheloveka. M.: Nauka, 1987. 240 s.
8. Uord L. Psikhicheskie faktory tsivilizatsii. SPb: Piter, 2002. 352 s.
9. Chkhandog'ya-upanishada. VI. 12 // Istoriya i kul'tura drevney Indii: Teksty. M.: izd-vo MGU, 1990. 352 s.
10. Emerson R.W. Nature (1836). Chapter I // www. RWE.org — The Complete Works of Ralph Waldo Emerson — Volume I — Nature, Addresses & Lectures.
11. The Swedenborg Epic: The Life and Works of Emanuel Swedenborg by Cyriel Sigstedt // [http:// www.svedenborgdigitallibrary.org/ES/epicapp.htm](http://www.svedenborgdigitallibrary.org/ES/epicapp.htm).