

Алексей Васильевич Лызлов
Психология до «психологии». От Античности до Нового времени

ЛекцииPRO –

лекции
PRO ▶
ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИИ



А. В. Лызлов

**ПСИХОЛОГИЯ
ДО ПСИХОЛОГИИ**

от Античности до Нового времени

«А. В. Лызлов Психология до «психологии». От Античности до Нового времени»: ISBN 978-5-386-10010-0

Аннотация

В авторском курсе Алексея Васильевича Лызлова рассматривается история европейской психологии от гомеровских времен до конца XVIII века, то есть до того момента, когда психология оформилась в самостоятельную дисциплину. «Наука о душе» раскрывается перед читателем с новой перспективы, когда мы знакомимся с глубокими прозрениями о природе человеческой души, имевшими место в течение почти двух тысяч лет европейской истории. Автор особо останавливается на воззрениях и практиках, способных обогатить наше понимание душевной жизни человека и побудить задуматься над вопросами, актуальными для нас сегодня. Живое и ясное изложение материала делает книгу доступной для понимания самого широкого круга заинтересованных читателей.

А. В. Лызлов Психология до «психологии» От Античности до Нового времени

Серия «ЛекцииPRO»

© Лызлов А. В., текст, 2018

© Издание, оформление. ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2018

* * *

Nota bene

...Во всем наблюдать нам умеренность должно; Худо, если мы гостя, который хотел бы остаться, Нудим в дорогу, а гостя, в дорогу спешащего, держим: Будь с остающимся ласков, приветно простиись с уходящим.

Гомер

...оттого, что они хорошо владели искусством, каждый считал себя самым мудрым также и относительно прочего, самого важного, и эта ошибка заслоняла собою ту мудрость, какая у них была; так что, возвращаясь к изречению, я спрашивал сам себя, что бы я для себя предпочел, оставаться ли мне так, как есть, не будущий ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством, или, как они, быть и тем и другим. И я отвечал самому себе и оракулу, что для меня выгоднее оставаться как есть.

Платон. Апология Сократа

Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень – это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое – это имя, второе – определение, третье – изображение, четвертое – знание. Если ты хочешь понять, что я говорю, возьми какой-то один пример и примени его ко всему. Например, «круг» – это нечто произносимое, и имя его – то самое, которое мы произнесли. Во-вторых, его определение составлено из существительных и глаголов. Предложение: «то, крайние точки чего повсюду одинаково отстоят от центра», было бы определением того, что носит имя

«круглого», «закругленного» и «окружности». На третьем месте стоит то, что нарисовано и затем стерто или выточено и затем уничтожено. Что касается самого круга, из-за которого все это творится, то он от всего этого никак не зависит, представляя собой совсем другое. Четвертая ступень – это познание, понимание и правильное мнение об этом другом. Все это нужно считать чем-то единым, так как это существует не в звуках и не в телесных формах, но в душах; благодаря этому ясно, что оно – совершенно иное, чем природа как круга самого по себе, так и тех трех ступеней, о которых была речь выше. Из них понимание наиболее родственно, близко и подобно пятой ступени, все же остальное находится от нее много дальше.

Платон. 7-е письмо

Признавая познание делом прекрасным и достойным, но ставя одно знание выше другого либо по степени совершенства, либо потому, что оно знание о более возвышенном и удивительном, было бы правильно по той и другой причине отвести исследованию о душе одно из первых мест. Думается, что познание души много способствует познанию всякой истины, особенно же познанию природы. Ведь душа есть как бы начало живых существ. Так вот, мы хотим исследовать и познать ее природу и сущность, затем ее проявления, из которых одни, надо полагать, составляют ее собственные состояния, другие же присущи – через посредство души – и живым существам.

Добиться о душе чего-нибудь достоверного во всех отношениях и безусловно труднее всего.

Аристотель

Ничуть не более это, чем то.

На всякое слово есть обратное.

Например, оскребки рога козы, созерцаемые просто и без составления, кажутся белыми, а в составе рога являются черными. Точно так же и опилки серебра сами по себе кажутся черными, в сложении же в целое они представляются белыми. Части тонарийского камня, будучи отшлифованы, кажутся белыми, а в сложении с полной совокупностью – желтыми. И песчинки, отделенные друг от друга, кажутся жесткими, собранные же в кучу, они производят мягкое ощущение. И чемерица, если принимать ее тонко растертой и вспененной, производит удушье, но этого не происходит, если она грубо размолота. Вино, употребленное в меру, укрепляет нас, а выпитое с излишком расслабляет тело.

Пиррон

Диоген говорит, что смерть не является злом и не заключает в себе ничего безобразного. Далее он утверждает, что слава – это только пустая болтовня безумцев. Быть голым, говорит он, лучше всяких одежд, окаймленных пурпуром. Спать на голой земле все равно что на мягчайших подушках. Человек, учил он, проявляется в его дерзаниях, спокойствии духа, свободе, в чистоте и подобранности его тела.

Эпиктет. Беседы

Все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда это, наконец, достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ. В самом деле, ведь мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия, а когда не страдаем, то и нужды не чувствуем.

Эпикур

Не стремись к тому, чтобы происходящее происходило так, как ты того желаешь, но желай, чтобы происходящее происходило так, как оно происходит, и ты будешь счастлив.

Эпиктет

Подобно тому как человек, ожидающий услышать желанный голос, отвращается от других голосов и настораживает слух – не приближается ли звук, который он предпочитает всем иным, так и нам следует по возможности отстранять от себя звуки, исходящие из чувственного мира, и сохранять в чистоте способность души к восприятию, дабы она была готова внять вещаниям свыше.

Плотин

Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает.

Апостол Павел

Главное действие всех людских страстей заключается в том, что они побуждают и настраивают душу человека желать того, к чему эти страсти подготавливают его тело.

Декарт

Природа познается сама через себя, а не через какую-либо иную вещь. Она состоит из бесконечных атрибутов, из которых каждый бесконечен и совершенен в своем роде; к сущности ее относится существование, так что вне ее нет уже сущности или бытия, и она точно совпадает с сущностью единственно величественного и прославляемого Бога.

Спиноза

Истина насквозь проста, насквозь чиста и не выносит примеси чего-либо постороннего. Она сурова и непреклонна по отношению к любому побочному интересу; и таким должен быть также разум, значение и превосходство которого состоит в том, что он соотносится с истиной. Думать о каждой вещи именно так, как она есть сама по себе, – в этом настоящее назначение разума, хотя люди не всегда пользуются им для этого.

Локк

Когда какая-нибудь вещь среди творений Бога кажется нам достойной порицания, мы должны заключить, что она недостаточно нами понята и что мудрец, который постиг бы ее, решил бы, что невозможно даже желать чего-либо лучшего.

Лейбниц

Предположение: и будущее похоже на прошлое, – не основано на каких-либо аргументах, но проистекает исключительно из привычки, которая принуждает нас ожидать в будущем той последовательности объектов, к которой мы привыкли.

Юм

Смерть догмы это рождение реальности.

Кант

Предисловие

Книга, которую Вы держите в руках, представляет собой расшифрованную и обработанную запись первых пятнадцати лекций курса истории психологии. Не всегда, но достаточно часто, эта часть курса недооценивается как преподавателями, так и студентами. Ее проходят скорее «для общей грамотности», спеша перейти к более близким к нам по времени авторам и научным концепциям. Исходят при этом чаще всего или из предпосылки линейного прогресса познания: мы стоим «на плечах» тех, кто жил и работал до нас, и потому даже если среди них встречались настоящие «гиганты», а сами мы – «карлики», с их плеч мы видим больше, чем видели они; – или из предпосылки радикальной инаковости прошлого по отношению к настоящему: мы не можем думать так, как думали в то время, их жизнь не может стать нашей плотью и кровью, их вопросы – не наши вопросы, их ответы – не наши ответы. В обоих случаях, что важно, совершенно не предполагается, что авторы прошлого способны *научить* нас чему-то такому, что было бы по-настоящему важным и новым для нас.

Однако стоит нам задуматься о том, как совершались решающие шаги и происходили крупные прорывы в европейской мысли, как мы обнаруживаем совсем иную картину. Мы видим, что каждый такой шаг и прорыв был так или иначе связан с новым открытием прошлого. Итальянские гуманисты ищут «возродить» Античность, Лютер – вернуться к чистоте раннего христианства, классицизм XVIII века хочет отвечать античным образцам эстетического, а романтики дают иной взгляд на Античность и «открывают» средневековую литературу и Шекспира, Дильтей желает дать «обновленное понимание» романтической мысли Шлейермахера, неокантианцы обращаются к Канту, а Хайдеггер радикально новым образом прочитывает Аристотеля, Платона, досократиков, выстраивая свою мысль в постоянном философском разговоре с «греками». Примеры можно было бы продолжать еще долго.

Эти примеры показывают важную вещь: человеческая мысль, даже «овеществившаяся» в текстах, живет *в разговоре*, и каждый новый разговор дает ей раскрыться в новых гранях, звучать так, как до того она не звучала. Оставаясь самим собой, мыслитель прошлого вступает в разговор с новыми собеседниками, и тут оказывается, что и им он может помочь понять что-то для них важное.

Собственно, и чтение курса истории психологии было всегда для меня попыткой *разговора* с теми удивительными мыслителями, о которых идет речь в курсе, попыткой, в которой я никак не могу претендовать ни на какое преимущество по отношению к ним – ни в знании, ни в глубокомыслии, ни в серьезности, ни в чем-либо ином, – но являюсь лишь скромным слушателем, реплики которого, даже тогда, когда они имеют вид полемических, по сути являются вопросами к говорящим, поставленными для того, чтобы попытаться лучше понять и их, и «сами вещи», о которых они говорят.

Разговор этот увлекателен, и уже естественного для человека желания делиться тем, что интересно и наполняет жизнью, было бы достаточно для того, чтобы представить его в форме лекций или другой публичной работы. Но есть и еще одно важное основание для того, чтобы читать такой курс именно студентам-психологам. Этот курс, на мой взгляд, очень важен для профессионального становления студентов. Благодаря нему студент попадает как бы в многовековую лабораторию мысли о человеке и его душевной жизни; видит, как возникают, чем мотивированы, на какие вопросы отвечают разные подходы к пониманию

человеческой души; начинает осознавать, что многообразие этих подходов – это не хаос рядоположенных «взглядов», где один говорит так, другой – иначе, а мы вольны выбрать любое приглянувшееся нам «воззрение», – но множественность конкретно-исторически и лично мотивированных *позиций*, сталкивающихся друг с другом в *большом разговоре*. Понимание этого в пределе должно побудить и самого слушателя серьезно задуматься о творческом обретении и разработке в разговоре с другими собственной профессиональной позиции.

Но и для человека, от чьих профессиональных интересов тема данного курса далека, эти лекции могут быть интересны. Речь ведь идет в них *о нас самих*. Философ никогда не размышляет о каком-то абстрактном «человеке вообще», которого никто из конкретных людей никогда не видел и до которого никому, кроме самого философа, нет никакого дела. Если бы это было так, философия умерла бы еще до того, как успела бы родиться. Нет, философ размышляет о человеке во всей его конкретности, в его плоти и крови, но размышляет о нем в свете *предельных* вопросов. Именно поэтому философия всегда оставалась способной *конкретно* ориентировать человека в «неисчерпаемой», по слову В. Дильтея, жизни, отвечая на всякую появляющуюся тенденцию к сужению и выхолащиванию *собственно человеческой* возможности *быть* новым раскрытием этой возможности, развернутым в сторону избыточествующего ее исполнения.

Представленный вашему вниманию лекционный курс был прочитан мною уже десятки раз, в разных аудиториях, с разным количеством часов. В зависимости от аудитории, количества часов, педагогических задач, которые хотелось решить, а также в связи с тем, что я сам узнаю что-то новое, мне приходят новые мысли, я постоянно реформатирую этот курс, сохраняя, впрочем, его структуру. В моей практике невозможно найти двух случаев совершенно одинакового прочтения этого курса. В связи с этим выбор любой аудиозаписи для расшифровки и публикации был связан с необходимостью выбрать вариант прочтения, который по возможности был бы удачен как стилистически, так и композиционно. Такой вариант был найден. Однако те, кто слушали у меня курс истории психологии в других аудиториях, быть может, заметят, что в данную публикацию вошло не все, что читалось порой в других местах. Нет, например, лекции, посвященной методологическим проблемам истории психологии. Психология Аристотеля разбирается с опорой на работу «О душе», но нет анализа работ даже из серии *Parva naturalia*, тематических примыкающих к упомянутому трактату, не говоря уже о других его трудах, важных для истории психологии. Более того, в публикуемых лекциях отсутствует разбор зрелого Средневековья и эпохи Возрождения. Хотя в некоторых вариантах курса эти периоды и освещались мною, я предпочел не публиковать здесь посвященный им материал. Выделить проблематику, которая может быть опознана как «психологическая», в средневековой и возрожденческой мысли весьма непросто. Полноценное решение этой задачи потребовало бы внимательного анализа всей констелляции дисциплин, во взаимодействии которых указанная проблематика начинает в эти периоды проглядывать и становится доступна для историко-психологической экспликации. Это могло бы стать темой отдельного курса, тогда как включение данного – весьма объемного – блока в данный курс лекций создало бы в нем композиционный дисбаланс. Период «психологии до психологии» заканчивается у нас восемнадцатым веком – веком, когда психология, во многом благодаря Х. Вольфу, начинает мыслиться как отдельная область философии. В девятнадцатый век она войдет как самостоятельная философская дисциплина, а к концу девятнадцатого столетия на повестке дня будет стоять вопрос об институциональной самостоятельности психологии по отношению к философии. Это уже другой период истории психологии, заслуживающий отдельного изложения. Мы же ограничимся объемом этой книги, надеясь на то, что она будет в помощь студентам и станет увлекательным чтением для всех, кому интересно то, о чем я рассказываю.

А. Л.

Часть 1 Античность. Раннее Средневековье

Лекция 1 Введение

Приступая к чтению курса истории психологии, замечу, как это ни банально, что путь нам предстоит долгий и очень интересный. Мы должны будем с вами попытаться понять, как мыслилась душевная жизнь человека, начиная с седых гомеровских времен, какой вклад в понимание душевной жизни внесли великие мыслители прошлого, как развивался и изменялся из века в век язык психологии. Но начну я с высказывания знаменитого немецкого психолога, жившего и работавшего не так уж давно, в XIX – начале XX века, Германа фон Эббингауза (1850–1909). Эббингауз известен прежде всего своими исследованиями памяти, кроме того, это автор, который вступил в полемику с В. Дильтеем (1833–1911) о том, возможна ли гуманитарно ориентированная психология, метод которой качественно отличался бы от метода психологии естественно-научно ориентированной. Но обо всем это мы будем говорить значительно позже. Сейчас же нас интересует одно очень яркое и запоминающееся высказывание Эббингауза. Он сказал, что психология имеет долгое прошлое, но короткую историю. Он имел в виду, говоря это, совершенно определенную вещь.

Долгое прошлое психологии. Как только мы находим какие-либо свидетельства о человеческой культуре, какие-либо памятники, мы в этих древнейших письменных документах можем видеть определенное, часто еще не выделенное в специально какую-то проблематику понимание человеческой душевной жизни. Понимание того, какие проблемы возникают в межличностном общении, какие могут быть душевные конфликты, как они могут разрешаться и в какие тупики человек может заходить. Если брать европейскую традицию, то уже вполне можно говорить, как говорили и наш Ф. Ф. Зелинский (1859–1944), и более поздние авторы, например, о гомеровской психологии. Это не значит, конечно, что Гомер – ученый-психолог, что он специально обсуждает вопросы, касающиеся душевной жизни, как тему отдельной области исследования, изучения. Конечно нет! Он просто пишет.

Впрочем, говоря «Гомер», мы используем имя, вошедшее в культурную традицию, хотя среди ученых до сих пор не утихают споры о том, был ли единый собиратель текстов, известных как гомеровский эпос. В этих текстах представлены разные временные слои, в «Одиссее» – несколько более поздний слой, чем в «Илиаде» («Илиада» была создана примерно в IX–VIII вв. до н. э., «Одиссея» – примерно в VIII–VII вв. до н. э.). Но, понимая все это, ради удобства мы будем говорить «Гомер», и этого вполне достаточно для раскрытия нашей темы.

Итак, Гомер не ставит в качестве одной из задач специальное исследование человеческой душевной жизни, тем не менее уже применительно к его текстам можно говорить о психологии. Несмотря даже на то что Гомер относит скорее к телу, а не к душе, то, что мы сегодня могли бы назвать душевной жизнью. Прошлое психологии действительно уходит в незапамятные времена. На протяжении всей истории человеческой культуры ставятся все новые вопросы о душевной жизни человека. Разрабатывается все более тонкий и богатый язык для описания душевной жизни, и порой мы находим именно у авторов прошлого предельно точные формулировки, полезные и современному психологу.

Однако при таком долгом прошлом психология, говорит Эббингауз, имеет *короткую историю*. Ведь как дисциплина, самостоятельная в ряду других научных дисциплин, имеющая свои институты, свои представительства в университете – кафедры, факультеты,

как дисциплина, у которой есть профессиональное сообщество людей, ею занимающихся, – людей, которые мыслят себя учеными-психологами, – психология складывается очень и очень поздно. Гораздо позднее, чем, скажем, математика, физика, астрономия. Условной точкой, когда психология начинает обретать институциональную самостоятельность, считают 1879 год. Это год, когда Вильгельм Вундт (1832–1920) открывает психологическую лабораторию при Лейпцигском университете. Через два года эта лаборатория перерастает уже в институт. Почему открытие одной лаборатории в одном университете считается таким эпохальным событием? Потому, что вокруг Вундта начинает складываться профессиональное научное сообщество психологов. К Вундту едут учиться со всего мира. Вокруг него собирается группа людей, которые хотят заниматься именно психологией. Не философией, касающейся психологических проблем, а именно психологией. Как строгой естественной наукой, наукой экспериментальной.

Почему инициатива Вундта находит столь мощный отклик? Потому что XIX век – это век, с одной стороны, особенно где-то с 30-х годов, громадного интереса к науке, причем прежде всего к естественным наукам. Очень явным становится то, что наука может вести не просто к более полному пониманию окружающего нас мира, но к преобразованию этого мира. Обнаруживается, что наука имеет огромную силу, потому что она способна приводить к новым техническим достижениям. Едет паровоз, плывет пароход, появляются лампочки. Начинает казаться, что развитие науки и техники приведет к тому, что человек освободится от рутинной, гнетущей, отупляющей его работы, что он сможет творчески развиваться, расти, становиться по-настоящему культурным, образованным и в то же время добрым, гуманным человеком. Кажется, что наука – это что-то исключительно положительное. Еще ведь нет ни оружия массового поражения, ни взрывов атомных реакторов, нет загрязнения окружающей среды, которое близко к катастрофе. Наука воспринимается исключительно со знаком «плюс». И одновременно XIX век – это время огромного интереса к человеческой душевной жизни. Литература XIX века, искусство его крайне психологично – и у нас, в России, и на Западе. Вы легко сами можете вспомнить относящиеся к этому времени прекрасные образцы очень тонкого, детального, внимательного, глубокого рассмотрения душевной жизни человека. С интересом к душевной жизни человека сочетается при этом и острая постановка социальных вопросов – вопросов социальной справедливости, преодоления недостатков общественной жизни.

Вундт попадает на пересечение этих двух интересов при всех слабостях его проекта. Пройдет не такое уж большое время, и его проект экспериментальной психологии подвергнется жесткой научной критике. Но в плане социального отклика попасть на пересечение интереса к человеческой душевной жизни и интереса к естественным наукам оказалось очень сильным ходом. Вундт претендует на то, чтобы создать настоящую экспериментальную науку о душевной жизни. А что это значит? Это значит не просто создать науку, способную *познать* душевную жизнь. В пределе это значит создать науку, которая сможет изменить – в лучшую сторону, как это видится тогда, – душевную жизнь человека, так же как естествознание оказалось способно изменить внешний мир. Конечно, Вундт слишком академичен для того, чтобы сразу же напрямую заявлять о подобного рода упованиях. Ведь история науки показала, что практически применимыми могут стать исследования, которые веками велись из чисто познавательного интереса, и потому чистый научный интерес нужно поддерживать ради возможных, не открытых еще перспектив практического применения научных разработок. И университет – как раз та среда, где этот чистый интерес к познанию поддерживается как таковой. Но все же упование это присутствует, оно витает в воздухе. Мы можем, например, слышать его из уст другого ученого, нашего соотечественника, который тоже дает проект естественно-научно ориентированной психологии, и раньше Вундта его дает Иван Михайлович Сеченов (1829–1905).

Сеченов – физиолог, собиравший огромные аудитории. Крайне популярный человек, книги которого запрещала цензура, но при этом они распространялись подпольно, и вся

читающая Россия их знала. Казалось бы, что здесь такого интересного? Рефлексы головного мозга, опыты с лягушками и так далее и тому подобное. Но ведь в чем был пафос всего этого, о чем напрямую говорил Сеченов? Он говорил, что, когда мы поймем, как устроена психика не только лягушки, но – постепенно – и человека, мы сможем воспитать настоящих людей, нравственных, сильных, добрых, благородных, – людей, для которых делать добро – это что-то естественное, а делать зло – нечто неестественное, неудобное, подобно тому, как нам неудобно было бы ползти от метро до работы, вместо того чтобы это расстояние пройти или проехать. Вот предельный пафос этих исследований, пафос, в котором XX век сильно разочаруется. Но для XIX века очень и очень характерный.

Когда Вундт открывает лабораторию, претендуя на то, чтобы изучать психику экспериментально, к нему едут со всей Европы, со всего мира, из Америки, из России – наш знаменитый Бехтерев учился у Вундта, после чего в Казани в 1905 году открыл психологическую лабораторию. У Вундта было даже два ученика из Китая, настолько простиралась его известность.

Уже через два года после открытия его лаборатория становится институтом. Начинает выходить журнал по психологии, *Zeitschrift für die Psychologie*. Знаменитый психологический журнал, где-то до середины 30-х гг. он просуществовал, потом – перерыв в его существовании, потом, уже значительно позже, он возобновляется. Мощный журнал, в котором публикуются крупнейшие психологи того времени. Начинают проходить съезды по психологии, и к началу XX века становится ясно, что психология – наука, уже обособившаяся от философии – материнской по отношению к ней дисциплине, что психология нуждается в собственных кафедрах, собственных факультетах. И это выражается в Германии, в частности, в достаточно известном среди историков науки споре о кафедрах. Спор касался того, может ли психолог-экспериментатор возглавлять философскую кафедру. Было уже понятно, что это представитель другой дисциплины, и потому не вполне правильно, когда психолог-экспериментатор возглавляет кафедру, многие члены которой – философы – экспериментальной психологией не занимаются. В результате этого спора появляются кафедры психологии, затем факультеты, и психология входит в круг университетских наук.

С другой стороны, в конце XIX века появляется и другая линия психологии, которая так до сих пор и не срослась целиком и полностью с университетской. Университетская линия – это линия научного изучения психики, познания закономерностей душевной жизни, предполагающая возможность *приложения* этих знаний. То есть мы знаем в какой-то мере, как психика устроена, и мы можем *приложить* эти знания в какой-то практической области. Но появляется и другая линия – не теоретической *и* прикладной, а *практической* психологии. Эта линия вырастает из медицинской практики. Знание психики вырастает здесь *изнутри* терапии, изнутри лечения. Начало этой линии связано с именем одного из крупнейших в истории психологов – Зигмунда Фрейда (1856–1939). Или Фройда, если мы произносим на немецкий манер.

Фрейд – тоже человек научного склада ума, первоначально он хотел быть физиологом, но быстро сделать научную карьеру ему не удалось, а когда он захотел жениться, то, будучи выходцем из весьма бедной многодетной еврейской семьи и в то же время будучи человеком с очень тонким вкусом, он понял, что для того, чтобы устроить семейную жизнь так, как ему бы хотелось, он должен зарабатывать больше денег. И он переходит к медицинской практике, но находит в ней область, которая не была еще в то время изучена и объяснена, – область, связанную с лечением истерии, заболевания крайне распространенного и очень яркого в то время, которое еще не умели лечить. Его задача как врача – выстроить терапию, помочь людям. Его теория, концепция, получившая название «психоанализ», вырастает из практики. Это психология не прикладная, а *практическая*. Практическая психология такова, что в ней теория от практики неотделима, что теория вырастает изнутри практики. Понимание человека здесь неразрывно связано с задачей терапевтической помощи ему. Эта линия затем начинает ветвиться со страшной силой, уже близкие к Фрейду люди, такие как

Карл Густав Юнг (1875–1961) и Альфред Адлер (1870–1937), создают собственные течения и концепции, и сегодня в мире каждый год регистрируется официально, если не ошибаюсь, несколько сотен терапевтических подходов. Есть крупные, магистральные линии, есть, например, тот же психоанализ, но даже если мы посмотрим на психоанализ, то увидим, что психоанализ сегодня крайне разветвлен. Есть лакановский психоанализ, есть антилакановский, есть масса американских течений, есть английские направления – куча направлений в рамках только одного психоанализа. А сколько в практической психологии авторских подходов, в рамках которых работают буквально по несколько человек или даже один-единственный! Такая ситуация отчасти связана с тем, что каждый практический психолог работает с пациентами лично. И то, что один человек может преломить через себя, поскольку его личность это хорошо позволяет, для другого может оказаться чем-то крайне неорганичным. Практический психолог ищет такой способ работы, в котором его особенности, его склад смогут в наибольшей мере служить терапии, служить задаче помощи человеку. Это очень любопытная вещь, здесь способ работы, которого придерживается психолог, очень завязан на его личность.

Две эти линии – академической (теоретической и прикладной) психологии и психологии практической – так и не срастаются абсолютно. До сих пор психолог получает академическое образование в университете, и, если он хочет заниматься практикой, параллельно добывает в других институтах необходимые навыки. Так, к примеру, в университете вам расскажут про психоанализ как концепцию. Но учить психоаналитической работе в рамках классического университетского образования на факультете психологии никто не будет, надо идти в другое место. Это особенность, которая связана с историей возникновения этих двух линий. Одна линия – академическая, другая – практическая, одна вырастает из философии, другая – из медицины.

В принципе, если брать академическую линию развития психологии, в ней изначально были заложены не одна, а две линии. Мы говорили, что Вундт претендовал на то, чтобы разрабатывать психологию как естественную науку. В конце XIX века появляется также проект, в рамках которого психология мыслится как наука гуманитарная, причем базовая, основополагающая в системе гуманитарных дисциплин. Проект, при котором человеческая психика рассматривается не как определенный функциональный аппарат, направленный на адаптацию во внешнем мире или что-то подобное, а как нечто такое, что причастно слову. Ведь гуманитарий рассматривает словесную, языковую действительность и человека как существо словесное. И вот, в рамках гуманитарного подхода душевная жизнь рассматривается в первую очередь с точки зрения тех смыслов, которыми живет человек, с точки зрения погруженности человека в культурную, социально-историческую среду, взаимодействия и общения с другими людьми и т. д. Такой гуманитарный подход заявляет в то время Вильгельм Дильтей, о котором мы значительно позже тоже будем с вами подробно говорить.

Направление, заявленное В. Дильтеем, – *описательная*, или, как ее станут называть позже, *понимающая психология* – имело непростую судьбу в академической науке. Понимающая психология В. Дильтея при его жизни и непосредственно после него в психологической науке в отдельную линию не развиваются. Зато его психологические интуиции подхватываются философами – ранним М. Хайдеггером, Х. Плеснером и другими. Эта линия уходит в философию. Но уже к 70-м годам XX века западные психологи про нее вспомнили.

После Второй мировой войны появляется, к примеру, гуманистическая психология, которая заявляет о том, что нужно исследовать высшие проявления человеческого в человеке, нужно преодолеть редуцированное рассмотрение душевной жизни, которым грешила прежняя психология. И ради более полного понимания душевной жизни человека гуманистические психологи оказываются готовы пожертвовать строгой научностью, под какой они понимают научность, мыслимую с ориентацией на методологическое строение естественных наук. Но в 70-е годы возникает понимание того, что есть и гуманитарно

ориентированная научность и что психология может развиваться по образцам гуманитарных наук. Возникает интерес к предшественникам, которые закладывали основы именно такой психологии, к тому же Дильтею или, к примеру, к Гуссерлю. И вот на Западе начинают разрабатываться целый ряд направлений гуманитарно ориентированной психологии, хотя, к сожалению, рецепция трудов этих первооснователей – Дильтея, Гуссерля, и других – до сих пор далеко не полная. Часто психологи берут на поверхности лежащие идеи и, скажем, в качестве феноменологической психологии дают такой ее вариант, с которым Гуссерль никогда бы не согласился. Но тем не менее интерес, направленный в эту сторону, среди психологов появляется, гуманитарно ориентированная психология как бы заново всплывает в академической психологической науке.

Впрочем, сама исходная ситуация, в которой психология начинает претендовать на то, чтобы быть самостоятельной наукой, складывается, конечно, не на пустом месте. В то время когда Вундт развивает экспериментальную психологию, а Фрейд начинает пробовать лечить истерию, уже есть сложившийся образ психологии как *самостоятельной философской дисциплины*. Собственно, внутри философии психология является в это время такой же самостоятельной дисциплиной, как, к примеру, этика, онтология и т. п. В круг самостоятельных философских дисциплин психология начинает входить уже в XVIII веке. Этот процесс начинается благодаря Христиану Вольфу, знаменитому немцу, у которого, кстати, учился наш Ломоносов, немцу, основные работы которого принадлежат первой половине XVIII века и который очень мощно послужил формированию языка немецкой философии и немецкой психологии. У Вольфа психология, вернее, две психологии – эмпирическая и рациональная – являются самостоятельными подразделами философии. Выделение психологии в самостоятельную философскую дисциплину не остается погребенным в трудах Вольфа, оно очень плотно входит в европейскую научную и культурную мысль. К примеру, Серен Кьеркегор в середине XIX века совершенно спокойно говорит о психологии, ставя вопрос о том, как психология должна соотноситься с этикой и с догматикой; более того, он ставит перед психологом в том числе и практические вопросы. У Кьеркегора мы найдем множество психологических размышлений, например о том, как можно помочь человеку преодолеть закрытость. Эти практически звучащие обертон уже входят в ту интуицию о психологии, которая будет действенной в процессе дальнейшего ее развития и дальнейшей автономизации. Нельзя сказать, что Вундт или Фрейд строят психологию на голом месте. Некоторое сложившееся предпонимание того, какой должна быть эта дисциплина, к этому времени уже есть.

XIX век, как мы видим, оказывается крайне важен для становления психологической науки; в последней четверти этого столетия начнется период, который Эббингауз отнесет уже не к ее долгому прошлому, а к ее короткой истории. Но мы начнем наш путь совсем издалека. Мы начнем изучать историю психологии как раз с рассмотрения долгого прошлого нашей науки, и это имеет довольно важный смысл в свете того, что в психологии стоит сегодня на повестке дня.

Обращаясь к истории, мы видим не только то, что в течение долгих веков было создано много очень интересных концепций, касающихся душевной жизни. Мы видим также, что на протяжении европейской истории сменяли друг друга те способы бытия-в-мире, которые для того или иного периода европейской культуры оказываются центральными, культуuroобразующими. У ранних греков мы видим в качестве базового способ бытия-в-мире, при котором опорной является способность ощущения, и они дают очень пластичный, очень интересный язык для его раскрытия. Средние века дают очень мощный язык для раскрытия основоустройства способа бытия-в-мире, при котором опорной является способность чувства. И наконец, новоевропейская мысль, начиная с Декарта, – это мощная интеллектуально-языковая проработка способа бытия-в-мире, при котором опорной способностью является воля. А XX век обнаруживает как раз, что этот последний, ставший магистральным в Европе и все более претендующий на центральное место способ бытия-в-мире является не единственным.

Полифония трех способов бытия-в-мире¹ в XX веке будет обнаружена, заявлена, осмыслена. Очень во многом осмыслена как раз на историческом материале. И мы, современные психологи, никак не можем оставить без внимания исторический материал, не можем быть лишены интереса к языку психологического описания и психологической рефлексии, вырабатывавшемуся в различные исторические эпохи.

Лекция 2 Гомеровский человек. Учение о душе Пифагора

Мы с вами начинаем говорить о психологических аспектах древнегреческой мысли, начинаем с Гомера. Что здесь нужно сказать с точки зрения психологии?

Рассматривая древнегреческого человека, каким он предстает у Гомера или, к примеру, в хайдеггеровских лекциях, посвященных Пармениду, мы можем попытаться описать присущий ему способ бытия-в-мире – способ, который является базовым для архаической Греции. Опорной для человека этого способа бытия-в-мире способностью является способность ощущения. Мир для него – это круг явленного, т. е. того, что он видит, слышит, осязает, обоняет. Для такого человека свойственно очень полное, живое и непосредственное восприятие окружающего мира. Можно сказать, что такой человек видит все.

Европейский человек доминирующего сегодня в европейской культуре устройства, при котором опорной является волевая способность в том ее понимании, которое начинает разрабатывать уже Максим Исповедник (580–662) в своем учении о так называемой гномической воле (но об этом мы будем говорить значительно позже), видит избирательно – видит то, что так или иначе связано с его целеполаганием, с задачами, которые он ставит, а то, что с целеполаганием не связано, может вообще не входить в фокус его внимания и, соответственно, не восприниматься им. Напротив, человек, у которого опорной является способность ощущения, не фильтрует воспринимаемое. Мы можем видеть это не только на примере древних, но и на примере более близких к нам по времени людей такого устройства. Возьмем какой-нибудь всем известный пример – скажем, художника Ивана Шишкина. Если кто-нибудь из вас был на выставке его картин, которая несколько лет назад проходила в Москве, он мог быть удивлен не столько даже его живописной техникой, сколько тем, что Шишкин, рисуя пейзаж, действительно *видит* каждую иголочку, каждую травинку. Это взгляд, который вмещает все то сущее, что человека окружает, который ничего не фильтрует.

При таком нефiltroющем взгляде возникает, впрочем, естественный вопрос – а как же такой человек может не растеряться, видя каждую ситуацию как новую? Ведь ни одна ситуация, строго говоря, не повторяется. Скажем, когда мы в следующий раз придем в эту аудиторию через неделю, по-другому будет падать свет, по-другому, может быть, будут сидеть люди, кто-то придет, кто-то не придет: совершенно повторяющихся восприятий не существует. Но тогда, если каждое восприятие оказывается дано в своей уникальности, если воспринимается все и ничто не фильтруется сообразно поставленным целям, как тогда человек может выстроить устойчивые отношения с миром? Оказывается, это очень хорошо описывает антрополог Клод Леви-Стросс, один из ведущих представителей французского структурализма. Кстати, на полях замечу, что понятие структуры, которое мы обычно

¹ Желание познакомиться с попыткой введения этой проблематики в психологию, могут обратиться к опубликованной в журнале «Вопросы психологии» серии статей: Лызлов А. В., Серавина О. Ф., Ковалевская О. Б. Аффективность как структурообразующая основа антропологических пространств: философия, психология, психиатрия // *Вопр. психол.* 2010. № 3. С. 65–74. Лызлов А. В., Серавина О. Ф., Ковалевская О. Б. Феноменология восприятия и аффективность // *Вопр. психол.* 2011. № 2. С. 101–111. Лызлов А. В., Серавина О. Ф., Ковалевская О. Б. Тревога как ядерный аффект // *Вопр. психол.* 2011. № 4. С. 66–77. Ковалевская О. Б., Лызлов А. В., Серавина О. Ф. Тоска как ядерный аффект: опыт структурно-психологического анализа // *Вопр. психол.* 2012. № 5. С. 62–72. Лызлов А. В., Ковалевская О. Б., Серавина О. Ф. Апатия как ядерный аффект: опыт структурно-психологического анализа // *Вопр. психол.* 2013. № 2. С. 65–79.

связываем с французскими структуралистами, вводится в философское и научное употребление значительно раньше, и не кем иным, как В. Дильтеем, который разрабатывал в том числе проект структурной психологии. Так вот, К. Леви-Стросс (1908–2009) говорит о том, что подобного рода восприятие сопряжено с процедурой упорядочивания – не фильтрации, а упорядочивания. Упорядочивания, которое совершается сообразно тем формам жизни, социальной жизни, к которым человек принадлежит, а также мифологии, существующей в данном обществе. При этом такое упорядочивание всякий раз сообразуется с формами человеческой жизни, воспринятыми им в процессе воспитания и жизни в обществе, в форме мифологии и т. д. Этот процесс упорядочивания отличается от процесса, скажем так, конструирования опыта, свойственного для опирающегося на волю новоевропейского человека. Леви-Стросс сравнивает восприятие последнего с работой инженера, а восприятие человека, у которого – как мы пытаемся это описать – опорой является ощущение, он сравнивает с работой мастера на все руки, по-французски «бриколера». Таких людей он наблюдал, к примеру, в племенах, не имеющих письменности. Бриколаж – это такое мастерство, при котором из подручных материалов делается какая-нибудь поделка. Собственно, чем отличается работа инженера и работа бриколера, мастера на все руки, а вернее, соответствующие этим образам способы восприятия?

Во-первых, инженер выстраивает вещь по некоторому *проекту*, равно как и восприятие классического новоевропейского человека связано с определенной проектностью, с целями, которые он выдвигает, с перспективой, которую он выстраивает. Во-вторых, он работает со *стандартизованными деталями*. И наконец, он делает нечто воспроизводимое, применяя определенный *метод*.

«Мастер на все руки» работает с уникальным, неповторимым материалом, работает не сообразно готовому методу, а скорее проявляя смекалку, и наконец делает вещь совершенно единичную и неповторимую. При этом вещь может быть функциональной, красивой и т. д. Когда восприятие работает подобно тому, как действует мастер на все руки, то уникальное множество ощущаемых, воспринимаемых вещей упорядочивается сообразно тем формам жизни, которые впитал человек, или той мифологии, которую он воспринял. Упорядочивается здесь и теперь. Синхрония здесь будет доминировать над диахронией. Человек не мыслит происходящее как историю, где из прошлого вытекает будущее, а мыслит скорее как, если воспроизвести сравнение самого К. Леви-Стросса, своего рода калейдоскоп, при каждом повороте которого появляется новая конфигурация. Это восприятие, которое упорядочивает здесь и теперь данные вещи. Оно ориентировано на настоящее, а не на прошлое и не на будущее.

При таком способе восприятия случаются порой ошибки, при которых может показаться, что такой человек намеренно лжет. Концы с концами не сходятся. Человек рассказывает о каком-то событии, и что-то не стыкуется в плане того, что за чем следовало. А у него просто упорядочивание происшедшего могло произойти так, что временная последовательность нарушилась. Это иногда бывает. Синхрония доминирует над диахронией. Более раннее может поменяться местами с более поздним, потому что такое восприятие не устремлено к выстраиванию последовательной истории событий, где из прошлого вытекает будущее.

И у такого человека, – как было сказано, упорядочивание для него принципиально важно – есть определенный запрос на форму, есть потребность в том, чтобы жизнь его была оформлена извне, чтобы она была введена в определенные границы. При этом его жизнь, его бытие не просто пассивно фиксировано в этих границах, но всегда к этим границам само от себя *выходит* и порой их *превосходит*.

Как пример такого превосходения границ можно вспомнить феномен дионисийства в Древней Греции. Насколько дионисийские празднества неоднозначны, к примеру, в этическом плане. В них есть свежесть жизни, которая омывает все закосневшие формы, которая буйствует сверх того, в чем человек находится как в стабильном, устоявшемся, привычном ему. А с другой стороны, эта жизнь может не только омыwać своим веянием то,

что закоснело, но и сносить все устойчивое, что попадает на ее пути. Те же дионисийские процессии могли растерзать попавшего на пути человека или животное – это как бы буйство жизни, которое перехлестывает через край и может прорвать, разрушить все что оформлено, сформировано. Хайдеггер в лекциях о Пармениде очень интересно говорит о дионисийстве.

Исходная, «гомеровская» Греция – это Греция, где доминируют такой способ человеческого существования, о котором мы сейчас говорим. И это очень хорошо видно в гомеровских текстах. Читая Гомера, мы можем видеть, что гомеровский человек не является в классическом понимании *субъектом*, если под субъектом понимать того, у кого есть сфера внутреннего как – хотя бы в некоторой степени – автономного по отношению к внешнему миру. Этот человек не имеет внутреннего, которое было бы автономно относительно мира, в котором он живет, он выведен в мир с удивительной силой и мощью. Мир для него – круг явленного, круг вещей, которые его окружают и которым он принадлежит. И при этом синтонная восприятию такого человека перспектива будет не прямой, – т. е. такой, когда удаляющиеся от нас параллельные прямые сходятся в одной точке, – а обратной. Ведь почему параллельные прямые при прямой перспективе сходятся в одной точке? Взгляд *субъекта* не достигает дали, и чем дальше вещь, чем меньше субъект имеет сил, возможностей ее воспринять. Для такого *субъекта* даль – это нечто бесконечно скудное, потому что ее не разглядеть, это нечто такое, на что силы его взгляда не хватает.

Для грека же, у которого опорной является способность ощущения, мир дан, напротив, так, что скорее не человек смотрит на мир и на вещь, а вещь выходит навстречу человеку. Даль при этом бесконечно богата, избыточна; из бесконечно богатой, бесконечно мощной, исполненной жизни дали к человеку выходит вещь, входя в круг явленных вещей, доступных его взгляду. Вещи выходят из избыточно богатой дали к человеку.

Итак, греческому взгляду присуща перспектива обратная по отношению к той, которая именуется у нас прямой. И при этом у гомеровского грека нет проблемы отчуждения от тела. С проблемой такого отчуждения современные европейцы и американцы сталкиваются на каждом шагу, пытаются заниматься различными телесно ориентированными практиками, потому что хотят преодолеть отчуждение от телесности, своего рода забвение тела. У гомеровского грека этого нет и в помине. Если мы почитаем Гомера, мы увидим, что там все человеческие проявления очень живописны и телесны. Герой может рвать на себе волосы, кататься в ярости по земле, и даже описание его сердца пластично и телесно: сердце может таять, сжаться от страха, оно может лаять от гнева, как собака. Мы видим очень телесные образы и очень телесное проживание ситуации, эмоции. Такой человек не отчужден от своего тела. Ведь опорной является здесь способность ощущать; но чем мы ощущаем? Глазами, ушами, носом, языком. Это очень телесная вещь – наши ощущения. Тело не может быть от них отчуждено.

У Гомера мы обнаруживаем и еще одну удивительную для нас, как наследников более поздней культуры, вещь. Мы видим, что, когда он описывает процессы, которые мы относим к нашей психике или душе, он описывает их как процессы телесные. Более того, душа без тела – она все-таки скорее некая тень. А что значит тень? Тень – это нечто вторичное по отношению к тому, что эту тень отбрасывает. Нам привычно называть душу тенью, эдак на греческий манер, но мы часто не задумываемся, тенью чего тогда является душа. Тенью тела! Тело является основным. Душа – это некий жизненный принцип, который, собственно, без тела, когда тело сгорело на погребальном костре, не может даже помнить свою жизнь. У Гомера встречаются ситуации, когда герои в Аиде помнят жизнь, но это, по всей видимости, скорее след еще более архаичных верований, след того времени, когда у греков существовал обычный для архаических сообществ культ мертвых. Считалось, что умершие могут участвовать в жизни живых, покровительствовать потомкам, мстить врагам и так далее. И загадочным образом, потому что свидетельств, которые объясняли бы это достоверно, нет, на каком-то этапе появляется обычай, призванный, по всей видимости, полностью рассечь мир живых и мир мертвых: обычай сжигать тело на погребальном костре. Здесь

прослеживается следующая вещь. Греки того времени считают, что до тех пор, пока тело – мертвое тело – сохраняется, душа умершего еще как бы присутствует каким-то невидимым образом с живыми, она еще помнит свою жизнь, она еще не ушла абсолютно в то место, что именуется Айдом, то есть, если следовать более поздним попыткам указать семантику этого слова, «бездвидным» (а-эйдос) местом, где все видимое ушло, исчезло. Когда тело сгорает на погребальном костре, душа, как считается, уходит из этого мира, переходит через Лету, реку забвения, пьет от летейских вод, забывая свою жизнь, – почему? Потому что связь с этим миром, с этой жизнью, которую она проживала здесь, эта связь строилась через тело. У душ самих по себе нет ни памяти, ни психики. С этим связан мифологический сюжет, когда герой попадает в загробный мир и для того, чтобы побудить души вспомнить, должен напоить их кровью, которая, с одной стороны, очень телесный компонент, с другой же – очень тесно связана с жизнью.

Действительно, если задуматься над тем, что, по Гомеру, в человеке действует, мыслит, желает, помнит, радуется или возмущается, то скорее следует ответить, что это делает тело, нежели что это делает душа. То, что мы сейчас называем органами психики и психическими функциями, мыслится как телесные и как локализованные прежде всего в области человеческой груди. Даже и ум, мышление, у Гомера тесно связанное с дыханием, никак не привязано в гомеровских текстах к голове. Грудь. Сердце и легкие. Иногда говорят о диафрагме, переводя так слово «френос» (φρήν, φρενός), однако мы считаем более обоснованной позицию Р. Онианса, который считает, что это слово приобрело значение «диафрагма» позже, а в гомеровских текстах означает легкие. Сердце и легкие выступают у Гомера как два органа того, что мы называем душевной жизнью, что Гомер бы никогда так не назвал. Сердце – это орган непосредственной реакции человека на происходящее, того, что можно назвать эмоциональной жизнью, причем в полном согласии с семантикой слова «эмоция». Motio на латыни означает движение. Эмоцио – это некое душевное движение, возникающее в ответ на то, что человека затронуло, это отклик, и вот этот отклик связан у Гомера с сердцем. Сердце – активный орган, сердце радуется, плачет, тешится, смеется, тает от страха, лает, подобно собаке, если человек возмущен. Эти образы очень пластичны, очень живы. И иногда в сердце человек питает какую-то мысль, но эта мысль всегда имеет очень сильную эмоциональную окрашенность. Одиссей, видя дворец Алкиноя, размышляет в своем сердце о великолепии этого дворца, испытывая восхищение. Ахилл, обиженный Агамемноном, питает в сердце мысли об отмщении, справедливости, о том, чтобы ему вернули трофеи, вернули ту прекрасную пленницу, которую он захватил в бою. А другой орган – легкие. Если сердце реагирует эмоционально на происходящее, то с легкими связано запечатление и осознание человеком определенных вещей. В «Илиаде» встречаются такие выражения: «Я скажу тебе слово, а ты запечатлей его в своих „френос“ – легких». Слово запечатлевается не в мозгу, до мысли о мозге как связанном с мышлением дело дойдет позже, мозги у Гомера если фигурируют, то исключительно в бою, как что-то, что растекается, когда пробили череп и т. п.

Указанная связь запечатления с дыханием, в принципе, не является чем-то совершенно недоступным нашему пониманию. Когда мы сосредоточены, когда мы внимательно слушаем и стараемся уловить, запомнить каждое слово, которое нам говорится, наше дыхание становится другим, сосредоточенным, оно действительно изменяется. Удивительно, что Гомер без каких-то специальных исследований, как нечто само собой разумеющееся, ловит этот момент, притом что у греков не было разработано таких дыхательных техник, как, например, на Востоке.

Второй момент, который связан у Гомера с легкими, это вдохновение, которое мыслится как получаемое от богов. Обычно этот момент связан, например, с боем, когда воин бьется, выбиваясь из сил; фиксируемое здесь явление, по-видимому, соответствует тому, что сегодня спортсмены иногда называют «вторым дыханием». Но современный человек с его количественно ориентированным мышлением описывает это изменение как просто увеличение *количества* сил, позволяющее ему более эффективно делать то, что он

делает. Для грека это перемена не количественная, а *качественная*. Скажем, когда Афина вдыхает мужество и дерзновение в грудь героя и он с новой силой бросается в бой, это изменение *качественно* меняет его восприятие ситуации. Когда он изнемогал, он видел вокруг себя одолевающих его врагов, видел, сколь близка гибель, и собирал последние силы, чтобы продолжать сражаться, но вот теперь, когда сила и ярость вскипают в его груди, перед ним открывается поле новых дерзновенных подвигов.

То, куда боги вкладывают вдохновение, это остаточный воздух, всегда присутствующий в легких и пропитанный парами крови, считающейся живоносным началом. Интересно, что этот остаточный воздух обозначается словом «тюмос» (θύμος) – тем самым, которому у Платона соответствует гневная часть души. Примечательно, что здесь это начало оказывается совершенно телесным.

Также и ум, нус (νοῦς), мыслится у Гомера в неразрывной связи с телом. Нус связан с воздухом, участвующим в воздухообмене, и с такой вещью, как ритмика дыхания. Ум при этом неразрывно связан с индивидуальным складом человека. У Одиссея нус хитроумен, у Приама осторожен, у пастухов Одиссея простодушен. И при этом ум как способность видеть нечто в этом мире, упорядочивать определенным образом, понимать ситуацию, тесно связан с тем, как дышит человек. И это тоже по-своему понятно, ведь в дыхании, в его индивидуальных характеристиках, являет себя способ телесного присутствия в мире, а значит, способ восприятия и понимания мира, которым наделен данный человек.

Мы видим, что гомеровский человек не отчужден от тела, что он мощно присутствует в мире во всей своей телесности. И при этом он красив, прекрасен, потому что его присутствие имеет чеканную, очень пластичную, очень сильную форму. Форму, которую дает человеку воспитание – пайдейя. Гомеровский герой – аристократ, воин (описания неаристократов у Гомера мы почти не находим), аристократ, который не просто по праву рождения гордится своим благородством, а должен постоянно это благородство отстаивать, утверждать: в военное время – в боях, во времена перемирия и спокойное время – в спортивных состязаниях. Очень важно здесь то, что подтверждение своей принадлежности аристократии, подтверждение соответствия аристократической форме жизни он должен получать от других людей тоже благородного сословия. Знаком такого подтверждения служат трофеи, получаемые в бою или на состязании. Получая свидетельство принадлежности к благородному сословию, человек вместе с тем получает подтверждение того, что он может воспринять на себя форму жизни благородного человека, что он должен и призван жить в соответствии с этой формой. И если вдруг возникает диссонанс, состоящий в том, что человек совершает некий подвиг, который отвечает древнегреческому пониманию благородства как силы, как мощи присутствия в настоящем и действия в нем, но при этом ему отказано в подтверждении его благородства, – такой диссонанс оказывается крайне сокрушительным. Порой это ведет к даже прямому безумию, поскольку человек оказывается как бы потерянным, ему оказывается непонятно, кто он, какую форму должна тогда принять его жизнь. Он оказывается отторгнут от чеканной формы жизни благородного сословия, которую он может воспринять на себя в силу подтвержденной принадлежности этому сословию.

История Аякса – это жесткое и выразительное повествование о том, что может здесь случиться в крайнем случае. Аякс, у которого Одиссей хитростью уводит причитающийся ему трофей, сходит с ума. В безумии бросается он на меч и погибает, как бы кончая с собой, притом что, конечно, это не осознанное, продуманное самоубийство, это безумие мечущегося человека, уже не знающего, как ему жить. История Аякса выразительно показывает то, насколько гомеровский человек нуждается в том, чтобы его жизни была придана чеканная форма, в которой он был бы утвержден и укоренен. При этом форма должна быть достаточно адекватной ему. Если такого человека загнать в очень жесткие рамки, перегнуть, он и их воспримет и будет их терпеть и нести, но у него разовьется депрессивное состояние, которое легко может вылиться в агрессию, так что агрессия может быть здесь знаком депрессии. Такой выход депрессии в виде агрессии мы видим и в более

поздней истории. Скажем, какие-нибудь крестьянские бунты, возникающие после долгих лет жестокого притеснения, когда долгое время люди живут в очень жестких рамках и терпят, потому что других рамок им не дано, а рамки им нужны, им нужна *форма*.

Итак, читая Гомера, мы видим вещи в психологическом плане очень интересные. Мы видим описание определенного способа бытия-в-мире, и в то же время мы видим, что психологическая мысль о человеке начинается с понимания человека как существа телесного. Весь дальнейший исторический путь психологии (хотя и с очень весомыми исключениями) во многом будет состоять в том, что душевную жизнь (начиная уже с Пифагора, жившего в VI веке до н. э.) будут выделять, обособлять от телесной, утверждать как что-то самостоятельное по отношению к телу. Это приведет в итоге к тому, что психология окажется очень во многом не только психологией без души, как ее порой характеризуют, но и психологией без тела. А с другой стороны, необходимость осмысления психики как не только чего-то сугубо внутреннего и бестелесного, а, напротив, как телесно существующей реальности, все острее осознается в психологии, особенно в области психологической практики. Далеко не случайно появление среди психологических практик так называемой телесно ориентированной терапии. Этой терапии, на наш взгляд, очень не хватает строгого языка. Язык здесь нередко заимствуют из восточных практик, однако некритическое употребление этого языка для описания явлений европейской и американской жизни ведет зачастую к сильным смысловым абберациям, к неререфлектируемому перетолкованию понятий вплоть до переворачивания их смысла. Здесь будет очень сильная нехватка языка для того, чтобы описать то, с чем имеет дело терапевт, который как бы пытается через это работать. В то же время в XX веке были очень интересные попытки разработать язык, способный схватить единство психического и телесного. Прежде всего, я бы вспомнил здесь Мориса Мерло-Понти (1908–1961) – философа, очень тонко разбиравшегося в психологии, очень хорошо знавшего не просто основные концепции психологов, но и психологические эксперименты и исследования, читавшего эту литературу, адресовавшегося к ней в своих философских работах.

Однако собственно в психологии, а не в философии, достигнутое в этом отношении М. Мерло-Понти и другими философами еще не освоено. Выходит, что то, с чего в истории психологии все начиналось: понимание телесности психического, – сегодня составляет продуктивную перспективу развития психологической науки и является чем-то таким, к чему важно будет прийти уже по-новому, изнутри совершенно иной ситуации.

Мерло-Понти делает очень сильный ход в осмыслении телесности психики. В собственно психологии этот ход еще до конца не доведен. Поэтому то, с чего все начиналось, как ни странно, составляет сегодня некую продуктивную, интересную возможную перспективу того, к чему хотелось бы по-новому, изнутри совершенно иной ситуации хотя бы в какой-то мере прийти. Прийти к пониманию единства психического и телесного.

Надо понимать при этом и то, что, если мы мыслим тело исключительно так, как мыслит его современная физиология с ее естественно-научными методами исследований, мы перестаем мыслить наше феноменальное тело – мыслить его таким, каким оно дано нам в опыте. Когда мы проживаем себя телесно, мы имеем дело не с телом физиологов. Мы имеем дело с нашим живым, человеческим телом, абсолютно неотделимым от всего того, что мы относим к сфере психического. И даже наши языковые выражения – «тяжело на сердце», «душа ушла в пятки» – казалось бы, образные, метафорические, приоткрывают тело как феномен, как тело, опытно проживаемое нами. И вот Мерло-Понти как раз пытается выйти к феноменологическому описанию телесности. Но для психологии это некая точка роста, некая перспектива.

После Гомера интеллектуальная ситуация меняется очень быстро. В греческую культуру приходит понимание человека, вырастающее на почве другого способа бытия-в-мире – способа бытия-в-мире, при котором уже не *ощущение*, а *чувство* будет опорной способностью. Сначала появляется загадочный, очень странный и удивительный для греков человек, которого зовут Пифагор. Человек, живший в VI веке до н. э. и давший

учение, корни которого до сих пор ученым окончательно не ясны. Пифагор учит о том, что человек – это прежде всего душа, тело – темница души, оболочка, которую душа способна менять и от которой в пределе призвана освободиться.

Иногда происхождение пифагорейского учения пытаются связать с Египтом, но египетская религия – это все-таки религия, в которой в строгом смысле мысль о реинкарнации едва ли была возможна. Тело понималось в ней как совершенно неотъемлемая составляющая данного индивидуального человеческого существования, почему его и стремились сохранить, мумифицировать. Для Пифагора же тело – оболочка, темница души. Порой пытаются связать его учение с индийскими учениями, но совершенно непонятно, каким образом в VI веке до н. э. грек мог заимствовать что-либо у столь отдаленного народа, как индийцы. Ведь даже значительно позже, когда Александр Македонский дойдет до Индии, греки, конечно, будут очень много смотреть, наблюдать, удивляться, но вот настоящей рецепции индийских учений не возникнет. Греческой рецепции источников, написанных на санскрите, не будет. Будут скорее импульсы, почерпнутые из наблюдений за индийскими «нагими мудрецами», гимнософистами, как назовут их греки. Как могла такая рецепция состояться в VI веке до н. э.? Есть также версия Э. Доддса, – был такой английский исследователь, – что пифагорейская идея реинкарнации – это перетолкование скифских шаманистических представлений о том, что особая сила шамана связана с духом, который после смерти шамана может быть передан его ученику. Эта версия состоит в том, что учение о переходе этого духа от шамана к шаману было переосмыслено, транскрибировано как учение о переходе души из одного тела в другое. Тоже одна из возможных версий, но все эти версии не имеют какого-либо решающего подтверждения, которое позволило бы окончательно остановиться на какой-то из них. Нет источников. Гипотезы есть, но нет источников.

Как бы то ни было, учение Пифагора в греческую мысль входит очень плотно. И оно очень важно для психологической мысли. По Пифагору, человек – это душа. Душа, которая по отношению к телу является началом совершенно самостоятельным. Наши мысли, наши чувства, наши эмоции, вообще вся вот эта вот жизнь, которую мы называем душевной жизнью, она начинает мыслиться как *душевная* впервые у Пифагора. Тело же мыслится Пифагором негативно. Оказываясь в теле, душа теряет самостоятельность, теряет цельность; тело мыслится как темница души. Эта интуиция еще более полно раскроется, конечно, у Платона, ученика одновременно Сократа и пифагорейцев. Мы будем об этом говорить. Почему тело – темница души? Потому что, когда душа в своем действовании связывается с телесностью, ее единство дробится на множество прежде всего желаний, но также и восприятий и т. д., которые проистекают от устройства тела. Тело все время в чем-то нуждается – то человеку хочется есть, то человеку хочется пить, то человеку хочется спать и т. д. Причем ему постоянно хочется то одного, то другого, то третьего. Через тело. И душевное единство, к которому должно принадлежать по идее некое единое желание, обращенное к вещам вечным, абсолютным, – оно теряется, оно дробится. Душа начинает подчиняться телу и устремляться то к одному, то к другому, то к третьему, рассеиваясь по миру. Душа теряет в этом себя, теряет свою гармонию – гармонию, которая мыслится как нечто незыблемое, вечное, прекрасное; и задача человека, по Пифагору, эту гармонию душе вернуть и тем самым высвободить ее из плененности телом. Для этого Пифагор предлагает два духовных упражнения. Это упражнение в математике и упражнение в музыке. Упражняясь в математике, человек обращает свой ум к реальности чисел, составляющих, по Пифагору, основу мира, чисел, которые вечны, непреложны, равны самим себе. Один мой знакомый математик, когда говорит о том, чем занимается математика, дает красивую формулировку: математика занимается изучением тварной вечности. Эта формулировка у него, конечно, завернута богословски и задействует ходы мысли, разрабатывавшиеся значительно позже. Когда он так говорит, он имеет в виду, что математика изучает не несотворенную вечность божества, а те незыблемые соотношения, которые просвечивают за многообразием изменчивых и подвижных *тварных* вещей. Конечно, Пифагор не говорит

еще на языке таких богословских различий. Но все же он выделяет математику как духовное упражнение потому, что через занятия математикой человек может прикоснуться к вечному. Душа благодаря математике высвобождается от плененности сиюминутно происходящими вещами. Она обращается к вещам устойчивым, незыблемым.

Еще одним важным упражнением является занятие музыкой, которая для пифагорейцев очень и очень сродни математике. Пифагорейцы изучают музыкальные лады, изучают построение музыкальной гармонии; музыка – это как бы математика, проецированная в мир звуков, математические отношения, которые способны звучать, которые способны петь, которые способны представлять как некоторая вполне осязаемая красота, но это красота, которая гораздо больше отношения имеет к незыблемому, вечному, числовому, чем к изменчивости окружающего мира. Собственно, через музыку и математику человек вырывает душу из плененности телу, вновь возвращает ей гармоническое, незыблемое, устойчивое бытие и способен, согласно пифагорейскому учению, спасти ее из множества перерождений, введя в вечное существование.

Пифагореизм вырастает на почве другого способа бытия-в-мире, нежели тот, о котором мы говорили, разбирая гомеровскую психологию. Конечно, о Пифагоре дошли лишь легенды. Сложно сказать, проводником какого именно способа бытия-в-мире был он сам, на чем для него было основано постижение незыблемой основы мира – на чувстве, открывающем идеальную смысловую основу мира, или на воле, открывающей число как основу возможности рассчитать последствия своих действий. Платон это развернет в сторону идеальной смысловой основы мира, открываемой чувством. Но Платон будет следовать не только тому, что почерпнет у пифагорейцев, но и своему учителю Сократу.

Как бы то ни было, учение Пифагора для греков – нечто сногшибательное, переворачивающее все с ног на голову. Пифагор становится легендарным человеком далеко не случайно. Не случайно его начинают считать не простым человеком, начинают относиться к нему как к какому-то полубогу. В более поздних классификациях между людьми и богами выделяют особый тип существ, «подобных Пифагору». Не совсем бог и не совсем человек. Как бы с другой планеты свалился, дал какое-то удивительное учение, которое поразило воображение современников. Более того, Пифагор нашел способ удержать этих греков, которые хотят то одного, то другого, которые непосредственно откликаются на то, с чем они встречаются в этом мире, нашел возможность удержать тех, кто захотел быть его последователями, в пифагорейском образе жизни, удержать их в практике своего учения. Если бы он не нашел способа это сделать (я сейчас расскажу, что именно сделал Пифагор), было бы примерно так: пришли бы греки, посмотрели на Пифагора, послушали бы его и сказали бы: «Ух ты, как здорово! Как этот человек говорит, это же совершенно невозможно, нам бы и в голову не пришло, как интересно! Надо бы у него поучиться, надо бы с ним пообщаться, надо посмотреть, как он живет!» А на следующий день они встретили бы что-нибудь еще – яркое, интересное, красивое – и уже забыли бы про Пифагора и сказали бы снова: «Ух ты, а здесь-то как классно! Какая красота!» А Пифагор что делает? Пифагор дает ученикам очень четкую форму жизни. Форму совершенно чеканную, продуманную вплоть до мелочей, которые человек должен выполнять каждый день. Пифагореец знает, с какой ноги он должен встать, какие обычаи он должен блюсти, как он должен действовать в той или иной ситуации, например не помогать снимать носу, а помогать ее взваливать, или замечательное совершенно предписание – не мочиться, стоя лицом к солнцу, а, наоборот, отвернуться. Не есть сердце животного, не есть бобы и т. п.

Впоследствии будут даны образные истолкования этих заповедей. Не мочиться стоя лицом к солнцу – не богохульствовать. Не есть сердце животного – не томить сердце чрезмерной печалью. Не помогать снимать носу, а помогать взваливать – не участвовать в чужом безделье. Но это будет позже. По всей видимости, сам Пифагор требовал буквального их исполнения. Что же ему это дало? Это дало очень сплоченный союз. Усвоив общую форму жизни, пифагорейцы почувствовали себя членами некоего единства, единого союза, выделенного из жизни остальных греков. Они почувствовали себя не просто греками, а

совершенно особыми людьми – пифагорейцами. И пифагорейский союз стал довольно яркой политической силой. Пифагор, будучи человеком благородного происхождения, очень непосредственно включен в политические события, что для Греции того времени нормально. Пифагорейцы претендовали на то, чтобы перестроить всю жизнь греческих полисов на пифагорейской основе, которая представлялась им более разумной, более правильной, нежели те старинные обычаи и традиции, какими руководствовались греки. Но конечно, группке людей очень трудно противостоять сознанию большинства, воспитанного в определенных традициях (а традиция тоже как некая форма, приданная человеку через воспитание, удерживается очень плотно и крепко). Пифагорейцы при уважении к ним как политическая сила столкнулись с очень жестким сопротивлением. Собственно, их политические претензии прекратились после того, как дом, где были собраны главы пифагорейского союза, просто подождли и большинство людей погибло в огне, только двоим удалось спастись.

Сопротивление было очень жестким. Ведь если бы пифагорейцы пришли бы к власти, то вся жизнь стала бы пропитана пифагорейской аскезой, и вся эта греческая вольница закончилась бы. А грек, если он аристократ, привык жить в общем-то себе в удовольствие. И вот он понимает, что, если придут к власти пифагорейцы, он должен будет с нужной ноги вставать и заниматься математикой и музыкой. Понятно, откуда растет сопротивление. И власть пифагорейцев нигде не состоялась. Но их – за их образ жизни – все-таки очень уважали. Уважали в той мере, в какой они не вмешиваются в жизнь других, а просто практикуют свой образ жизни.

Лекция 3 **Пифагор (окончание). Сократ**

В конце прошлой лекции мы говорили о повороте греческой психологической мысли, связанном с именем Пифагора, мыслителя загадочного и для современников, и для нас. До сих пор неизвестно, откуда он черпает свое учение о переселении душ. Есть три разных гипотезы об этом, ни одна из них не имеет окончательного преимущества перед другими. Пифагор загадочен для греков и в том, что он предлагает им образ воспитания человека и ставит перед греками духовные задачи, которые до Пифагора таким образом не ставились. Пифагор отождествляет человека с его душой, а не с телом, и напротив – рассматривает тело как некую темницу души, как то, что способно душу пленить и душа из этого плена – плена телесности – должна освободиться.

Пифагор предлагает совершенно новый способ понимания человека и совершенно новый способ воспитания. Пифагорейское воспитание ставит задачу во многом иную, чем та задача, которую ставило греческое воспитание до Пифагора. До Пифагора воспитание предполагало формирование человека прежде всего как обладателя благородной силы присутствия, раскрывающейся как мощь и действенность, и видения ситуации. Гомеровский герой, например герой-аристократ, – это человек, наделенный такой исконной мощью. Это человек, сильный телом, крепкий, не боящийся опасностей, выносливый, способный преодолевать трудности; и тело здесь мыслится не как оболочка чего-то более важного, чем тело, а как сам человек во плоти и крови, телесность мыслится как основа человеческого существования. Душа – тень так понимаемого тела.

Пифагор делает очень резкий поворот. Он говорит: основное в человеке – это не тело, а душа. Тело – лишь темница души. Как это мыслится? По Пифагору, тело и душа находятся в определенном противоречии друг другу. Душа обращена к постижению того, что невидимо для глаз, но в то же время неизменно, твердо, вечно, к постижению того, что Пифагор в пределе мыслит как числа. Хотя понятие числа у Пифагора иное, чем современное, но мы не будем сейчас в это вдаваться. Скажем лишь следующее. Одно из основных, наряду с музыкой, воспитательных занятий в школе Пифагора – это геометрия. Что постигает человек, занимающийся геометрией? Конечно, он не просто дает описание видимых вещей,

фигур, их свойств. Он узнает геометрические закономерности, которые – как нечто неизменное, как нечто устойчивое и в этом смысле вечное – верны для всех возможных фигур данного типа. Когда мы доказываем теорему Пифагора, то мы доказываем нечто про все прямоугольные треугольники. И эмпирически мы можем приложить ее и к треугольнику, нарисованному мелом на доске, и к треугольнику, который сделан из трех каких-то деревянных палочек. Мы ко всякому эмпирическому треугольнику можем приложить это – на самом деле не эмпирическое, а чисто математическое – знание. Оно производится с опорой на эмпирию, но сама теорема как таковая – это не нечто видимое, слышимое, осязаемое. И сама теорема – это не нечто изменяющееся. За изменчивостью вещей внешнего мира мы научаемся видеть невидимые глазу неизменные математические соотношения. Собственно, эти соотношения постигаются душой, говорит Пифагор. Тогда как тело обращено к видимому миру, к миру, в котором мы видим лишь внешность вещей, а не их неизменную суть.

Наше желание при этом соотнобразуется с нашим познанием. Умом мы постигаем, занимаясь геометрией, все эти вечные, незыблемые, невидимые соотношения; наша душа переходит от созерцания изменчивой, осязаемой, зримой красоты внешнего мира к постижению красоты геометрических законов, неизменных, вечных и доступных не зрению телесными глазами, а скорее некоему умозрению. И в то же время желание нашей души, ее любовь, ее тяготение также становится обращено к этим вечным и неизменным вещам, отрываясь от земного, отрываясь от вариативного, отрываясь от того, что дано нам через наши ощущения. Душа тогда обретает гармонию. Душа оказывается устойчива, незыблема среди изменчивого, неустойчивого, постоянно подвижного мира.

Точно так же душа обретает независимость от этого подвижного мира, гармонию и устойчивость, благодаря занятиям музыкой. Почему? Если мы вовлечены в происходящее в мире, в изменчивые процессы и события, то мы эмоционально реагируем именно на эти изменчивые вещи и не свободны по отношению к ним. Особенно это касается греков, для которых в основном была характерна опора на ощущения: они очень непосредственно, напрямую откликаются на происходящее. Пифагор привносит иную закваску, которая проистекает из иного способа бытия-в-мире. И он начинает приучать греков к возможной независимости от ощущаемого не только с помощью математики, но и с помощью музыки. Ведь благодаря музыке человек учится не просто непосредственно откликаться на происходящее, но, создавая музыкальные произведения, воспроизводит с помощью них определенные эмоциональные состояния. Не случайно мы видим в Греции множество легенд о музыкантах, способных изменять человеческое состояние благодаря виртуозной игре, благодаря удивительному исполнению музыкальных произведений, множество мыслей о том, как те или иные лады, тот или иной строй музыкального произведения способны влиять на состояние человека.

Оказывается, что состояние человека, эмоциональное его состояние, это нечто такое, что тоже можно выстроить. Можно выстроить независимо от того, что эмпирически сейчас испытывает человек, можно изменить это состояние, повлиять на него. И можно создать музыкальное произведение как способ воспроизводства определенных эмоциональных состояний, по строгости сродный математике. В этом плане через музыку мы тоже овладеваем нашей душой и придаем ей гармонию и одновременно некоторую независимость от того, во что мы непосредственно вовлечены через тело.

Пифагор делает тем самым вклад не только в метафизическое понимание души, но и в практику греческого воспитания. Этот вклад оказывается очень и очень весомым. Действительно, после Пифагора воспитание философа всегда будет приобретать оттенок, связанный с воспитанием человека, способного быть незыблемым, независимым в этом меняющемся мире. Уже значительно позже, в начале эллинистического периода, в философском дискурсе появится понятие апатии как некоего философского идеала. Его появление будет связано со школой стоиков. Апатия как незатронутость ничем внешним, как способность человека автономно определять свою собственную жизнь. Но понятно, что

Пифагора и стоиков разделяет изрядная история. Понятно, с другой стороны, что сам ход в эту сторону, воспитание в человеке независимости от внешнего мира как раз начинается с Пифагора.

Следующий мыслитель, которого совершенно невозможно обойти вниманием, говоря о греках, мыслитель, который для греков является рубежным мыслителем, – это Сократ, родившийся в 470 г. до н. э. и казненный в 399 году. Мыслитель столь значимый, что даже современные историки философии делят греческую философию на два этапа – досократики и те, кто мыслит, творит философию после Сократа. Сам факт того, что эти обозначения сохранились вплоть до современности, указывает нам на крайне значимый характер сократовского философствования. И это при том, что это был мыслитель, который, как известно, ничего не писал, который занимался тем, что просто ходил по рыночной площади и беседовал со своими согражданами о различных предметах. Непосредственно начинал он с каких-то бытовых вещей, но его беседа всегда имела отношение к исканию истины. Она касалась вопросов философских.

О Сократе мы узнаем по крайней мере из трех источников, являющихся свидетельствами современников. Один из современников Сократа и его ученик – это конечно великий Платон, который оставил нам, во-первых, апологию Сократа, то есть запись речи Сократа на суде. В других диалогах, особенно в ранних, Платон пытается осмыслить то, что от Сократа он получил. Осмыслить, порой прибегая к довольно нетипичным новаторским стратегиям построения текста. Здесь прежде всего удивление вызывает диалог «Федон». Этот диалог посвящен последним дням, даже часам жизни Сократа, тому времени, когда Сократ в темнице готовился выпить цикуту. Казнь тогда происходила так, что приговоренный сам выпивал яд, от которого и умирал, с тем чтобы не было нужды в палаче, который бы убивал этого человека. Яд медленно растекался по телу, и это была достаточно постепенная смерть, как можно это видеть в платоновском описании; смерть не была чрезмерно болезненной, и человек уходил в полном осознании приближения смерти. Понятно, что страшно так умирать – умирать, зная, что ты выпил яд и после этого на протяжении достаточно развернутого времени – часов, может быть, – ты будешь умирать. Постепенно будут неметь конечности, постепенно сердце будет биться все слабее, и в конце концов ты умрешь.

И вот Сократ очень мужественно держится перед смертью. Сократ не проявляет паники, страха. Напротив, читая «Федона», мы видим человека, который старается утешить своих учеников. Он сам не боится; он чувствует, что по-другому не мог отвечать перед судом, считал неверным; бежать из тюрьмы он считает принципиально неправильным, полагая, что должен, если его сограждане приговорили его к смерти, эту смерть принять. Он понимает, что иначе он своим поступком создает прецедент отвержения общественного закона, порядка, так что с этого может начаться обвал того порядка, который, пусть и не будучи идеальным, существует в этом обществе. И Сократ готовится к смерти.

Утешая своих учеников, Сократ в «Федоне» пытается объяснить им, почему он не боится. Он пытается обосновать то, что душа бессмертна, и утверждает, что если человек достойно прожил жизнь и достойно умирает, то это бессмертие станет благом для души. И если в «Апологии» он со свойственной ему иронической улыбкой говорит: «Ну что, всем когда-то придется умирать. Кто знает, что там будет? Может быть, это будет что-то подобное сну без сновидений. А может быть, я отправлюсь в мир иной и встречу там тех замечательных людей, с кем не привелось встретиться в этом мире. Встречу там философов, которые жили задолго до меня. Встречу, может быть, поэтов, встречу, может быть, каких-то других великих людей, политиков? И я смогу с ними, так же как и с вами, вести беседы, совместно разыскивать с ними истину»; если в «Апологии» он с ноткой светлой иронии и со свойственным ему бесстрашием беседует об этом с судьями, которые должны ему вынести приговор, то в «Федоне» он начинает приводить доказательства бессмертия души, задействуя очень во многом пифагорейский дискурс. Там он как бы беседует с пришедшими к нему пифагорейцами. Между тем, по другим источникам, кажется довольно

маловероятным, чтобы Сократ был близок к пифагорейским кругам и чтобы приведенная в «Федоне» речь могла принадлежать реальному Сократу, могла быть тем, что он реально говорил в последние дни своей жизни. Кроме того, существует греческое предание – которое, впрочем, тоже невозможно точно подтвердить, – что Платон, написав «Федона», собрал послушать этот диалог людей, практически все из которых знали Сократа лично. И вот пока он им читал «Федона», люди по одному уходили, не дослушав, и в конце этого слушания рядом с Платоном остался один Аристотель. Аристотель, который был моложе всех и которому в данной ситуации был интереснее его учитель Платон, нежели Сократ, о котором шла речь в диалоге.

Если это предание отражает реальную ситуацию, то вполне возможно, что слушатели расходились потому, что они не узнавали того Сократа, каким они его помнили. Они не понимали, почему Сократ вдруг заговорил на пифагорейском языке. Они не понимали, почему они о его последних днях слышат вещи, фактически неверные, слышат вложенные в уста Сократа слова, которые он фактически не говорил. И можно предположить – хотя очевидно, что здесь невозможно доказать это, – что Платон опробует очень интересный ход. Что он пытается вложить в уста Сократа, ждущего казни, слова, которые передавали бы не только непосредственно им сказанное и произнесенное, но и передавали бы то, чем он жил, суть и напряжение его жизни в эти последние часы. И тогда это попытка схватить не только сказанное Сократом, но и жизнь его как говорящего, схватить не то, что он фактически говорит, но то, что он проживает в последние часы. Попытка схватить то напряжение жизни, то поступание, которое стоит за внешними словами. Для этого-то и нужен здесь некий метаязык, на котором можно говорить уже не просто повторяя слова, но показывая, чем живет и руководствуется говорящий.

Если это так, то Платон был первым. Мы ведь и в XX веке знаем применение такого рода ходов, когда к наследию мыслителя, ученого применяют некий метаязык, с тем чтобы удержать само напряжение его мысли. Например, так читает Фрейд французский психоаналитик Жак Лакан (1901–1981). После смерти Фрейда – да уже и при его жизни – в психоанализе идет систематизация фрейдовского наследия, и психоанализ начинает все более отчуждаться от того напряженного научного поиска, который вел его основатель, от того напряжения мысли, которое стояло за созданием этого направления в психологии, от того стояния в вопросе, которое выдерживал сам Фрейд. Для многих психоанализ становится скорее набором готовых знаний о человеке, знаний, отчужденных от искания истины о человеке, отложившихся в некий сухой остаток. В этом плане вполне возможной становится ситуация, когда психоаналитик, довольно внешним образом усвоив систему понятий психоанализа, фактически перестает по-настоящему мыслить, перестает доискиваться до истины, и его работа становится все более и более техничной, отчужденной от жизненных истоков психоаналитической работы, которых держался сам Фрейд.

И вот Лакан начинает говорить, что нужно вновь двигаться к Фрейду: *вперед* к Фрейду, заново Фрейда прочитать. Так прочитать, чтобы это прочтение давало бы видеть, с чем имел дело сам Фрейд, что он перед собой видел, как он делал свои открытия, какие проблемы перед ним вставали и как он их решал, к каким новым областям неизведанного находил он ход. Прочитать Фрейда, проходя путь его мысли в диалоге с ним. Для этого Лакан начинает задействовать язык уже значительно более поздней по отношению к Фрейду мысли. Он задействует язык французских структуралистов, со многими из которых он дружит, он обращается к математике как источнику продуктивных метафор. Он, в общем-то, довольно серьезно погружается в философию Хайдеггера. Был, кстати, эпизод, когда Хайдеггер приехал во Францию, и Лакан с ним встретился. Правда, Лакан в глазах Хайдеггера оказался чересчур эксцентричным французом: он начал сразу пытаться очень интенсивно что-то обсудить, возил Хайдеггера куда-то на дикой скорости на машине и все такое; сохранились об этом воспоминания. Лакан не стал одним из французских друзей Хайдеггера, но эта встреча была. И кстати, у Лакана есть несколько переводов хайдеггеровских текстов на французский язык.

Так вот, Лакан задействует сложный и новый для психоанализа язык для того, чтобы, обратившись к Фрейду, раскрыть напряжение мысли самого Фрейда. И если приведенная нами версия о Платоне и его диалоге «Федон» верна, то первый пример подобного рода работы можно видеть уже у Платона. В этом плане история психологии и философии очень интересна. Мы часто привыкаем к тому, что какие-то вещи известны нам по недавнему прошлому; но, обращаясь в далекое прошлое, мы обнаруживаем, что часто истоки того, что нам известно сегодня, лежат в очень-очень давних вещах.

Но вернемся, собственно, к Сократу и к тем свидетельствам, которые о нем есть. Итак, одно свидетельство – это свидетельство Платона, и как документ здесь следует рассматривать «Апологию Сократа», а также ранние диалоги Платона, написанные под впечатлением от общения с учителем и хранящие память о нем. Более поздние диалоги – это произведения, в которых Сократ становится скорее литературным персонажем, которого Платон задействует уже в своих целях. Более ранние диалоги рисуют Сократа ближе к тому, каким он реально был.

Другой автор – Ксенофонт, оставивший воспоминания о Сократе. Это тоже человек, близко общавшийся с Сократом, учившийся у него, очень с большим почтением относившийся к учителю.

И наконец, едко и в чем-то даже несправедливо высмеивающая Сократа комедия Аристофана «Облака».

В этих трех источниках Сократ предстает по-разному. В комедии Аристофана он – человек, переворачивающий всякий нормальный этический порядок вещей, не боящийся порой с помощью словесных хитросплетений поиздеваться над другим человеком, занимающийся рассмотрением загадочных явлений природы.

Сократ Ксенофонта – это очень добропорядочный гражданин, учащий юношей только полезному, прекрасному, доброму, справедливому. Человек, от которого, кроме пользы, никто ничего не получил, и поэтому в глазах Ксенофонта казнь Сократа – это просто ошибка, нелепость, какая-то непонятная абберация. Сократ, считает Ксенофонт, не давал никакого повода для осуждения, и приговор, который ему был вынесен, горький плод слепого случая.

У Платона Сократ – ироник, человек порой едкий, порой острый, очень живой, всегда готовый и над собой посмеяться, и собеседника поставить в дурацкое положение в том плане, что он не боится разрушить у собеседника его иллюзии, не боится показать, что то, что тот хотел знать, он на самом деле не знает; не боится поставить под вопрос, не давая никакого ответа, казалось бы, самые обычные и понятные для человека вещи.

Вот три облика Сократа, которые рисуют три автора. Как с ними быть? Что каждый из авторов дает понять о Сократе, каким он был? Конечно, мы далеко не первые, кто пытается разобраться в этих вещах. Уже в XIX веке мы находим такую попытку у Серена Кьеркегора – мыслителя и писателя, которого часто называют предтечей экзистенциальной мысли. Сократ для Кьеркегора – фигура очень важная; на протяжении всего своего творчества он будет лирически обращаться к Сократу, как бы беседовать с ним. Попытку понять, каким был Сократ, из имеющихся у нас трех столь разных свидетельств современников о нем Кьеркегор делает в своей магистерской диссертации «О понятии иронии, с постоянным обращением к Сократу». Эта работа до сих пор не переведена на русский язык. Для тех, кто не знает родной для Кьеркегора датский язык, но знает английский или немецкий, скажу, что на эти языки она переведена.

Что мы можем понять о Сократе, следуя в том числе Кьеркегору. Возьмем сначала свидетелей, которые близко знали Сократа: Ксенофонта и Платона; Аристофан все-таки не знал его так близко. У этих двух авторов Сократ изображен очень по-разному. У Ксенофонта Сократ – персонаж довольно скучный. Это просто добропорядочный гражданин, который учит хорошему. К нему приходят люди, он дает такие правильные, замечательные, умные советы, все довольно начинают их исполнять, у всех все прекрасно, хорошо и бесппроблемно. Платоновский Сократ с его иронией, порой жесткостью, едкостью, умением выставить

собеседника в дураках и в то же время совершенно неистребимым исканием истины – человек, гораздо более живой, интересный, яркий, сильный. И в то же время именно платоновский Сократ – это тот Сократ, который в «Апологии» – в речи перед судом, записанной Платоном, – скажет о себе, что он овод, который жалил заживевшую лошадь – Афины, – благородную, сильную, но отягощенную расслабленностью, с тем чтобы Афины сбросили этот жир, чтобы афиняне вновь обрели силу, стойкость, душевную крепость, вернули себе настоящую жизнеспособность. Почему у Ксенофонта и Платона Сократ предстает так по-разному? Опираясь на Кьеркегора и развивая его мысли, можно сказать следующее. Ксенофонт изображает Сократа так, как можно было бы изобразить обычного грека, у которого опорой является ощущение. Он изображает его извне. Сократ сказал то-то. Сократ сделал то-то. Сократ так-то себя повел. Если человек живет опорой на ощущения, если это человек, пребывающий в круге явленного, то он предельно открыт миру и выведен в мир, а потому его можно описать извне. Он весь здесь, в том, как он себя ведет, как выглядит и т. д.

Есть классический пример такого описания: книга Феофраста, ученика Аристотеля, «Характеры». Феофраст описывает разные характеры, говоря, например: «Лъстец таков...» И далее все повадки лъстеца – как он подлизывается к человеку, какую он носит одежду, как он говорит, – вы видите его как на ладони. И греческий лъстец, который пребывает в круге явленного, который весь здесь, действительно может быть так описан.

Но Сократ, как говорит о нем Кьеркегор, это первое появление субъекта на арене мировой истории. В каком смысле субъекта? Субъекта в том смысле, что у Сократа есть уже в первичном виде сфера внутреннего. Внутреннее, *Inderlighed* – очень важное для Кьеркегора понятие. *Inderlighed* – это перевод на датский немецкого *Innerlichkeit*, понятия, отчеканенного мыслителями немецкого романтизма.

У Сократа, говорит Кьеркегор, есть сфера внутреннего, которое не включено вплотную в мир, и это внутреннее дает возможность для иронического отстранения, для того, чтобы иронически взглянуть со стороны на происходящее и это происходящее обыграть, поставить под вопрос, подвесить в неопределенности, показать, что то, что казалось предельно понятным, отнюдь таковым не является. Это внутреннее и есть то, что Ксенофонт в своем описании не ловит. Для того чтобы его передать, нужна особая литературная форма, которую находит Платон. Писательского мастерства Платона хватает для того, чтобы удержать интонацию Сократа, передать, как Сократ шутит, как он держится на суде перед судьями, как он не боится перед ними быть ироничным, даже зная, что за эту иронию он может поплатиться жизнью.

Именно в силу наличия у него сферы внутреннего и способности гениально раскрыть этот дар в философствовании Сократ оказывается для греков своего рода рубежным философом. И прежде всего его философия знаменует собой рубеж между исходным греческим пониманием истины как явленности, несокрытости и пониманием ее как того, что неизменно, вечно, умопостигаемо. Этот выход к новому пониманию истины был предначинан уже Пифагором, но пифагорейцы хранили это понимание в сокрытости, так что оно становилось достоянием лишь членов пифагорейского союза; Сократ же, не связанный с пифагорейскими кругами, напротив, был готов разыскивать истину, казалось, с каждым встречным. Разыскивать истину не как то, что как ощущаемое являет себя, а как то, что присутствует за этим явленным как некая его неизменная основа.

В то же время Сократ – родоначальник нового рода этики для греков. Греческая этика до Сократа – это этика, которая держится на традиции, устанавливающей определенный социальный порядок, традиции, которая впитывается в воспитании, так что человек, вырастая в этом обществе, просто знает, что следует делать, а что не следует, как следует поступать, а как не следует. Причем нельзя сказать, что на протяжении веков никаких изменений не происходит в укладе, в устоях. Но каждый раз, как происходит это изменение, оно – как только вошло в жизнь – перестает рефлектироваться как новое, а становится частью традиции и удерживается в ней. Оно вписывается в традицию. Здесь нет этической

рефлексии, зато есть красота и мощь непосредственности. Человек не размышляет долго, как поступить, не истощает себя в этом размышлении. Он просто знает, как поступать.

Вплоть до близких нам по времени философов мы встречаем неоднозначное отношение к Сократу. Скажем, Ницше считал Сократа человеком, с которым для греков сопряжена была деградация. Греческий аристократ – гомеровский – не размышляет о том, что хорошо, что плохо, он просто знает: вот это хорошо, это достойно, это плохо, это недостойно. И он не будет колебаться, он не будет делать какой-то сложный интеллектуальный выбор, он просто будет присутствовать в ситуации с аристократическим благородством и силой всем своим существом, не ослабевая в рефлексии, не истощаясь в ней, не задерживаясь и не замедляясь. Весь, всем своим существом, всей своей мощью колоссальной греческого героя, он будет присутствовать здесь и теперь. Исходная греческая этика – это этика такой нерелективирующей силы, которая просто знает, что хорошо, а что плохо, как нужно, как нельзя. Как благородно будет, а как будет низко. А Сократ предлагает нечто совсем другое – этику, основанную на этической рефлексии, а не на впитанном порядке жизни.

Впрочем, потребность в новой этике и то, что Сократ именно в это время начинает такую этику развивать, связано с тем, что общеобязательная сила традиции к этому времени уже ослабевает. Других ориентиров относительно того, что хорошо, а что плохо, кроме тех, что впитаны из традиции, у людей в это время нет. Но при этом устои часто не соблюдаются, скажем, семейная иерархия, довольно четкая в более древние времена, уже не столь строго довлеет над человеком, и вполне возможно, что сын дерзко не слушает отца и выступает против него. Вполне возможны и другие ситуации, неподобающие с точки зрения традиции. Возможной становится и софистика как, в том числе, искусство манипуляции, основанной на знании традиционного порядка и выработке эффективных способов действия в рамках установленных правил, в рамках установленного порядка. К примеру, становится возможно не просто выступить на суде перед судьями и ждать их решения, но научиться говорить так, чтобы склонить судей на свою сторону, научиться аргументировать так, чтобы убедить в том, что тебе выгодно. Софисты часто были людьми, претендовавшими на универсальный набор умений – от чисто практических, например изготовления палаток, шитья одежды, вплоть до умения обращаться со словом. Но наибольшее внимание они привлекали тем, что они учили искусству эристики – искусству ведения споров. Софистическое ведение споров предполагало, что человек должен уметь обосновать любое мнение, выдвинув более сильные аргументы, чем выдвигает его соперник. При этом предполагалось, что можно одинаково сильно обосновать два прямо противоположных мнения. То есть, собственно, речь шла об эффективной стратегии аргументации. Понятно, что современному миру с его пиаром и прочими подобными вещами софистика не чужда.

Такие вещи зарождались именно в то время, и Сократ как раз противостоит этой тенденции, он считает, что аргументация должна строиться так, чтобы стараться выяснить истину. В диалоге, считает Сократ, нужно доискиваться до истины, не боясь отказаться от своего мнения, если оно обнаруживает свою ложность, а не стремиться победить соперника по спору. При этом то, что явление софистики оказывается возможным, говорит об определенном кризисе традиции. Когда традиция сильна, когда она держит человека в себе, человек просто усваивает ее и поступает соответственно усвоенной традиционной форме жизни. Когда традиция сильна, невозможно явление манипулирования на традиционных установлениях. Невозможно такое софистическое использование существующего в обществе порядка в тех или иных собственных целях. Нет, человек этому порядку настолько плотно принадлежит, настолько он из него не выходит, что он не может взглянуть на это как на нечто внешнее, чем можно манипулировать.

Кризис традиции заметен в греческом обществе того времени. Заметен в том, что вообще этичность человека становится проблематичной. Кроме традиции, у него нет других этических ориентиров. Если его спросить: что хорошо, что плохо? – он скажет: хорошо так, как установлено, как жили наши деды, прадеды, как всегда это было. А спроси его: как ты живешь? живешь так, как хорошо? – он скажет: конечно нет. Жизнь – она такая сложная, в

ней столько всего. Если быть порядочным, то ты будешь гол как сокол, ты не устроишься в этой жизни, ничего у тебя не будет, нет, конечно, я верчусь как могу, конечно, я этот порядок не соблюдаю, но при этом, конечно, хорошо то, что установлено, как иначе?

Сократ пытается дать в принципе другой критерий этики, пытается привить иную этику грекам, и делает это, кстати, задевая очень тонкую, как мы бы сказали, психологическую работу.

Сократ иначе устроен, чем обычный грек того времени. Мы сказали, у него есть сфера внутреннего, но кроме того, мир для него – это не мир ощущаемого, явленного, как для обычного грека, а это мир intersубъективных отношений, мир отношений «я – другой». Сократ постоянно беседует с людьми, он все время толчется на рыночной площади, вызывая негодование жены Ксантиппы, которая бранит его за то, что, вместо того чтобы заниматься домом, воспитанием детей, приобретением имущества, он занят своей дурацкой, с ее точки зрения, философией, от которой нет никакой практической пользы для семьи. Порой Ксантиппа вполне могла его поругать и побранить, хотя жена была верная. Судя по платоновской апологии, она прибежала в суд, с тем чтобы обычным для того времени образом разжалобить судей, начав причитать, что, мол, на кого же останутся дети, как же я без мужа, что же вы делаете? Чтобы своими слезами смягчить сердце судей. Сократ, правда, просит увести ее, потому что он хочет всерьез говорить с афинянами, но вот это показывает, что не все так однозначно, нельзя Ксантиппу воспринимать как просто вот такую злобную жену, которая мешает философу жить, донимает его требованием вести хозяйство – нет. Сам Сократ говорил о том, что она его воспитала как философа. Философ должен понимать, что он может вызвать на себя огонь даже самых близких людей, и он должен как-то вот с этим жить, не бояться. Не бояться быть непонятым, не бояться быть непризнанным, быть до конца честным даже в том, что и для него самого может выглядеть неоднозначно. Наши поступки довольно часто нельзя считать идеальными. Сократ занимается осмысленным, важным делом, беседуя с гражданами о философии, разыскивая истину, но разве не важно заботиться о собственном доме, о детях? Понятно, что он чем-то жертвует, но он делает это ответственно и осознанно. И он вполне понимает, что это совершенно нормально, что он при этом терпит упреки жены, то, что он вызывает у близких людей порой раздражение, порой некоторую горечь о том, что вот он больше заботится о воспитании афинян, чем о собственном доме и т. д. Это – ответственный выбор, за который Сократ вполне отвечает, и он говорит: «Ксантиппа меня воспитывает как философа», – что в принципе здесь все правильно с ее стороны, он никогда не жаловался на жену.

Так вот, Сократ пытается показать, что *хорошо*, а что *дурно*, не на основе традиции, а на основе понимания того, какие вещи *создают* те самые intersубъективные отношения, которые являются центром для самого Сократа, а какие вещи эти отношения *разрушают*. *Хорошо* то, что делает наши с другим отношения сильными, наполненными любовью, наполненными жизнью, глубиной. А *дурно* то, что рушит отношения между людьми, что вызывает размолвку, злобу, какое-то недоброжелательство. Зло в такой его понимании – это то, что разрушает человеческие отношения и жизнь людей друг с другом. Но как Сократу это показать, как научить человека рефлексировать это? Как научить задумываться над тем, хорошо или плохо он поступает? Главная проблема, которая стоит здесь перед Сократом: греческий человек не рефлексировал сам себя. Для того чтобы разобраться, хорош или плох его поступок, как его поступок сказывается на том, как человек живет с другими людьми, человек должен прежде выделить себя из происходящего и научиться связывать свои поступки с собой как с неким центром и источником этих поступков. А грек, развернутый вовне, источником поступков считает скорее сложившуюся ситуацию. «Почему ты пошел сегодня на пирушку?» – спросят его. «Ну как же почему? Я вот сегодня встретил друзей, вот повстречал Андроника, повстречал Федра. Они говорят: пойдём, попьём вина, пообщаемся... пошел». Он не говорит: это был мой выбор. Нет, так сложилось. Встретились они ему на пути. Получилось так, что пошел с ними выпить. Как развернуть человека к рефлексии того, что здесь есть его выбор? Что он мог пойти, мог не пойти, что он отвечает за то, что он

пошел? Нужно показать, что он – это кто-то, *кто* не сводим к этому миру, *кто* имеет возможность быть по отношению к миру, к тому, что мир открывает, предлагает, свободным. Это работа не простая для обычного греческого человека, он действительно выведен в мир, он мотивирован происходящим, непосредственно откликается на него. Он действительно не знает себя, не видит себя.

Сократ пытается привить ему рефлексию, показать человеку, что есть он, а есть отличный от этого мир. Собственно, что Сократ для этого делает? Он в беседе с этим человеком ставит под вопрос, казалось бы, очевидные для него вещи, известные им вещи, в которых он прекрасно ориентируется. Он показывает, что, думая, будто он этот мир знает, он на самом деле доподлинно не знает ничего. И когда мир оказывается под вопросом, то обнаруживается то самое *я*, которое этим вопросом задалось, тот *кто*, который мается теперь с этим вопросом. То есть обнаруживается зазор между человеком и миром, в котором он живет. Зазор очень существенный. Обнаруживается, что есть *он сам*, для кого мир оказался под вопросом – вопросом порой неразрешимым. *Он сам*, который тем самым отличен от мира, не сводится к нему. И дальше, показав это человеку, можно уже пытаться подвести его к вопросу – а как вот *ты сам* относишься к людям? Как *ты сам* поступаешь? Хорошо или дурно? Прививать ему рефлексию уже этическую.

Приведем пример. Ходит Сократ по рынку, заводит свои разговоры, и встречается ему обычный грек, кто-то из знакомых или не очень знакомых.

– Слушай, дорогой, – говорит ему Сократ, – есть минутка?

– Ну давай побеседуем, – говорит грек, – любопытно иногда поговорить с таким человеком, как ты.

– Знаешь, – говорит Сократ, – что-то я в последнее время ощущаю себя просто полным ослом. Все говорят: красота, красота. А я вдруг понял, что не понимаю, что такое красота. Может, ты мне объяснишь? Ты-то, наверное, знаешь. Ты ведь молодой. А я подбираю тут и понять не могу.

Тот на него смотрит:

– Ты вправду, что ли, дурак? Конечно все знают, что такое красота.

– Ну, объясни мне.

– Ну, давай. Попробую тебе объяснить. Вот стоит девушка. Смотри, как она красива. Видишь, какая у нее фигура, какие у нее черты лица, какая плавность движений, какие волосы, какие глаза. Она вся так и дышит красотой. Неужели ты, Сократ, настолько слеп, что ты этого не видишь?

Сократ чешет репу и говорит – естественно, иронизируя:

– Знаешь, да, хорошо ты тут объяснил! Я вот, конечно, не знаю этого так хорошо, как ты, но я, кажется, понял, о чем ты говоришь. Давай я тоже попробую тебе рассказать. Посмотри: вот стоит лошадь. Гляди, какой у нее стан, какая грива, какая выправка. Прекрасная, красивая лошадь.

Грек говорит:

– Ну да, Сократ, кажется, ты начал понимать, а что здесь трудного-то?

– Но, – говорит Сократ, – одну вещь я все-таки не понимаю. Вот я смотрю то на девушку, то на лошадь и пытаюсь найти что-то общее между ними, что будет красотой. Но они не похожи: и черты лица девушки на морду лошади, и грива лошадиная на волосы девушки не очень-то похожи. Хвоста у нее нет. И если я пытаюсь что-то общее найти, я никак не могу это ухватить. Вот зубы белые, но другой формы. Не получается, не схватывается это общее. Сколько я ни сравнивал девушку с лошастью, не понимаю, что же такое эта красота. А ведь обе красивы. Так что ж такое красота?

И вот грек стоит теперь ошарашенный, думает: «Да, поставил Сократ вопрос. Я-то думал, что это так просто, а тут оказывается... Красивое от некрасивого я отличать умею, а что такое красота-то я, оказывается, не знаю. Вообще непонятно, что это такое?»

Здесь, с одной стороны, становится понятно, как Сократ прокладывает дорожку к учению об идеях. Понятно, что есть некая *идея* красоты, как раз как нечто невидимое, как

некая равная себе вечная неизменная сущность, которой причастны все красивые вещи. И Платон будет очень мощно в эту сторону двигаться. С другой стороны, здесь и теперь происходит определенная работа с самим этим человеком. Человек смотрит на этот мир, в котором он плавал как рыба в воде, в котором он чувствовал себя как нельзя естественной, в котором он прекрасно знал, что такое красивое и некрасивое, и ему в голову не приходило, что можно задуматься над таким вопросом, он смотрит теперь на этот мир с недоумением, он видит много красивых вещей и не понимает – а что ж такое красота? И вот он мучается этим вопросом...

И тут ему можно сказать:

– Ты так хорошо в мире этом плавал, а теперь ты стоишь в недоумении и свой вопрос в этом мире никак не можешь разрешить. То, чем озаботилась твоя душа, не находит прямого разрешения в мире. А ведь до этого все для тебя было вписано в мир. И те вопросы, которые могли у тебя возникнуть, они тут же находили разрешение в мире. Где достать хороших оливок? Пошел, спросил соседа, пошел, достал. Вопрос разрешался в мире тут же. А тут вопрос не разрешается. И сама с собой остается вот эта твоя душа, недоумевающая перед миром; душа, которая оказывается к миру несводима, которая оказывается чем-то иным, чем этот мир. Здесь обнаруживается, что ты – кто-то, кто отличен от мира и к миру несводим.

Впервые у человека возникает здесь момент рефлексии. И тогда уже можно постепенно вести его к этической рефлексии. Дальше Сократ может размышлять с ним: а вот ты как относишься к другим людям? Что ваши отношения наполняет, а что разрушает?

Понятно, что предательство, обман, злоба, ненависть рушат отношения человека с человеком. Наоборот, благородство, честность, доброта, верность – это все вещи, которые отношения людей создают. Сократ это может отразить, Сократ это может попытаться донести, показать. Но при этом он претендует на то, что зрелый человек должен своим умом доискиваться до того, что хорошо, а что дурно. Человек должен размышлять над этим, а не искать готовые ответы в традиции.

Однако эта новая этика вызывает к жизни определенную опасность. В чем она? В том, что не все так честно, как Сократ. В том, что здесь опять возможно протащить следующую нечестную вещь: человек может сказать: «Сократ учит нас думать своей головой о том, что хорошо и что плохо. И я сейчас вот подумаю, придумаю и поступлю, как считаю нужным». И при этом он может поступить совсем неэтично. Хотя будет считать, искренне заблуждаясь, или, хитря, будет говорить об этом, что он обосновал свой поступок.

Эту опасность ухватывает Аристофан в своем комическом жестком изображении Сократа. В Аполонии, записанной Платоном, Сократ припомнит эту комедию и скажет: «Аристофан изобразил некоего Сократа в „Облаках“. Но со мной этот Сократ имеет мало общего».

Тем не менее что делает этот Сократ в итоге? Какой там сюжет?

Вообще, Аристофана читать очень интересно, это совершенно живой греческий комедиограф. Если вы хотите почувствовать Грецию того времени не в каких-то высоких образцах: Сократ, Платон и т. д., – а вот такую народную Грецию, людей, которые участвуют в дионисийских процессиях, которые пьют, которые любят женщин и т. д., читайте Аристофана. Это весело, сочно, живо.

Комедия «Облака» – про человека, у которого сын проигрался на скачках, проиграл не только свои, но и отцовские деньги, они в долгах, и скоро будет суд. И по обычаям того времени его могут просто посадить в долговую яму, потому что ему нечем выплатить огромные долги. И тут он слышит, что есть такой мудрый человек – Сократ, и думает: пойду поучусь у Сократа, вдруг он меня научит, что говорить перед судом, чтобы убедить судей, что я никому ничего не должен. Он идет к Сократу, а тот начинает с ним какие-то довольно странные языковые игры, так что этот человек решает, что он полный болван. Сократ лежит в корзине, подвешенной к потолку, в халате и так вальяжно, почесывая пузо, начинает к нему обращаться: зачем ты ко мне пришел, я тут созерцаю небесные явления – и все такое. Тот объясняет ему ситуацию, а Сократ говорит: «Ну смотри, как ты назовешь вот этот

предмет (показывает на корзину)?» – «Корзина». – «Хорошо, да, это корзина, но так говорят в простонародье. Можно ее поставить в мужской род и сказать, что это корзин».

И вот такими шутовскими, в которых есть отголосок софистических практик того времени, он вконец запудрил мозги этому человеку. Тот решает, что он негоден к обучению у Сократа, но у него остается надежда – надежда на то, что он пошлет к нему сына. Может быть, сын окажется более толковым. Он упрощает сына: сынок, ты проигрался, надо отвертеться от долгов, пойдешь поучиться у Сократа! Вдруг он тебя делу научит? Сын отпирается, говорит: отец, не стоит мне туда идти учиться, – но тот его уговаривает, и сын говорит: хорошо, пап, пойду, но как бы тебе не пожалеть об этом. И он приходит к Сократу. Этому предшествует такая картинная сцена: за него борются Правда и Кривда. Правда выставляет себя, какая она замечательная, Кривда – себя; Кривда делает это очень привлекательно, и он выбирает учиться Кривде у Сократа. И идет к Сократу учиться Кривде, а потом возвращается домой и начинает отцу доказывать: отец, вот ты всю жизнь меня воспитывал, в детстве даже наказывал и вообще всю жизнь мне внушал, что отец должен воспитывать сына. А я вот сейчас поучился и могу тебе доказать, что все наоборот: сын должен воспитывать отца, и справедливо будет, если сын будет отца наказывать, – и в общем, доходит дело до того, что, вконец изведя отца всеми этими аргументами, он принимается за дело и хочет ему надавать ремня. Отец в ужасе выскакивает из дому и видит, что к нему идут люди, которые должны повести его в суд, которым он задолжал, и он несется в мыслильню к Сократу и эту мыслильню поджигает. Комедия заканчивается.

Собственно, что здесь делает Сократ? Он переворачивает все человеческие обычаи. Он учит думать своей головой так, что человек, думая своей головой, может обосновать, к примеру, что весь нормальный порядок вещей ненормален, и наоборот. Что сын должен отца наказывать, а не отец сына. Аристофан видит как раз *риск* того, что если людям сказать, что вы *сами* думайте о том, что хорошо, что плохо, то надумать они могут, конечно, что угодно. И действительно, то, что предлагает Сократ, это настоящий подрыв этики, основанной на традиции. Подрыв, сопряженный с тем, что Сократ предлагает новый образ этики.

И вот как раз то, что философия Сократа – это революция, подрывающая прежний образ этики, то, что Сократ дает новую этику как вещь насущную, но в то же время очень рискованную, во многом вызывает на него огонь. И его обвиняют как раз в вещах, которые тоже можно рассматривать как некий подрыв традиционного порядка – он развращает юношей и не почитает богов. Это – в свете того, что показывает Аристофан – становится понятно.

Для истории психологии интересна работа Сократа с человеком, попытка привить рефлексию человеку, который развернут в мир и у которого опорой являются ощущения. Это действительно очень интересная в плане психологии вещь, и мы увидим, что она связана у Сократа и с образом этики, но она интересна и для возможности психологической работы с человеком, в том числе и сегодня.

Лекция 4 Платон

Мы сказали о Сократе – человеке, который пытался привить грекам начатки рефлексии, начатки субъективности и который одновременно прокладывал дорогу платоновскому учению об идеях как неких незримых смысловых основах мира. И теперь нам надо поговорить о его ученике – Платоне (428 или 427–348 или 347 до н. э.).

После казни Сократа Платон продолжает учиться. Конечно, он очень многое впитал от Сократа как своего учителя; Сократ для него будет значим всю его жизнь. В Диалогах Платона, начиная от ранних и почти до конца, Сократ будет присутствовать как постоянный их персонаж. Если в ранних Диалогах Сократ Платона будет ближе к историческому Сократу, то в поздних он все больше становится выразителем идей уже самого Платона. И только в конце жизни Платон будет писать произведение «Законы», размышляя о том, какими должны быть законы идеального государства, и там уже фигуры Сократа не будет, это будет уже своего рода завещание самого

Платона и, наверное, единственное его произведение, где не будет появляться Сократ хотя бы как художественный персонаж.

Но после смерти Сократа Платон чувствует, что как философ он еще не созрел. Надо сказать, что и в будущем Платон будет настаивать на том, что философ в принципе долго созревает. Сам Платон, конечно, прошел этот путь несколько быстрее, но вот для обычного человека полагает, что лет через пятьдесят упражнений в философии человек в принципе может претендовать на то, чтобы считать себя таким зрелым философом, до этих пор он скорее будет учеником в философии, хотя, может быть, ярким, талантливым, что-то интересное делающим. Философское созревание – это процесс не скорый и не быстрый.

И Платон хочет продолжать учиться мудрости у тех, кто может ему дать что-то важное, чему-то научить. Он путешествует, по преданию, он едет и в Египет, общается с египетскими жрецами, путешествует в Персию, где общается с персидскими магами. Но конечно, когда мы смотрим на его наследие, то особенно заметным является влияние на Платона пифагорейцев. Действительно, Платон развивает и импульсы, идущие от Сократа, и импульсы, идущие от общения с философами – пифагорейцами.

При этом, когда Платон наконец стал чувствовать себя уже более зрелым как философ, он начинает свою деятельность с попытки напрямую поучаствовать в государственной жизни. Это нормально для греческого аристократа того времени. Грек чувствует себя не просто пассивной единицей в полисе, он чувствует себя активным участником общественной жизни, активным участником политической жизни, и в общем-то всякий аристократ считает, что он ответствен за то, что происходит в обществе, он не может быть к этому безразличен, для него естественным и нормальным является участвовать в политике. И вот Платон думает применить свой взгляд философа, философское мышление в управлении государством. Но, конечно, напрямую в правители его никто не зовет, но у него есть друг Дион, который живет в это время на Сицилии при дворе тирана Дионисия. Тиран – это человек, получивший власть незаконно, захвативший ее, но хотя это слово уже в греческом контексте воспринимается как негативное, далеко не все тираны были совсем дурными. И вот Дион, друг Платона, общаясь с Дионисием, видит, что этот человек не лишен ума, мысли, способности прислушиваться к разумным вещам, и ему кажется, что если Платон приедет на Сицилию, познакомится с Дионисием, станет жить при его дворе, попытается влиять на правление на Сицилии, как-то воздействуя на тирана, общаясь с ним, то, возможно, это будет способствовать лучшему управлению государством. Дион приглашает Платона, и Платон откликается, он думает, что сможет воплотить то, что он накопил, развиваясь, за эти годы, в некотором реальном политическом процессе. Но, приехав ко двору Дионисия, Платон, как человек сильный – не только душой, но и телом, кстати, он был отличным борцом, и само имя Платон – это прозвище, означающее «широкий» (звали его Аристокл), – перед тираном лебезить не станет. Он чувствует себя философом, он приехал сюда исправить порядки, приехал наставить тирана. И он начинает его наставлять. Он видит недостатки характера Дионисия, он видит какие-то вещи, которые ему кажутся принципиально неверными в том, как он правит, и он прямо говорит об этом тирану, совершенно не считая нужным заботиться о том, чтобы произвести на него хорошее впечатление, как-то ему угодить. Ему от тирана ничего не нужно – он философ, он не хочет приобретений или похвал. Его интересует истина и справедливость. Его интересует, как сделать жизнь в этом государстве лучше, как повлиять на тирана благотворно. Но тиран к такому обращению не привык. Поначалу ему, конечно, чудно, любопытно – тирану, который привык, что ему льстят, к нему подлизываются, чего-то от него хотят получить, – видеть человека, который абсолютно ничего от него не хочет, который говорит прямо то, что думает, может сказать ему вещь резкую, неприятную. Поначалу – интересно: такой чудной тип. День, другой, третий, месяц... И тирану это начинает надоедать, потому что он тиран, он хочет быть главным, он хочет распоряжаться так, как ему удобно... Может быть, какие-то негативные свойства характера он и сам собирался исправлять... но вот Платон каждый день достает его со своими советами. Тот сначала отправляет Платона в темницу. Но в темнице Платон тоже как-то пытается донести до тирана то, как он видит ситуацию. И тиран решает, что вообще лучше куда-то подальше этого человека отправить, а для этого – продать его в рабство. Пусть у кого-нибудь будет такой вот умный раб, который будет его всячески обличать, если его хозяину это нравится, а если не нравится, то пускай хозяин сам уже с ним разговаривает, порет его и делает что хочет. Привели его на невольничий рынок, а такой ученый раб, видимо, дорого

продавался, но, на счастье Платона, по рынку ходил человек, который его знал. И он идет, смотрит – продают Платона. Философа. Причем философа, одного из наиболее таких сильных для того времени, хотя Платон еще не основал Академию, но было уже ясно, что это такой потрясающий, умный, талантливый человек. И вот его продают в рабы. Этот человек недоумевает – что такое? Да, действительно продают. Он его купил и тут же отпустил на свободу. Посчитал, что невозможно, чтобы Платон был чьим-то рабом. Отпустил – и говорит: даже не возвращай мне эти деньги. Потом друзья Платона, благодарные этому человеку, собрали сумму, которую он отдал за Платона, но тот не взял, сказал: «Я хочу остаться бескорыстным благодетелем. Я не Платон, но я хоть что-то для него сделаю, буду хоть как-то причастен к тому, что он несет в своей такой гениальности». Он этих денег не взял, и именно на эти деньги покупают землю в священной роще Академа, где Платон основывает Академию.

В чем был замысел Академии? Платона случай с Дионисием убеждает в том, что философ в современном ему мире напрямую в политике участвовать не может. Философ, придя в политику, столкнется с таким сильным сопротивлением, с таким желанием людей пожить для себя, преследовать свои интересы, вместо того чтобы искать истину, вместо того чтобы думать о том, как будет лучше для государства, что философа никто не услышит, и хорошо, если с философом все закончится, как закончилось с Платоном, а то, может быть, и как с Сократом – цыкуну заставят пить...

Поэтому Платон думает, что надо воспитать новое поколение людей, которые смогут не в одиночку, а именно вместе изменить облик политической жизни. Нужно воспитать людей, которые действительно, занимаясь государственными делами, будут заботиться о государстве, о людях, о том, чтобы не им самим было удобно, приятно и хорошо, а о том, чтобы было хорошо тем, кем они управляют, о том, чтобы государство в целом преуспевало, процветало, чтобы в нем царил справедливость. Платон начинает воспитывать новую политическую элиту.

Как воспитывать таких людей? Казалось бы, для участия в политике нужно знать какие-то дисциплины, связанные и с управлением государством, и с ведением войны, заключением мира, с экономикой и так далее. Платон говорит: «Нет, эти знания, конечно, важны, но не этому в первую очередь надо учить политика. Политика нужно прежде всего учить философии как бескорыстному исканию истины». Потому что философия для Платона – это такой путь жизни, когда человек ничего, кроме истины, не ищет, когда он не ищет ни богатства, ни власти, ни славы. Когда он доискивается до истины совершенно бескорыстно. Когда даже если его поведут на казнь, как Сократа, даже если у него все отнимут, он все равно не бросит этого искания истины, он все равно от истины не отвернется. Он этим живет. В этом его счастье, в этом его радость, в этом все его существование и жизнь как философа.

Как воспитать таких людей? Платон считает, что надо обратить их ум к такому исканию истины. Сама по себе истина – когда ты ее ищешь, когда ты начинаешь к ней прикасаться, постигать ее все полнее, – она настолько для человека привлекательна, она настолько воодушевляет его, что он действительно обо всем другом просто забудет как о каких-то вторичных мелочах, не сможет жить какими-то своекорыстными интересами, если ему этот путь открыть, если его на него наставить, если он прикоснется к тому, к чему прикасается, чего ищет, в чем утверждается настоящий философ.

Как пытается направить человека Платон? Платон – наследник Сократа и Пифагора – обращает его к истине как к неизменной, непреложной смысловой основе мира, как к такой основе всего сущего, которая сама не подлежит никакому изменению, которая сама по себе всегда одна и та же. И если мы рассмотрим какие-то частные истины и частные идеи, то и все истины по отдельности представляют собой некоторое иерархическое единство. Об этом чуть-чуть подробнее.

Платон предлагает понимание истины и истин как некоего дерева, которое проистекает из единого корня – того, что Платон называет идеей блага. Возьмем какие-то вещи, связанные с математикой или с работой с понятиями, а у Платона, по преданию, над входом в Академию было написано «Не геометр да не войдет». У Платона воспитание философов начиналось с занятия геометрией, и потом он уже переходил к искусству философского диалога – сократического по сути, – в котором собеседники вместе искали истину. Почему? Потому что, как мы говорили, обсуждая Пифагора, геометрия обращает ум человека от множества конкретных осязаемых, видимых вещей к тем закономерностям, – неизменным, вечным, –

которые за этими вещами стоят. И эти закономерности не разрозненны, они объединяются в некую единую систему. Мы не мыслим каждую теорему в геометрии как что-то отдельное от других ее теорем. Нет, есть исходные посылки, аксиомы, но из них выводится все богатство геометрического знания как некоторая единая система. Но если мы перейдем от геометрических соотношений к тем основаниям, которые имеет всякая вещь, то мы увидим, что не только у геометрических фигур, но и у всякой вещи есть некая неизменная основа и нечто, объединяющее все вещи этого рода. Скажем, при всей подвижности и изменчивости собаки мы можем сказать, с одной стороны, узнаем в ней ту же самую собаку и щенком, и взрослой собакой, и старой, и в различных изменениях: голодная, сытая, спящая и т. д., и, с другой стороны, во всякой собаке мы узнаем собаку. Что это значит? Что мы не просто смотрим на множество разрозненных признаков, которые даны нам через зрение (или через слух, когда мы слышим лай). Мы, в принципе, всегда вместе с этим многообразием знаем, что такое *собака*, каков как бы *принцип устроенности* собаки как собаки. Этот *принцип устроенности* собаки как собаки мы должны каким-то образом знать для того, чтобы, увидев некое животное – может быть, видя его в первый раз, и пусть даже это будет животное необычного для нас окраса, роста и т. д., – мы все равно сказали бы: это собака. Для такого принципа устроенности вещи как вещи такого-то *вида* Платон находит слово *идея*. Собственно, его языковая интуиция близка к той, благодаря которой мы говорим о, например, *видах* животных: слово «идея» (как и близкое к нему слово «эйдос», сейчас мы не будем вдаваться в различия между ними) означает по-гречески «вид».

Так вот, идеи выстроены в своего рода иерархию. С одной стороны, мы говорим: это собака. А с другой стороны, мы можем сказать: это млекопитающее. У нас есть идея млекопитающего, которая объемлет и собаку, и слона, и кита, и так далее. Можно сказать: это живое существо. Можно сказать: это нечто сущее. Можно восходить все выше, выше, и в конце концов мы приходим к некоторому корню всего многообразия идей, к некоторой самой общей идее, которую Платон называет идеей блага.

Это очень греческая интуиция – что идеальная полнота, из которой разворачивается разнообразие, есть благо. Что мир – это некоторое многоцветие, в котором присутствует единство, и это единство – единство *блага*. Мир благ. Мир в основе своей благо, мир греков. Хотя этот мир может быть непредсказуем и страшен, но его бытийная основа у Платона является благой.

В философии Платона заявляет о себе способ бытия-в-мире, способ восприятия, при котором опорной способностью человека является способность чувства. При этом нужно различать ощущение и чувство так, как делает это, к примеру, замечательный немецкий мыслитель конца XVIII – начала XIX века Фридрих Генрих Якоби. Якоби рассматривает способность чувства, *Gefühl*, отличая ее от ощущения, *Sinnes-Empfindung*, как способность *умозрения*, постижения *идеального* (в Платоновом смысле). Он говорит, что чувство – это рецептивность разума. Так же, как благодаря нашей способности ощущать мы открыты для многообразного изменчивого внешнего мира, так благодаря *способности чувства* мы открыты для того, что Платон называет миром идей. Кстати, Якоби здесь делает через голову Канта нечто созвучное Платону, потому что именно Платон говорит, что идея – это нечто созерцаемое, но созерцаемое умом, а не телесными глазами.

Но ведь обычно мы говорим о чувстве как о том, что связывает нас с другими людьми. О том, что раскрывает для нас сферу субъект-субъектных отношений. Как одно с другим связано?

Дело здесь в том, что и личность человека, его *лицо* – об этой реалии, еще не находя для нее чеканного слова, Платон уже начинает рассуждать в диалоге «Федр», – мы постигаем так, как постигаем идеи, идеальное. Когда мы говорим, что хорошо *знаем* какого-то человека, мы знаем в нем не просто множество каких-то признаков, или даже черт характера, или каких-то его отдельных проявлений. Мы знаем *его*. Каков он в той своей сути, которая остается в общем-то неизменной от начала до конца. Человек может развиваться, человек может деградировать, человек может совершенствоваться и может что-то терять в себе. Но при этом, если это наш близкий друг, если это человек, которого мы по-настоящему *знаем*, к которому у нас есть настоящее чувство – дружбы, любви, безразличия, – если мы связаны с ним этим чувством, то мы видим за всем этим многообразием *его самого* – того, кого мы любим. Его *лицо* – не внешнее лицо, а его существо, личность – мы видим скорее так, как мы видим невидимые глазу *идеи*, сущностные определения вещей. Мы видим, кто *есть* он сам, что значит для этого человека быть

собой. Точно так же, как мы, видя собаку, должны иметь, по Платону, уже идею собаки, зная, что такое собака. А здесь мы знаем не что такое человек вообще (применительно к конкретному человеку), а что такое для него быть вот этим... Пашей, Богданом и так далее. Мы личность его постигаем. Постигаем благодаря той же способности чувства, благодаря которой постигаем идеи.

И вот об этом Платон совершенно замечательно говорит в «Федре». Это удивительный диалог, посвященный теме, которая не может, наверное, не заинтересовать: в нем обсуждается, как нужно относиться к тому, кого ты любишь. Как любящий должен относиться к любимому? Наверное, ни для кого не секрет, что наиболее благородной и высокой формой любви древний грек этого времени считал любовь зрелого мужчины к юноше; такая любовь считалась как бы более «романтической», как мы бы сказали, чем любовь мужчины и женщины. Это связано с определенными историческими обстоятельствами и традициями; такая любовь носила еще и воспитательный – по отношению к юноше – характер. Но Платон – мыслитель достаточно глубокий для того, чтобы, говоря о любви, говорить те вещи, которые в принципе сущностны для всякого рода любви. И человек, который осмысливает любовь между мужчиной и женщиной, тоже, в общем-то, может почерпнуть важные для себя вещи из этого диалога Платона. Но тем не менее диалог начинается с вопроса о том, следует ли юноше в ответ на домогательства влюбленного ему отдаться. Это Греция, там с этим делом действительно по-другому обстояло, там все проще и непосредственнее происходило в этом плане; и софист Лисий, речь которого показывает Сократу юноша Федр, говорил: мол, от влюбленных один только вред, они совершенно сумасшедшие, одержимые люди, они не могут дать ничего хорошего тому, кого они любят, поскольку они не в себе; а отдаться юноша должен тому, кто совсем его не любит. Под последним Лисий имел в виду, конечно, себя.

Федр читает Сократу речь Лисия, а тот говорит: да, красивая, конечно, речь. Но что-то мне в ней не нравится. Знаешь что? Мне как-то очень не нравится то, какое за этим стоит отношение тому, кого мы называем богом, к Эроту. Мы воспеваем любовь, считаем ее чем-то высоким, а тут она представлена как простое безумие и одержимость. Верно ли, что любовь – это не более чем такое вот буйство и ослепление? В этом ли сущность любви?

Размышляя об этом, Сократ, главный герой этого диалога Платона, пытается раскрыть сущность любви, показать, что, когда ты любишь, ты прозреваешь в любимом... нечто вечное, что-то такое, что может быть в нем не раскрыто, но что дано сразу и навсегда. Впрочем, даже не *что*, а *кто*: его как *кто*. Видя это, он видит невидимую глазу красоту возлюбленного; он видит, каким этот человек в принципе способен быть в полноте. И потому, говорит Сократ, врет Лисий, что любящий ничего хорошего дать возлюбленному не может. Видя возлюбленного, каким он может быть в полноте своей жизни, он может помочь ему к этой полноте прийти; он может помочь возлюбленному найти себя и себя раскрыть, себя осуществить. Но здесь, говорит Сократ, как раз перед человеком возникает определенного рода опасность.

Для того чтобы понять, в чем эта опасность заключается, имеет смысл сказать о том, как устроена душа человека. Потому что из самого устройства души проистекает опасность на этом пути – опасность, которая может то доброе, что есть в любви, затмить или разрушить. Но для того, чтобы понять, Платон рассказывает то, что сегодня называют платоновским мифом. Что такое платоновский миф? Это вообще нечто другое, чем миф в традиционной системе мифологии. Платоновский миф – это не способ упорядочить мир, в котором человек живет. А это больше похоже на что-то, что, переводя на наш бытовой язык – огрубляя, конечно, – можно было бы назвать байкой. Платон рассказывает такие истории, которые не следует воспринимать буквально. Ведь эти истории таковы, что они передают не нечто зримое, осязаемое, они передают *смысл*. И обычно это смысл, который невозможно передать путем прямого описания и раскрытия, потому что это смысл предельный для человека. Потому что этот смысл находится не внутри знакомого или внутри опыта. Он является ориентиром, к которому человек может стремиться, но этот ориентир всегда находится на границе или даже за границей его опыта. Это ориентир, который всегда оказывается *перед* человеком, который никогда в полноте не бывает достигнут, это некоторая смысловая основа, которая держит человеческое существование, но которая не дана как некий объект познания внутри человеческого опыта, а дана как то, что может познаваться лишь на границах этого опыта.

И вот Платон рассказывает следующий миф. Он говорит, что души изначально существуют независимо от тел. Изначально они крылаты и летают в небесах, сопутствуя богам. Чем они

питаются? Они питаются созерцанием идей, идеального мира. Для того чтобы напитаться, душе нужно взлететь по краю небесного свода и проникнуть за свод небес, отделяющий ее от созерцания занебесной области – созерцания, насыщающего душу. Занебесная область – это мир идей. «Эту область, – говорит Платон, – занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму; на нее-то и направлен истинный род знания». Душа же подобна колеснице, которой правит возничий и в которую впряжены два коня.

Возничий – это нус, ум. Первый конь – благородный, сильный и послушный уму – это гневная часть души, тюмос, яростный дух, гнев как вот такой благородный гнев. В греческой традиции нет чисто отрицательного отношения к гневу, напротив, гнев как способность преодолевать трудности, способность, связанная с мужеством, способность, связанная с силой, воспринимается часто очень положительно. Для Платона это гневное начало – начало благородное и достаточно подвластное разуму. Если разум имеет некое умозрение, если разум умеет доискиваться до истины, то гнев лишь поможет ему с силой направить к истине колесницу души. Второй конь – беспородный, наглый, непослушный – это вожделение. Он всегда норовит сбить колесницу души с пути, тянет ее к земле.

Если душа, будучи в небесном мире, не может обуздать и воспитать этого коня, он в конце концов стаскивает ее на землю, и она, обескрылев (ведь крылья питаются созерцанием идей), попадает в тело.

Дальнейшая ее судьба зависит от того, как она будет жить на земле. Если она будет влечься к материальному, обращать к нему свой взор, то душа и после смерти тела не приблизится к высшему миру, но снова вселится в тело. Если же человек наполняет жизнь созерцанием идеального, у души вновь начинают прорастать крылья. Это и происходит, когда человек полюбит. Ведь, по Платону, как мы помним, полюбить – значит разглядеть в другом его вечную, идеальную сущность, разглядеть, *кто* он есть в своей конкретной идеальной данности.

Таким образом, полюбив, человек становится ближе к небесам, его душа вновь обретает крылья. Но и здесь от буйного коня – вожделения – исходит опасность. К чему этот конь влечет человека? Вот человек полюбил. А конь этот влечет к телесному соитию. Человек любит в другом личность, любит в другом внутреннюю незримую красоту, но если вожделение вдруг одерживает верх, выходит на первый план, ему кажется, что пленяет его красота не внутренняя, а внешняя. Ему кажется, что пленяет его тело, а не душа. В его сознании возлюбленный все больше начинает присутствовать именно в своей прекрасной, дивной, нежной телесности. И одновременно уходит эта ясность видения красоты внутренней. Вплоть до того, что человек, чересчур поддавшись вожделению, может и вовсе перестать осознанно видеть эту внутреннюю красоту, увлекаясь красотой внешней.

Пределом этого соблазна, хотя Платон и не пишет здесь об этом, могло бы быть то, что на языке уже более позднейшей психологии с полным правом можно назвать вытеснением. Только если Фрейд имел дело с вытеснением реальных половых вещей, то здесь получается, что вытесняется идеальное. Почему вытесняется? Потому, что, переставая осознаваться, оно остается действенным. Из чего это видно? Из того, что человек продолжает любить именно своего возлюбленного. А значит, основа любви – видение идеальной сущности другого – каким-то образом остается в нем действенной. Действенным остается видение внутренней красоты именно этого человека. Ведь если бы оно совсем ушло и умерло, то было бы совершенно непонятно, почему он телесно продолжает влечься именно к этому человеку. Ведь хороших, привлекательных тел весьма много.

Вожделение не индивидуализировано. Вот умозрение действительно видит в другом единственное, неповторимое лицо. Но вожделение не таково по своей структуре, чтобы видеть единственное неповторимое тело, оно не имеет такой индивидуализированности. Если бы вот это видение, из которого родилась любовь, просто бы исчезло из психики как таковой, из души, тогда человек просто бы начал гулять на все стороны, он бы не захотел оставаться именно с возлюбленным. Пока он остается – даже если он не осознает уже, не видит этой внутренней красоты, даже если на уровне сознания это не присутствует, – на уровне души даже без осознания это видение все равно каким-то образом сохраняется. Но если оно затмевается на уровне сознания, то человеческая душа тем самым вновь пленяется телесным.

Впрочем, Платон настолько верит в привлекательность для человека идеального, что он считает такое вытеснение невозможным в полной мере. Да, человек поддается порой влечению буйного коня, но потом, считает Платон, вновь оказывается обращен к внутренней красоте любимого. Даже далекая от идеала любовь, по Платону, все равно благотворна и целительна для человека.

Сказанное нами делает ясным, откуда берется понятие платонической любви как чистого, не сопровождающегося телесными отношениями, созерцания идеального в другом человеке. Но, как говорит Г.-Г. Гадамер, Платон не был платоником. Надо почувствовать и реализм Платона. Когда он пишет о любви, он не говорит, что, мол, нет, не надо телесных отношений, только созерцание. Он все-таки грек, он достаточно реалистично на это смотрит. Он говорит: да, конечно, эти отношения будут, и в общем-то невозможно всех людей заставить вообще не иметь половых отношений и жить чистым созерцанием. Но, говорит он, воздержание, этого буйного коня, нужно придерживать. Где-то, в каких-то ситуациях, считает Платон, да, этот конь, конечно, одержит верх, но не надо делать так, чтобы этот конь был основным в этой упряжке. Не надо делать так, чтобы красота и приятность телесного затмила созерцание личности. Вот это опасно.

Что можно еще сказать о Платоне в плане именно психологии? Мы видим в «Федре» учение о трехчастном строении души. Это учение будет у Платона повторяться в разных диалогах. В «Государстве», например, или в «Тимее» – диалоге, в котором речь идет о Сотворении мира. При этом всякий раз, когда мы встречаем упоминание этой триады, мы видим то, что Платон начинает обсуждать ее в контексте каких-то очень конкретных вопросов человеческой жизни. Надо понимать, что, когда мы выделяем из платоновского наследия саму эту мысль о трехчастном строении души, это не просто какая-то не применимая ни к чему абстракция. Это мысль, которая разворачивается всякий раз внутри разговора о какой-то очень конкретной, очень важной, насущной для человека проблеме. Именно так учение о трехчастном строении души и войдет в историю психологической, философской, богословской мысли. Это платоновское трехчастное строение будет встречаться и у византийских мыслителей – уже мыслителей христианских, вплоть до Григория Паламы (1296–1359), который тоже будет рассматривать это трехчастное строение души на предмет того, как постепенно происходит врачевание души от ее пороков и какая часть сначала может уврачеваться, какая – затем. То есть и здесь тоже будет обсуждаться конкретный и практический вопрос.

Что же касается выстроенности мира идей в древовидную структуру, которая разворачивается от идеи блага к конкретным идеям конкретных вещей, здесь можно сделать еще одно интересное в плане не только философии, но и психологии замечание. Во второй книге диалогии «Капитализм и шизофрения» Ж. Делез (1925–1995) и Ф. Гваттари (1930–1992) противопоставляют *дерево* и *ризому*. Речь при этом идет о двух способах восприятия. При одном в основе мира оказывается древовидная структура, мир оказывается выстроен иерархически. При другом мир выглядит не как иерархически выстроенная система, а как некоторая ацентрированная система – *ризомы*, – в которой центр происходящего определяется взаимодействием процессов, происходящих здесь и теперь. Центр такой системы не фиксирован.

Что такое ризомы? Ризомы – это форма корня, когда в корневой системе нет единого центра, от которого отходили бы побочные корешки. Но при этом есть много неких подцентров, каждый из которых может стать в какой-то ситуации основным, а затем утратить эту роль. Два примера, которые приводят Делез и Гваттари, – это пырей и картофель.

Каждая картофелина может прорасти и стать новым кустом. Когда выкапывается куст картошки, та картошка, из которой все выросло, уже сгнила, а появились новые подцентры. Идея блага у Платона – это *абсолютный* центр. А здесь нет никакого абсолютного центра, мир ацентрирован при ризоматическом его восприятии, и то, что видится сегодня как центр, может стать периферией или вообще исчезнуть.

И вот Делез и Гваттари говорят о том, что «древовидное» восприятие мира – а первую развернутую философскую экспликацию такового дает именно Платон – это восприятие, предполагающее своего рода деспотизм по отношению к реальному. Нам нетрудно теперь показать этот деспотизм, обратившись к Платонову учению об идеях.

Идея мыслится Платоном как предшествующая реальной вещи, как принцип, согласно которому вещь создана, мыслится как нечто онтологически первичное по отношению к реальному существованию вещи. Более того, идея, по Платону, полнее, чем вещь. Вещь всегда

ущербна по отношению к идее, к идеальному. Ведь идея – это умопостигаемая бытийная основа реальной вещи, мыслимая как то, что в реальном никогда не раскрывается в полноте. Но тем самым отношение к вот этой реальной – переменчивой, непостоянной и, с точки зрения Платона, несовершенной – жизни оказывается очень двусмысленным. Жизнь, с одной стороны, наделяется смыслом благодаря тому, что в ней усматривают идеальную неизменную основу, а с другой стороны, по отношению к основе – идеальной и неизменной – сама изменчивая ткань жизни как таковая нечто ущербное и вторичное. Платон-то как раз призывает от созерцания изменчивых вещей переходить к созерцанию идей, освобождать свой взор от плененности материей.

Воплощение идеи в материальном мире при таком взгляде всегда выглядит как частичное и искаженное: косная материя сопротивляется идее. Отсюда легко возникает желание скорректировать реальность сообразно идее, на знание, умозрение которой мы претендуем. Отсюда недалеко и до попыток эту идею насадить «сверху». Конечно, стремление К. Поппера представить Платона как идеолога тоталитаризма выглядит, на мой взгляд, варварски-огрубляющим прочтением великого мыслителя, но все же определенный деспотизм по отношению к реальному платонический взгляд на вещи несет в силу самой своей структурной устроенности.

То же мы видим и в платонической любви. Для платонически любящего то, что реально являет собой возлюбленный, всегда не дотягивает до идеальной сущности, которую он в возлюбленном видит. Отсюда проистекает воспитательное значение такой любви, сопряженное со стремлением любящего способствовать раскрытию в возлюбленном его идеальной сущности. Эта сущность воспринимается как данная сразу и навсегда, и если человек претендует на то, что он ее видит, он уже будет иметь готовый образ того, к чему нужно стараться привести возлюбленного.

Платонический взгляд на вещи, таким образом, неразрывно связан с желанием дотянуть изменчивое, «сырое», незавершенное реальное (реальное положение дел, реального человека) до всегда уже данной и неизменной идеи. И здесь у меня возникают следующие вопросы.

Во-первых: не может ли быть так, что реальное не предрешено в своей сущности, что сама сущность, если возможно о таковой говорить, *становится* вместе с реальным? Что человеческая свобода есть нечто большее, нежели свобода раскрыть или не раскрыть заранее данную собственную сущность? Что человек способен эту сущность творчески развивать и изменять? (А если так, то встает вопрос: что тогда – если сущность не предрешена – значит *быть собой*? И что значит *не быть собой*?)

Во-вторых: пусть даже сущность вещей и сущность человека была бы предрешена, как можем мы быть уверены в том, что то, что мы постигаем как таковую, оказывается схвачено нами в полноте и неискаженности? Если мы претендуем на то, что видим, *кто* есть по существу тот, кого мы любим, как можем мы убедиться сами и показать, что видимый нами идеал исчерпывающий для данного человека?

Литература дает хороший пример такого видения в другом идеале, идеи, при котором сам этот идеал оказывается весьма сомнительным. Это знаменитый роман Л. фон Захер-Мазоха «Венера в мехах».

Северин Захер-Мазох – это не просто человек, испытывающий удовольствие от страдания. Он встречает Ванду и оказывается буквально заморожен ей, поскольку видит в ней тот идеал, который искал до сих пор. У них возникает роман, и он начинает воспитывать Ванду, эту свою госпожу. Он стремится довести ее до того, что видит как идеал. При этом, как бывает при такого рода воспитании, здесь присутствует момент саспенса, «подвешивания»: он «подвешивает» ее, впуская в паутину своих желаний и вырывая из реального, плотного, непосредственного контекста жизни.

Этот пример хорош, конечно, тем, что идеал Северина, говоря каламбурами, отнюдь не идеален. Но можем ли мы с уверенностью утверждать, что то, что кажется нам самым высоким идеалом, не обнаружит в какой-то момент свою оборотную сторону?

А тогда, если я люблю и, как мне кажется, вижу в другом, кем он может быть, вижу то, что мне кажется в нем прекрасным, но не раскрытым, не следует ли мне скорее раскрыть ему это как ту возможность, которую я в нем увидел, просто подарить ему этот свой взгляд, доверив свой дар его свободе? Одарить другого, не отнимая у него другие возможности, которых я, быть

может, не знаю? Такие вопросы появляются здесь у меня. Быть может, у кого-то из вас появятся другие.

Лекция 5 Платон (окончание). Аристотель

В прошлый раз мы говорили о Платоне. Сегодня я еще несколько слов о нем скажу.

Философия в Греции – это не просто область чисто интеллектуального постижения сущностных вопросов мироздания человеческой жизни. Философия – это всегда еще и практика жизни. Был такой французский исследователь Пьер Адо – ученый, который умер не так давно, в 2010 году. Почти наш современник. Он постоянно стремился раскрыть именно этот аспект античной философии, показать, что античная философия – это прежде всего определенная практика жизни. И с этой жизненной практикой неразрывно связаны те жизненные концепции, умственные построения, которые характерны для той или иной школы. Невозможно оторвать жизнь античного философа от его мысли: его жизнь и его мысль – одно.

Если брать школу Платона, о которой мы говорили уже немного в концептуальном плане, надо понимать, что платоновская Академия – это место, в котором учат не просто философски мыслить, а учат прежде всего *жить* как философ. Мы уже говорили об общей направленности этой школы: Платон желал воспитать новое поколение людей, которые смогут участвовать в политической жизни, но воспитать их так, чтобы это были люди, бескорыстно ищущие истину, бескорыстно стремящиеся к общему благу, люди, которым бесконечно интереснее непрестанное искание истины и блага, нежели преследование своих корыстных интересов. Мы говорили о том, как это стремление воспитывалось в школе Платона. Человека сначала приучали к занятиям математикой, геометрией, к постижению того, что за изменчивой внешностью вещей скрывается неизменная их основа. Геометрия показывает это через свои теоремы. Так, к примеру, сколь бы ни были эмпирически различны треугольные тела и сколь бы ни были многообразны способы изобразить треугольник: склотить его из дощечек, нарисовать на песке, нарисовать на папирусе, – ко всем прямоугольным треугольникам будет применима та же теорема Пифагора. Подобным образом за многообразием изменчивых вещей можно обнаружить неизменные умопостигаемые истины, и от геометрии как частного примера таких умопостигаемых истин Платон переводит учеников к отысканию этих неизменных истин, идеальных оснований уже во всех окружающих человека вещах. И приучает постепенно человека к практике созерцания идей, лежащих в основе вещей нашего изменчивого мира.

Идея – это некоторый способ устроенности вещи как принадлежащей к такому-то и такому-то роду и виду. И мы говорили о том, что этот мир идей выстроен иерархически. Что есть идея стола, есть идея мебели, есть идея еще более высокого порядка – скажем, вещи, произведенной человеком. Мы по этой лестнице идей восходим к первой идее – идее блага, из которой все разворачивается. Так вот, с этим связана определенная *практика* собирания души, выведения ее из плененности телом как темницей души.

Платон – вслед за Пифагором – рассматривает тело негативно. И такое отношение к телу – при том, что будут и другие мыслители в Греции, которые так не будут смотреть на тело: уже Аристотель несколько иначе рассматривает проблему отношения тела и души, – в греческой культуре после Платона будет устойчиво сохраняться как своего рода культурная максима. Эту устойчивость показывает, например, то, что позже, когда в грекоязычном мире зазвучит проповедь христианства, людям, воспитанным греческой культурой, будет очень трудным принять в христианстве учение о том, что Бог не просто принял некий вид или видимость человеческого тела, а воспринял на себя всю полноту человеческой природы, включая реальное человеческое тело. Все учение о богочеловечестве, о боговоплощении будет трудным для сознания, воспитанного на идущей от Пифагора и Платона традиции отношения к телу как к темнице души. Христиан будут порой называть *телолюбцами* за то, что они так высоко ставят тело, говоря, что Бог *воплотился*, пришел во плоти, и уча, что при Втором пришествии Спасителя люди воскреснут в телах. Мысль о том, что человек в полноте существует в теле, что тело – это не препятствие, не темница, а необходимая составляющая человеческой природы, и составляющая, которая может быть осмыслена позитивно, станет вызовом для мира, воспитанного в платонической традиции, станет, по слову апостола Павла, безумием для эллинов. И дело здесь не только в культурных стереотипах, но и в том, что у Платона понимание

тела как темницы души подчинено довольно строгой и вполне понятной логике. Попробуем эту логику раскрыть.

С чем мы связаны через тело? Мы связаны со множеством конкретных, эмпирически данных вещей. Благодаря телу мы прежде всего воспринимаем то, что нас окружает, воспринимаем изменчивые, непостоянные явления, в которых самих по себе ничего твердого нет. Умом мы постигаем идеи, лежащие в основе этих явлений. Но через тело мы обращены к изменчивым вещам этого мира как таковым. Через тело мы обращены к тому, что сегодня такое-то, завтра изменится, послезавтра, может быть, исчезнет. И с этой обращенностью к миру изменчивых вещей может сопрягаться наше желание. Но если желание у нас оказывается привязано к тому, что мы телесно воспринимаем и телесно можем осязать, можем обонять, можем вкушать, то наши желания оказываются как бы рассеяны по миру. Наша желательная сфера оказывается не монолитна, не цельна. Нам хочется то одного, то другого, то третьего. Нам хочется то что-то вкусное съесть, то с кем-нибудь поболтать, то куда-то пойти и на что-то поглядеть, чем-то развлечься. Постоянная смена неустойчивых, некрепких желаний. По Платону, это состояние принципиально неправильное. Платон видит в этом не устройство желания как такового, а скорее своего рода искажение, болезнь желательной сферы, ведь он рассматривает желание как нечто по природе принадлежащее душе, а не телу. Тело лишь дробит желание и как бы рассеивает его по миру. А в идеале желание человека должно быть направлено не к многообразию изменчивых вещей, а к единой, неизменной, непреложной идее блага. Если это будет так, то и желание будет цельным, неизменным, непреложным. И это как раз будет означать, что человек освободил душу из телесного плена. Тело при этом мыслится как некий негативный полюс, полюс дробления желаний.

Христианство по-другому повернет это отношение. Мы еще об этом будем говорить. При богословском осмыслении телесности будет звучать мысль, что тело участвует в творчестве. Человек, согласно христианскому богословию, создан по образу и подобию Божию, а это, в том числе, значит, что он способен творить. Как Бог есть Творец, так и человек призван творчески относиться к миру, к жизни. Это очень хорошо видно и в мистических, религиозных христианских практиках. Почему молитву христианство называет художеством из художеств? Потому что молитва как живое богообщение не может совершаться механистично, это творчество. В молитве есть момент творчества, как и во всякой жизни. И вот тело – это то, благодаря чему человек способен творить в этом мире; он способен строить дома, он способен писать иконы и картины, он способен возделывать сады, он способен множество вещей создавать в этом реальном мире – подобно тому, как Сам Бог творит этот мир из ничего. Человек творит не из абсолютного ничего, но все-таки он творит нечто новое. Хотя онтологически это не та первичность новизны и мера новизны, каковой обладает Божье творение, но все-таки, созданный по образу Божию, человек творит нечто новое, еще не бывшее в этом мире. Замечательный богослов русской эмиграции архимандрит Киприан Керн в своей книге «Антропология святителя Григория Паламы» очень серьезные и вдохновенные страницы посвящает творчеству как тому, что неотъемлемо от самой природы человека в ее богословском понимании, и участием тела в человеческом творчестве. Такое положительное осмысление тела появится позже, в христианстве.

Но вернемся к Платону. Для него, как мы сказали, тело – это нечто негативное, полюс дробления желаний. И об этом он пишет в уже упоминавшемся нами диалоге «Федон». Мы говорили, что Федон – это очень необычный диалог. В нем изображаются последние часы жизни Сократа. Но при этом диалог удивляет тем, что там очень много пифагорейских моментов, ведь реальный Сократ едва ли был близок к пифагорейским кругам. Платон, возможно, пытается не пересказать буквально то, что говорил Сократ тогда, а передать смысл того, чем он жил в последние часы. И вот Сократ в этом диалоге говорит, что настоящий философ смерти не боится. Почему? Что совершает смерть? Смерть разлучает душу с телом, смерть освобождает душу из плена телесности. После смерти душа уже не связана через тело с миром изменчивых вещей. И если это душа философа, она тем легче, тем полнее будет обращена к единой и неизменной истине. Философ не боится смерти, потому что он всю жизнь, говорит Сократ в этом диалоге, упражняется в умирании. Он упражняется в том, чтобы направить все движение души к единой истине, высвободив его из плененности многообразием вещей этого мира. И вот эта практика

освобождения из телесного плена ради искания единой истины – а это именно практика – была тем, что прививал Платон своим последователям.

Как осуществлялось воспитание философа в Академии Платона. Во-первых, с помощью упражнения в ведении философского диалога как совместного разыскания истины. В таком диалоге беседующие стремятся не переспорить друг друга, а искать истину; они учатся быть готовыми пересматривать свои мнения, если обнаруживается, что эти мнения неверны. Это развивает в человеке своего рода философское бескорыстие: истина разыскивается как желанная сама по себе, как нечто намного более желанное или прекрасное, чем любого рода польза или выгода, которые, в отличие от истины, всегда как раз имеют место только в этом материальном мире, в который мы включены посредством тела. Во-вторых, с помощью определенной телесной аскезы. Философ платоновской школы учится не привязываться к вещам этого мира не только путем направления души, ума. Он также старается питаться простой, без излишней роскоши, пищей, носит простую одежду, знаменитый плащ философа. Философ этой школы старается не очень много спать. Почему? Потому что во сне – а мы говорили о троичном строении души, по Платону, – ум, нус, рискует потерять главенство; во сне человек рискует попасть во власть вожделения, стремящегося приковать его душу к земным вещам.

Вопрос из зала: Почему Платона не постигла участь Сократа?

Платон учел и свой горький опыт, когда он пытался наставлять тирана, и, конечно, то, что выпало на долю его учителя Сократа. Хотя у него и был замысел вырастить новое поколение политиков, но, устраивая свою Академию, он задал достаточно четкие рамки: непосредственно в процессе обучения, подготовки ученики если и участвовали в политике, то не столько как члены Академии, сколько как просто частные лица, граждане. Это была именно воспитательная школа, и задача-максимум: воспитать новое поколение политиков – была именно задачей-максимум. Причем задачей, которой не суждено было осуществиться, потому что очень быстро изменились времена. Пока это поколение новых политиков подрастает, близится время создания огромной империи. Приходит Александр Македонский, спланивающий Грецию, сменяющий полисное ее устройство на имперское, создающий огромную империю, которую потом делят его сатрапы. Как политический проект Академия не реализовалась, она даже не успела реализоваться, потому что платоновский замысел о том, как следует воспитывать философа, был ориентирован на полисное государственное устройство, при котором всякий аристократ непосредственно включен в политическую жизнь. К тому же Платон предполагает, что средний человек средних способностей, чтобы стать зрелым философом, должен потратить на это практически всю жизнь – лет пятьдесят нужно для созревания философа, по Платону! Поэтому, пока дело шло к тому, что созреют эти мудрые философы – старцы, которые смогут бескорыстно, честно участвовать в политике, – просто изменилось время, и реального политического действия, организованного воспитанниками Академии, не возникло. Зато осталась в веках школа как определенная практика жизни. И Академия в Афинах просуществует много веков, и возникнет в III веке нашей эры школа в Риме, основателем которой станет Плотин, – школа, которую в XIX веке назовут школой неоплатонизма. Вплоть до XIX века Плотина и его последователей тоже называли платониками, скорее видя преемственность Плотина по отношению к Платону (и прочитывая Платона через Плотина), нежели его новаторство. В XIX веке начинает активно развиваться историческое сознание и появляется сам термин «неоплатонизм». Так вот, после того как император Юстиниан закрывает языческие философские школы, последователи Плотина уйдут в Сирию, и там еще долгое время будет существовать сирийская ветвь неоплатонизма. Таким образом, как **практика жизни** направление, заданное Платоном, оказалось очень устойчивым, а как **политический проект** оно так в полной мере и не осуществилось.

Вернемся к тому, как жил философ – последователь Платона. Мы все знаем, что сон – это состояние, когда вожделеющая часть души может более явственно заявлять о себе, нежели в бодрствовании. Для нас, людей, живущих уже после введения в практику психоанализа, после Фрейда с его практикой толкования сновидений, это, конечно, не секрет. Не секрет это и для Платона. Но Платон считает, что настоящий философ должен жить так, чтобы в нем господствовал нус, ум. Поэтому существовала практика подготовки ко сну. Перед сном, чтобы вожделеющая часть души не одержала верх, философ должен был специально заниматься рассмотрением философских вопросов, размышлениями, сосредоточивать свой ум на искании

истины и переходить ко сну в таком состоянии, когда ум не просто господствует, но еще не остыл от напряженной философской работы. И спать предполагалось недолго, с тем чтобы это главенство ума не было утрачено.

Мы видим, что в Академии Платона практиковалась определенная аскеза наряду с практикой собственно философствования. И это не было характерно только для Академии. Во многих философских школах Древней Греции аскетические упражнения были важной и довольно органичной составляющей жизни философов. К примеру, мы будем говорить о школе Эпикура. В философии, да и не только в философии, бывают фигуры, чье имя становится нарицательным, и при этом когда к этому имени обращаются, то берут лежащий на поверхности тезис, но не понимают, как он осуществляется реально. Говоря об Эпикуре, вспоминают о жизни, посвященной наслаждениям, удовольствиям, но совершенно забывают, например, что этот проповедник удовольствия призывает к умеренности, к тому, чтобы довольствоваться необходимым. Вплоть до того, что половое желание он не считает чем-то необходимым, он считает, что оно естественно, но не необходимо. В эпикурейской школе тоже была своя аскеза, определенным образом устроенная, и в целом для греческих философских школ это очень характерная вещь.

Теперь мы переходим к мыслителю, вышедшему из школы Платона, к ученику Платона, который создаст свою школу и будет с Платоном далеко не во всем согласен. Это Аристотель (384–322 до н. э.). Перед нами пример по-настоящему хорошего ученичества, когда ученик не просто повторяет слова учителя, не просто эпигонствует, но создает философию, в чем-то несогласную с тем, что говорит учитель, но не менее мощную, чем та, какую создал человек, учивший его.

Аристотель долгое время учится в Платоновой Академии, затем довольно долгое время был в Академии одним из учителей. К этому периоду жизни Аристотеля относятся не дошедшие до нас в полном виде его *диалоги*. Мы привыкли к тому, что Аристотель – автор трактатов, автор скорее *монологически* выстроенных работ, с которыми, впрочем, тоже возникают свои сложности, поскольку далеко не все труды, дошедшие до нас от Аристотеля, являются книгами, которые он готовил к публикации, к тому, чтобы они распространялись, переписывались. Многое, дошедшее до нас от Аристотеля, это его подготовительные материалы к занятиям с учениками. Из-за чего порой бывает трудно понять его мысль, поскольку она может быть там выражена лишь набросочно. Понятно, что, если преподаватель набрасывает план занятия, он не всегда будет подробно расписывать то, о чем будет рассказывать. Он может дать очень сжатую формулировку для себя. Часть других записей, возможно, представляет собой ученические записи того, что Аристотель говорил. С текстами Аристотеля работать не так просто, как с текстами Платона. Тексты Платона – это, в общем-то, завершенные, очень хорошо написанные, прекрасные в литературном плане произведения. Его Диалоги можно читать одновременно и как большую философию, и как литературу. Аристотеля читать намного труднее. К тому же в силу ряда причин русские переводы Аристотеля еще более трудно читаются, чем греческий оригинал.

Что делает Аристотель нового по отношению к Платону? Он развивает новый *способ философствования* и по-новому ставит задачу философствования. Аристотель – и этим он будет привлекать позднейших мыслителей, которые на него будут пытаться опереться, – смещает акцент философствования с поиска идеального и обращенности к некоему незыблемому абсолюту (что имеет место у Платона) на исследование реального мира и реальной человеческой жизни. Платон в своей философии пытается наставить человека на путь искания истины, указав ему тот предел, к которому человек должен двигаться, тот предел, который изнутри самой эмпирической человеческой жизни в полной мере никогда не дан как что-то доступное постижению. Те идеалы, которые рисует Платон, превышают эмпирическую жизнь. А значит, эти идеалы не могут быть выражены в понятиях. В понятиях мы можем выразить только то, что принадлежит нашей реальной жизни, что входит в наш опыт. То, что наш опыт превышает, то, что мы знаем лишь как недостижимый в полной мере ориентир, мы не можем схватить в понятиях. Отсюда у Платона возникает язык образов, отсюда возникают его – платоновские – мифы.

Что такое платоновский миф? Попытка прикоснуться через некую историю, условность которой сам Платон понимает, к чему-то такому, что составляет для нас некий предел наших чаяний и что превышает все, известное нам теперь.

Аристотель, конечно, все это хорошо понимает. Но зрелый Аристотель ставит вопрос иначе. Он как бы говорит: «Да, человек, конечно, должен стремиться к высоким вещам. Но когда он к ним стремится, он ведь каким-то образом должен делать конкретные шаги в конкретной жизни. Он каким-то образом должен сориентироваться в том, что для него не предельно и запредельно, а что для него совершенно реально». И Аристотель перенаправляет свой философский взгляд с предельных и запредельных вещей на то, что реально является или может быть предметом человеческого опыта. И тут оказывается, что философия, обращенная к тому, что входит в реальный опыт человека, может стать уже философией *понятийной*. В понятиях мы можем схватить то, что в нашем опыте инвариантно, что в нашем опыте устойчиво воспроизводимо, в понятиях мы можем зафиксировать устойчивую структуру тех или иных сфер нашего опыта. В то же время, поскольку Аристотеля интересуют все доступные познания в сфере человеческой жизни и сферы мироздания, с которыми человек может соприкоснуться, его философия становится энциклопедичной. Такая философия становится философией, представляющей собой взаимосвязь отдельных дисциплин или наук, занятых познанием тех или иных сфер. Аристотель – автор, открывающий многие области науки, он автор и трактатов, посвященных небесным явлениям – метеорологии; и знаменитой «Логике»; и работ, посвященных животным, растениям; работ о политике; «Риторике». И он первым начинает систематически исследовать душу.

Если мы возьмем зрелого Аристотеля и его работу «О душе», мы увидим, что эта работа строится совершенно иначе, чем платоновские рассуждения о душе. Когда Платон размышляет о душе – даже когда он говорит о трехчастном строении души, и так далее, – его размышления не подчинены решению чисто познавательной задачи. Описание строения души у Платона неразрывно связано с задачами практическими, некоторой практикой жизни. Мы говорили, что, когда он пишет о трехчастном строении души, он все время говорит об этом в контексте каких-то жизненных проблем, вопросов. Как следует любящему относиться к тому, кого он любит? Как выстраивать воспитание в идеальном государстве? И т. п.

Аристотель именно с *познавательным* интересом подходит в том числе к душе. Ему важно понять, что такое душа, как она устроена; какие можно выделить части или уровни душевной жизни, какую роль каждый из этих уровней в ней играет. Познавательная проблематика приобретает у него автономию. Конечно, познав душу, мы можем ставить вопросы и практические. На основе того, что познано, мы можем ставить практические вопросы, прилагая знания к решению этих вопросов.

Интересуясь реальным опытом человека, реальным миром, Аристотель переосмысливает и платоновское учение об идее. На самом деле с аристотелевской критикой Платона не все так просто. Когда мы читаем то, за что он критикует Платона, иногда возникает недоумение. В некоторых местах возникает впечатление, будто Аристотель недопонял платоновское учение об идеях или не знает отдельных его моментов. Это действительно интересует исследователей до сих пор, выдвигаются разные версии, объясняющие это. Есть, например, версия, что учение об идеях Аристотель слушал в Академии тогда, когда Платон был в отъезде, и слушал его у Спевсиппа – человека, который впоследствии станет следующим после Платона схолархом Академии.

Но, как бы то ни было, общий вектор рассмотрения Аристотелем идеи смещается относительно платоновского. Для Платона идея первична по отношению к вещи и в *онтологическом* плане (вещь появляется, создается сообразно идее), и в *гносеологическом* (чтобы узнать какую-то вещь как то-то и то-то, мы должны уже до своего рождения быть знакомы с идеей этой вещи; мы познаем мир идей раньше, чем встретимся с миром вещей). Аристотель же говорит о том, что мы не познаем *идею* отдельно от *вещи*. Мы постигаем идею не иначе как представленную теми или иными конкретными вещами. Аристотель считает, что само наше восприятие устроено так, что мы воспринимаем каждую вещь не только в ее уникальной единичной явленности, но и воспринимаем вместе с вещью способ ее присутствия в нашем опыте. Для каждой вещи характерен определенный вид присутствия в нашей жизни. Всякий стол присутствует в нашей жизни не просто как некоторая единичность такого-то цвета, такой-то формы, но как предмет, подобный другим аналогичным

предметам и по способу использования, и по некоторому принципу устроенности. То, что можно назвать идеей, мы воспринимаем, согласно Аристотелю, вместе с вещами. Мы не воспринимаем идеи отдельно от вещей. Идея и вещь для Аристотеля неразделимы.

Точно так же оказываются неразделимы для Аристотеля душа и тело. В отличие от Платона, для которого тело – темница души, Аристотель будет стремиться показать единство души и тела.

Взгляд Аристотеля, обращенный в реальный мир, к реальному опыту, это взгляд, из которого разворачивается в том числе отличное от платоновского философское понимание душевной жизни человека и ее отношения к человеческой телесности. Этим, в частности, будет привлекать именно Аристотель, например, такого средневекового мыслителя – своего рода вершину схоластической мысли, – как Фома Аквинский. Если живший в V веке Блаженный Августин как христианский мыслитель в качестве философского аппарата будет задействовать аппарат платонизма, то Фома будет задействовать аристотелевскую мысль. Во многом из-за своего христиански реалистического отношения к телесности человека и к существованию конкретных вещей. Платонизм – слишком идеалистично относится к существованию вещей реальных, конкретных. Идея важнее, полнее и первичнее вещи, и сама вещь, как таковая, не имеет для Платона самостоятельной ценности по отношению к идее. Она ущербна по отношению к идее. Для христианского взгляда все-таки не так.

Но вернемся к обсуждению учения Аристотеля о душе. Когда мы читаем работу «О душе» и примыкающие к ней трактаты – а это целая серия работ, которая в Средние века получит название «Parva naturalia», «Малые естественно-научные сочинения», – мы видим мысль уже зрелого Аристотеля, который создал уже свою философскую школу – Ликей, который уже отчеканивает собственную философскую мысль. На самом деле до нас дошли и свидетельства о том, как мыслил Аристотель душу в период своей работы в Академии. И когда мы сравниваем одно и другое, мы видим, что как мыслитель он проделал большой, очень смелый и независимый путь, прежде чем пришел к своему зрелому пониманию души. В период работы в платоновской Академии Аристотель в общем-то разделяет Платоновое понимание души. Нам известен, хотя и не дошел до нас целиком, диалог раннего Аристотеля «Евдем, или О душе». Это совершенно платоническая вещь с любопытным сюжетом. Сюжет «Евдема» такой: один из членов Платоновой Академии, которого Аристотель даже лично знал, Евдем, пытался непосредственно участвовать в политической жизни. И он за это поплатился – его изгнали из Афин. И вот в городе, где Евдем находился в изгнании, он тяжело заболевает. Все думают, что он уже не поправится, что он умрет. Но ему снится необычный сон: ему является некий юноша, который говорит Евдему, что, во-первых, он скоро поправится, во-вторых, правитель города, в котором он находится, будет убит, и, в-третьих, через пять лет Евдем вернется на Родину. Первые два пророчества довольно быстро сбываются. Все ждут: что же будет через пять лет? Думают, что он вернется в Афины. Но Евдем, который опять вмешался в политические дела, через пять лет после этого сна оказывается убит. И убит не на своей земной Родине, а на чужбине. Люди начинают думать: если эти пророчества неправильные, то почему первые два сбылись, а третье – нет? А члены Платоновой Академии думают иначе. Что для человека его настоящая родина? Тот высший мир, из которого, к несчастью, душа ниспала и оказалась заключена в тело как темницу. И по всей видимости, думают они, Евдем сумел настолько через занятия философией направить все желания своей души к высшему миру, к созерцанию истины, что он уже смог остаться в этом мире и больше не воплощаться ни в каких телах. Больше его душа не вернется в этот мир, который для всякого человека чужбина, душа вернулась на свою небесную Родину.

В диалоге «Евдем» Аристотель все еще платонический мыслитель. И вот мы открываем работу «О душе» и видим там нечто совершенно иное. Вместо поэтичных рассуждений о душе в духе Платона там идет попытка понять, а что же мы собственно можем называть душой и какое устройство этой души мы можем обнаружить, если мы движемся в нашем размышлении не от каких-то метафизических постулатов, а от рассмотрения того, что нас реально окружает, того, что мы в жизни встречаем.

Аристотель обращает внимание на то, что мы способны различать два рода вещей: живое и неживое. И часто живое мы называем одушевленным, неживое – неодушевленным. Нельзя ли, размышляет он, двинуться в этом направлении? Для начала посчитать, что душа – это что-то такое, что присуще тем вещам, которые мы называем живыми или одушевленными, в отличие от неодушевленных вещей. Тогда, по всей видимости, для этих вещей душа – это что-то

сущностное, принципиально отличающее их от неживого, неодушевленного. Но чем отличается живое от неживого? Одушевленное от неодушевленного? Оказывается, что все живое имеет начало, архэ, всякого изменения в себе самом. (Греческое слово «архэ» имеет те же два оттенка смысла, которые имеет русское слово «начало»: начало как исток чего-то и начало как начальствование; так, мы говорим: быть под чьим-то началом. Архэ – исходный пункт изменения, его источник, и одновременно то, что направляет это изменение.) Так вот, архэ, начало движения и изменения живого существа, лежит в нем самом. Живое как бы само из себя произрастает. Само из себя развивается, сообразно некоторой силе, которая руководит этим изменением, направляет его и его осуществляет. Эта сила присуща самому этому живому. В отличие от неживого, начало изменения которого всегда лежит вовне его.

Этот стол, если не будет действовать никакой внешний фактор, никуда не сдвинется. Если кто-нибудь придет и будет его ломать, то с ним произойдут изменения. Для Аристотеля даже процесс разрушения, разложения неживого – это по отношению к неживому телу скорее следствие воздействия, приходящего извне. Начало разложения и разрушения не лежит в самом этом неживом теле. Напротив, живое устроено так, что начало движения, изменения живого лежит в самом этом живом.

И вот, Аристотель размышляет: а как в живом происходит то или иное изменение? И как мы можем это изменение схватить как нечто целое? И здесь Аристотель замечает еще одну важную вещь: мало того что начало изменения живого существа присуще ему самому, но всякое изменение живого существа направляется к некоему телосу – к концу, итогу. Можно сказать – к цели, но цель – понятие очень нагруженное в европейском контексте, связанное с волей и с целеполаганием, а здесь идет речь не о волевом целеполагании, речь идет о том, что всякое такое движение имеет некий свой итог, к которому оно направлено. К примеру, из желудя прорастает росток, потом развивается ствол кроны, вырастает большое дерево, потом там вырастают новые желуды, они снова падают. Мы всегда видим, что это движение *идет к чему-то*, оно всегда простирается вперед, к некоему телосу, итогу. Но можем ли мы когда-нибудь, наблюдая развивающееся живое существо, сказать, что этот телос в какой-то момент оказывается достигнутым и исчерпанным? Можем ли мы, глядя на развитие дерева, или на развитие животного, или на развитие человека, сказать, что в какой-то момент это развитие осуществлено в полноте и дальше, хотя это существо продолжает жить, уже никаких изменений, относящихся к развитию, не будет? Нет, говорит Аристотель, реально мы ни в какой момент не видим исчерпывающего достижения телоса развития. Этот телос подобен скорее никогда не достижимой линии горизонта. Мы не можем сказать, что развитие растения останавливается на этапе цветения. Нет. Потому что дальше должен сформироваться плод. На этапе плода – тоже нет, оно продолжает существовать дальше, готовится к зиме и, может быть, принесет новые плоды. И так далее. Вплоть до самой смерти живого существа идет некий процесс развития, которое никогда не достигает абсолютной полноты. Абсолютная полнота развития существует лишь как ориентир. Собственно, тем телосом, итогом, к которому развитие всегда направляется, но которого никогда не достигает, является полнота раскрытия сущностных возможностей данного живого существа.

Получается так, что, когда мы рассматриваем живое существо, мы видим, что оно в своем изменении, развитии направлено к телосу, который никогда в полноте не достигим. Тогда Аристотель говорит, что, если мы под душой понимаем некий принцип жизни как таковой, если душа – это то, что делает живое живым и что организует существо как живое, тогда душа – это то начало, которое удерживает вот это живое тело в вот этом развитии, обращенном к телосу, к итогу, к которому это развитие всегда устремлено, но никогда в полноте его не достигает.

Для того чтобы в четком философском понятии схватить так понятую душу, Аристотель использует отчеканенное им слово «энтелехия». Душа, говорит он, это энтелехия тела. «Энтелехия» – слово, однокоренное со словом «телос». Буквально оно означает обладание (собой) в конце, в телосе. Энтелехия – двусмысленное слово у Аристотеля. В некоторых контекстах оно означает мыслимую полноту раскрытия сущности данного существа и относится скорее к описанию телоса его развития. В других случаях оно означает скорее устремленность к этой полноте, пребывание в направленности к телосу. Оба этих смысла имеют отношение к душе. С одной стороны, душа – это то, что в себе содержит телос развития данного телесного

существа как недостижимый предел полноты его осуществления. А с другой стороны, душа – это то, что тело к этому телосу непрестанно направляет.

Далее Аристотель замечает следующее. При развитии живого существа к телосу его развития направлены те жизненные процессы, которые есть в этом существе. Они как бы оказываются скоординированными друг с другом и направлены к телосу как некоей возможной полноте развития данного существа. Но очевидно, что у разных живых существ присутствует разный набор этих процессов. Здесь мы можем выделить своего рода ступени живого и, сообразуясь с ними, ступени в уровне душевной жизни. Первой, наиболее лаконично устроенной ступенью живого является растение. У растения всего три способности, три функции, которые нужно скоординировать для того, чтобы растение полноценно развивалось: питание, рост и размножение. И Аристотель говорит, что можно выделить уровень *растительной души*, то есть такой души, которая координирует питание, рост и размножение, направляет развитие растительного тела к его телосу. Следующая ступень – это животное. Животные тоже питаются, растут и размножаются, но, кроме того, у них есть органы чувств, они могут наблюдать окружающий мир, воспринимать его; у них есть способность перемещаться в пространстве; у них есть память; у них есть начатки воображения, считает Аристотель. Способностей гораздо больше. И *животная душа* отвечает уже за координацию всех этих способностей, присущих животным. Растительная душа, по Аристотелю, вписана в животную душу так же, как в четырехугольник можно вписать треугольник. Животное ведь тоже питается, растет и размножается. Но человек обладает особой способностью – способностью не только ориентироваться в окружающем мире, но и постигать мыслью этот мир. Человек обладает также умом, нусом, и собственно разумная душа – это третий уровень души. Разумная составляющая души присуща только человеку.

Аристотель задумывается о посмертной участи души. Он говорит следующее: растительная душа никакого смысла и никакого существования, по всей видимости, без растительного тела не имеет, потому что все, что она делает, – направляет это развитие. Животная душа – тоже нечто внутренне присущее самой организации животного тела, направляет соответствующие процессы развития и едва ли она существует и имеет какой-то смысл без тела. Когда тело умирает, то растительная и животная душа, видимо, умирают вместе с ним.

Что же касается ума, его Аристотель видит как некое начало, которое с телом напрямую не связано. Здесь он находит момент присутствия в человеке чего-то такого, что может существовать независимо от тела. Наше познание мира, по Аристотелю, все-таки имеет по отношению к телесности самостоятельность. Ум для Аристотеля, так же как и для Платона, от тела не зависит. И Аристотель говорит, что если что-то и сохранится после смерти человека, то именно вот это разумное начало его души, нус-ум.

Но если для Платона ум – это руководитель индивидуальной души, а иногда – как в диалоге «Тимей», где гневное и вожделеющее начала души представлены как смертные части души, связывающие бессмертный ум со смертным телом, – и сама индивидуальная душа, как таковая, то для Аристотеля это нечто *надындивидуальное*. По Аристотелю, ум у всех людей один; наш ум представляет собой присутствие в каждом из нас единого мирового ума. И именно мировой ум не умирает со смертью нашего тела. Аристотель, таким образом, не признает индивидуального бессмертия.

Как рассуждает здесь Аристотель? Почему во всех людях действует один на всех ум? А потому, что, если рассуждение, размышление каждого из нас движется правильно, оно движется с необходимостью единственно возможным образом. Действие ума одного человека никак не будет отличаться от действий ума другого человека. Аристотель, создатель логики, настаивает на этом. Но если ум каждого из нас идентичен уму любого другого человека по своим действиям, не будет нелепым предположить, что во всех нас присутствует единый мировой ум, которым мы и познаем все сущее в мире.

Может показаться, что Аристотель здесь противоречит опыту. Мы ведь хорошо знаем, что два разных человека способны решать одну и ту же задачу двумя разными способами так, что оба решат ее верно. Но Аристотель мог бы на это сказать, что эти два человека отличаются тем, как они *восприняли* условия этой задачи, а стало быть, различаются и те посылки, из которых они делают выводы. В этом смысле они решают фактически две разные задачи. Но выводы из

одних и тех же посылок не могут различаться, они совершаются с необходимостью единственно возможным образом.

Лекция 6

Эллинистические школы. Кинизм. Школа Пиррона. Эпикур

Сегодня речь пойдет о людях очень свободных и, в общем-то, даже эксцентричных. Мы подошли к обсуждению эллинистического периода в философии – периода, когда появляющиеся и становящиеся популярными школы берут на себя решение той задачи, которую в современном мире во многом выполняет психотерапия. Мы говорили о том, что философская школа в Древней Греции – это отнюдь не место, где люди за партами изучают некое учение, концепцию. Философская школа – это всегда образ жизни; философ, создавая школу, учит жить. Его концепция и его жизнь неразрывно связаны.

Конечно, для любого большого философа это в любое время будет так. Вплоть до наших дней мы видим, что большой философ, как правило, не отрывает своей жизни от своей философии. Но философы Нового времени, даже живя так, как они мыслят, и мысля так, как они живут, не учат своих студентов определенному образу жизни. Хайдеггер живет приватно в своей знаменитой хижине в Тоднауберге, но он не призывает учеников строить хижины и ставить их рядом. А греческий философ учит учеников именно *образу жизни*.

Эллинистический период, т. е. период, когда Греция, Эллада, становится владычицей мира, начинается с создания Александром Македонским (356–323 до н. э., царь с 336 г. до н. э.) его огромной империи и заканчивается в конце I века до н. э., когда владычество переходит к Риму. Начало этого периода – завоевания Александра Македонского и создание империи – было сопряжено с резкими изменениями жизни человека. С этими изменениями было связано появление у греков своего рода растерянности и тревоги. И вот почему.

До сих пор для греков был характерен полисный уклад. Живя в полисе, человек очень хорошо знает, что здесь принято, каковы обычаи, которых придерживаются его сограждане, каковы неписанные нормы, передающиеся из поколения в поколение, на что он может ориентироваться в практических вопросах, он имеет довольно четкие ориентиры, которыми владеет не через рефлексию, а просто из некоторого опыта жизни в этой среде, воспитания, возраста. Полис – обозримое, обжитое пространство, он нередко и строится так, что с некоторой возвышенности, верхней точки, его можно охватить взглядом. Это пространство, где граждане знают или, по крайней мере, регулярно видят друг друга. И все знают, как устроена здесь жизнь, что принято, а что не принято и т. п.

И вот возникает огромная империя, и греки из разных полисов, пересекаясь, участвуя в войне, постоянно начинают как бы «наткаться» на то, что обычаев, укладов, традиций просто несметное множество и эти традиции далеко не всегда совместимы друг с другом. Александр активно способствует смещению традиций, он, как македонец, как представитель государства, достаточно пограничного для греческого мира, идет на такие вещи, на которые, скажем, афинянин вряд ли бы пошел. Он, например, способствует смешанным бракам греков и персов, он считает даже полезным это взаимообогащение разных народов. Но при этом для человека становится непонятно – а как жить? На что ориентироваться? Возникает сильная тревога.

Мы говорили, что в принципе уже проблему новых этических ориентиров, опирающихся не на традицию, а на рефлексию, ставит уже Сократ. Но все-таки Сократ не был принят согражданами, его казнили; и его философия осталась, конечно, в памяти греков, но она не могла полностью разрешить те проблемы, с которыми греки столкнулись теперь так явственно. Сократическая рефлексия, предполагающая, что человек должен сам осознать, что является дурным, что является хорошим, это для грека, опирающегося на ощущения, живущего традиционным укладом, очень сложная вещь. Невозможно в массовом порядке с ходу привить всем такую сократическую рефлексию. А жизненные ориентиры человеку нужны. Размывание их ведет к растерянности и тревоге.

И если мы посмотрим на то, чем озабочены греческие философы того времени, мы увидим что они пытаются эту растерянность и тревогу преодолеть. Все философские школы говорят: мы вам дадим средство избавления от тревоги. Вы станете безмятежны, спокойны, вы начнете понимать, как вам жить. Идет поиск достаточно конкретных ориентиров, которые в то же время

не зависели бы от конкретного традиционного уклада, от изменчивой социальной и политической ситуации, от исторических изменений.

Возникает четыре школы, каждая из которых пытается дать такие ориентиры. Две из этих школ дают учение крайне лаконичное и крайне практическое – это школа киников и школа пирроников.

Основатель школы пирроников – греческий философ Пиррон (ок. 360–270 до н. э.), один из людей, которые с Александром Македонским дошли до Индии. Позже школа пирроников получит наименование школы скептиков, потому что центр этой школы оказывается со временем в городе Скепис. Но к тому времени, когда можно говорить уже не об пиррониках, а о скептиках, несколько меняется проблематика этой школы. Сильнее акцентируется гносеологический момент, момент того, что мы ничего не можем с несомненностью знать, и меньше акцентируется момент, который можно было бы назвать экзистенциальным: момент *практики* сомнения и безразличия.

Но начнем мы не с пирроников, а с киников – школы очень яркой, порой эксцентричной. Их иногда называют прототипом такого течения уже XX века, как панк. Кинизм – очень интересное философское течение, которое с самого начала вызывало очень неоднозначную реакцию. С одной стороны, это школа, от имени которой происходит наше понятие цинизма. Потому что эти люди, настаивая на необходимости естественной жизни, эту естественность, подражая животным, практиковали и в тех явлениях, которые в животном мире в общем-то нормальны. Например, для них были обычны половые отношения, совершаемые прилюдно, когда захочется. Но в человеческом мире, конечно, это выглядит как нечто шокирующее обычного человека. С другой стороны, это школа, которая вызывала глубокое уважение и у своих современников, и у потомков, потому что при всех эксцентричных моментах это были люди, практикующие очень серьезную аскезу, люди, довольствующиеся лишь самым необходимым, крайне независимые, способные говорить правду или, по крайней мере, заявлять свое видение правды любому человеку, независимо от его положения, власти, силы. У киников можно найти и точки пересечения с более поздним христианским феноменом юродства.

Какой же ориентир для человека предлагают киники? Таким ориентиром, как явствует уже из названия школы, происходящего от слова «кинос», собака, является животное. Образ собаки и вообще животного – один из основных образов кинической мысли. Не случайно Диогена Синопского (412–323 до н. э.) – одного из наиболее ярких представителей этой школы – часто изображают вместе с собакой.

Киники утверждают следующее. При всех общественных изменениях, при всех катаклизмах, переменах, неожиданностях у нас всегда есть пример для подражания и для того, чтобы правильно сориентироваться в этой жизни. Этот пример дают нам животные. Причем это вовсе не означает, что человек просто должен стать животным. У человека это все равно не получится. Потому что человек – с его сознанием, со способностью мыслить, говорить – существо, отличное от всего животного мира. И это отличие столь велико, что то, что для животных является просто естественным: они так живут, не заботясь о том, чтобы так жить, они так устроены, – для человека является добродетелью, требующей от него специальных усилий, мужества, аскезы. Животные по природе своей никому не лгут; животные не собирают ничего лишнего у себя; не накапливают богатства; не ищут безграничной власти; не стремятся хорошо выглядеть в глазах других; не тщеславятся. Для животного это естественно. Для человека же эти добродетели должны стать плодом труда над собой. Человек, глядя на животное, может учиться простоте, нелицемерию, прямоте, какому-то даже достоинству, которое в них есть: животное никогда не станет лицемерить и пресмыкаться, как может лицемерить и пресмыкаться человек. И киники реально учатся у тех животных, которые рядом с ними находятся.

Диоген живет в бочке. Почему? Животные имеют норы, гнезда. Их укрытие – это нечто совершенно простое. Убежище, где можно сохраниться от дождя, переждать какую-то бурю, но не более того. В довольно теплом греческом климате большого сосуда из-под вина для этого достаточно. Диоген носит простую одежду; первоначально довольствуется небольшой плоской, но, когда видит, как дети пьют из ладошки, он решает, что плоская – это излишество, можно попить воды, черпая ее ладонью, и выбрасывает свою плоскую. Потом смотрит, как мышь в темноте подбирает крошки, и убеждается в правоте того, что он сделал. В то же время Диоген

говорит прямо в лицо любому человеку то, что хочет сказать, действуя порой с изрядной долей остроумия.

Киническая философия – это не философия долгих и тонких размышлений, а философия поступков, высвечивающих ситуацию. Порой мы можем увидеть в этом иронию, напоминающую сократовскую иронию, достигаемую другими средствами. Диогена не случайно называли безумствующим Сократом.

Так, например, Александр Македонский, прослышав об этом удивительном философе, пришел повидать его. Александр был человеком очень любознательным, к тому же воспитанником Аристотеля, и философией интересовался. Приходит к Диогену и находит его греющимся на солнышке, подобно тому, как любят погреться на солнышке те же собаки или змеи. Диоген греется, радуется ласковому солнышку. Подходит Александр и, обращаясь к нему, говорит: «Здравствуй, Диоген! Ты знаешь, кто я?» Диоген смотрит на него и отвечает: «Нет, не знаю, первый раз тебя вижу». Александр говорит: «А я царь Александр, я уже завоевал полмира, мне принадлежит огромная власть, огромное богатство. Пришел познакомиться с тобой – знаменитым мудрым философом. Я очень люблю философию – может быть, я что-то могу сделать для тебя? Может быть, я могу быть чем-то для тебя полезен?» Диоген отвечает: «Конечно! Царь Александр, пожалуйста, отойди, ты своей тенью загораживаешь мне солнце!»

Александр тоже был человеком с изрядным остроумием, он сказал на это: «Если бы я не был Александром, я хотел бы быть Диогеном».

Или другой случай – пример философствования действием. На город Синопу, в котором живет Диоген, напали войска неприятеля, город осажден, всем очевидно, что город возьмут, оборона слишком слабая, но жители заботятся даже не столько об обороне, хотя, конечно, обороняются, сколько о том, чтобы припрятать свое добро. Роют ямы, закладывают туда сокровища, суеются. А Диоген ходит и катает бочку туда-сюда, туда-сюда. Его спрашивают: «Диоген, что ты делаешь?» Он говорит: «Ну как же? Все заняты такими важными делами, неужели мне оставаться праздным?»

Это действие-притча. Сразу же понятна бесплодность этих усилий, сразу высвечивается ситуация через такое действие-притчу. Одно из наиболее знаменитых таких действий-притч, связанных с Диогеном, это когда он бегал по городу днем с фонарем и, когда его спрашивали, что он делает, отвечал: ищу человека!

Философия действиями, не рассуждением, не словами... Действиями очень яркими, запоминающимися, точным высвечиванием той ситуации, в которой эти действия совершаются. И добродетель независимости, автаркии – слово «автаркия» происходит от слов «автос» – сам и «архэ» – начало. Автаркия – это способность человека владеть собой, быть себе хозяином. Это самообладание и независимость. Киник – независимый, часто остроумный, часто очень серьезный, при всей своей эксцентричности, человек. Мы видим, что при ориентации на простоту жизни животного киники развивают в себе качества собственно человеческие. Животное, как некий камертон, образец, помогают им настроиться на прямоту, простоту и неприязнательность. Но дальше, когда человек так настроен, когда он отбросил все, что для киника является пустым, суетным и лживым, человек обнаруживает свое человеческое. Человек не становится здесь каким-то жалким подобием зверя. Этим школа киников также интересна. И это школа, имеющая долгую историю, даже в римский период философии встречались люди, ориентировавшиеся на кинический идеал жизни.

Вторая из школ, которые дают практику жизни без развернутой теории, – это школа Пиррона. Пиррон – человек яркий и эксцентричный, и он, как и все греческие мыслители, не боится *своей жизнью* довести мысль до конца. Чем еще привлекательна греческая философия? Это очень часто некий жизненный эксперимент. Человек может реализовывать, может быть, очень сильную, хотя и одностороннюю мысль. Но он не просто утверждает это как некое *знание о* мире – он живет этим до конца.

И вот Пиррон – один из таких мыслителей, не боящийся проверять свою мысль жизнью. Пиррон – сподвижник Александра Македонского, человек благородного сословия, вместе с Александром он воюет, уже тогда считаясь философом. Но его собственная философия складывается под влиянием того, что он увидел в Индии. Когда Александр доходит до Индии, греки с удивлением начинают знакомиться с культурой индийских мудрецов, брахманов. Язык

они не изучат, они не будут активно переводить индийские тексты. Они придут и будут смотреть. Смотреть на то, как живут удивительные для них люди, которых греки называли нагими мудрецами, гимнософистами. Эти нагие мудрецы, индийцы, поражали греков своей аскезой, своими практиками. И при этом крайне страшным, потрясающим и волновавшим ум и воображение греков был один из обычаев, который практиковался в некоторых ответвлениях индуизма и который состоял в том, что человек, достигший, как он считал, своего рода совершенства, заканчивал жизнь, сжигая себя на огне. Причем это был достаточно медленный огонь, он не быстро сгорал, но он входил в такое особое состояние сознания, когда, сгорая, он не трепетал, не дрожал и принимал смерть со спокойствием, совершенно как нечто должное. И вот Пиррону довелось увидеть такое самосожжение, неизвестно – одно или несколько, но в принципе одного такого случая было бы достаточно для того, чтобы этот человек глубоко и очень по-гречески задумался: а как такое вообще возможно? Вот люди мнутесь в тревогах, страшатся того, что может случиться в этой жизни, беспокоятся о тысячах разных вещей, а тут человек медленно сгорает и не проявляет никаких признаков беспокойства, никакого страха, он абсолютно непоколебим. И Пиррон думает: «Если такому отношению к жизни научиться – не обязательно при этом садиться на костер, – тогда и в самых страшных обстоятельствах ты будешь оставаться непоколебим, тверд, бесстрашен. Тогда уже ничто не сможет тебя вывести из себя, ничто не сможет напугать, тогда ты достигнешь своего рода совершенства».

Но как это сделать? Как относится такой человек к жизни? Как нужно относиться к жизни, чтобы сгорать на медленном костре совершенно спокойно? И Пиррон, размышляя над этим, приходит к выводу, что для этого нужно абсолютно устранить все человеческие оценки и различия. Человек не должен оценивать то, что с ним происходит, как плохое или хорошее, как приятное или неприятное. Для него должно быть снято различие «больно – не больно». Даже телесно данные различия, связанные с болью и ее отсутствием, приятностью и неприятностью, и т. п., должны быть сняты. Не говоря уже о различиях, связанных с чисто человеческими оценками: полезно – вредно, выгодно – невыгодно. Понятно, что человека, сжигающего себя на медленном огне, все эти вещи абсолютно не волнуют. И Пиррон говорит: «Отношение такого человека к жизни – это *безразличие*».

Такой человек не проводит никаких различий. Он просто видит то, что видит, слышит то, что слышит; он присутствует в мире, из которого весь пласт человеческих различий устранен.

И Пиррон начинает практиковать безразличие. Он утверждает, что для философа, если тот хочет достичь такого самообладания, такой непоколебимости, должно быть безразлично все, кроме разве что самого этого безразличия. Если он о чем и должен заботиться, то о том, чтобы это безразличие удерживать. А это – практика очень даже непростая. Ведь если жизнь такого философа просто превратилась в полный хаос, это означало бы, что каким-то образом он различает, к примеру, осмысленное от бессмысленного, делая выбор в пользу бессмысленного. Поэтому Пиррон то спокойно, как обычный человек, живя со своей сестрой, ходит на базар продавать кур и прочую живность, занимается практическими делами, то начинает бродить по всяким пустырям и непонятным и опасным местам. То он беседует с людьми, то разговаривает в голос с самим собой или продолжает беседу, если собеседник, не дослушав, отходит. То совершает какие-то практичные действия, то его действия выглядят как совершенное безумство и абсолютный какой-то сумбур. Он пытается быть за гранью всех различий. В этом состоит его практика жизни и его аскеза. Когда его спрашивают, чем он занят, он говорит: «Учусь быть добрым». Для него в этом присутствует то, что он характеризует как доброта. Тоже очень любопытный оттенок его философии: доброта как непроведение никаких различий. Его взгляд оказывается взглядом человека, который просто принимает все так, как есть, который не оценивает ничего и никак. «Доброта» – очень интересное слово, над которым стоит подумать применительно к Пиррону.

И вот такой мыслитель, эксцентрик, снимает тревогу, снимает страх, снимает всякое беспокойство тем, что он отказывается от всего, – вспомним знаменитую формулировку Ницше, которая оторвалась от своего контекста и стала отдельным выражением: «Человеческого, слишком человеческого». Такая вот практика жизни. Конечно, чистых последователей Пиррона – людей, которые просто удержатся в таком немногословном, не предающемся никакому рассуждению *безразличии* как практике жизни, – не окажется особенно много. Эта практика слишком радикальна для того, чтобы стать массовой. Даже киническая философия, как

некоторое радикальное движение, в то же время определенным образом вписана в социальный контекст; выбываясь из социальной ситуации, она в то же время в нее очень остро включена. У Пиррона же и эта включенность почти совершенно отсутствует.

У Пиррона не окажется много последователей, которые пойдут по его стопам. Импульс, данный Пирроном, выльется позже в рассуждения о том, что мы не можем ничего оценивать с уверенностью, поскольку мы ничего не можем доподлинно знать. В рассуждения об относительности человеческого знания. Пиррон же совершенно удивителен тем, что проверяет свое учение собственной жизнью, бесстрашно идя в этом до конца. Это очень серьезный жизненный опыт.

Две другие школы, появляющиеся в начале эллинистического периода, – это школа эпикурейцев и школа стоиков. Эти школы тоже дают практику жизни, но они дают и определенное учение, которое обосновывает эту практику и которое совершенно неразделимо с той жизнью, которую эти философы ведут.

Начнем с Эпикура (342/341—271/270 до н. э.) – мыслителя, учение которого, как это часто бывает с мыслителями, дающими сильный тезис, не раз на уровне популярного суждения оказывалось истолковано достаточно превратно. Эпикур рассуждает следующим образом: «К чему по-настоящему стремится всякий человек? Чего он ищет и должен искать? Ищет он, – говорит Эпикур, – удовольствия. Все разговоры платоников и прочих мыслителей подобного рода о том, что человек по природе стремится к благу, что человеческой природе свойственно искать вечную и непреложную истину – это все надуманное, это самообман». Эти рассуждения слишком идеалистичны по отношению к реальному человеку. Реальный человек из плоти и крови – а Эпикуру очень важно, что человек – из плоти и крови, он совершенно не приемлет платоновскую идентификацию человека с душой – хочет удовольствий. Он хочет, чтобы ему было хорошо, приятно и радостно. И вот отсюда выводится часто обычное заключение, которое не имеет, правда, отношения к Эпикуру. Говорят: если человек стремится к удовольствию, как это реализовать? Ну конечно же: ешь, пей, веселись, развлекайся всеми возможными способами.

Но Эпикур говорит совсем не так. Потому что Эпикур эту мысль о радости, в общем-то, доводит до конца. В каком плане? Ему нужно найти такую радость, которую у человека ничем не отнять. Еда, питье, веселье и все прочее – это вещи, которые сегодня есть, а завтра нет. Сегодня мы радуемся, а завтра страдаем оттого, что, скажем, перебрали алкоголя или объелись. Эти удовольствия очень неустойчивы, очень шатки, очень непостоянны и в этом плане неистинны. Это удовольствия, которые не способны сделать человека в каждое мгновение его жизни счастливым и радостным. И Эпикур говорит: посмотрите, любое такое удовольствие – преходящее и переходит в свою противоположность. Такого рода удовольствия Эпикур называет удовольствием движения, потому что они связаны с тем или иным изменением, движением, которое происходит в телесном составе человека.

Но нет ли такого – истинного – удовольствия, которое неотъемлемо от человека, пока он живет, которое человек может испытывать при любых обстоятельствах и даже если он телесно страдает? Заболел, например. Эпикур в старости очень тяжело болел, у него было почечное заболевание с сильными болями. Тем не менее он и тогда умел радоваться.

Такое истинное удовольствие есть. Это удовольствие не от чего-то внешнего по отношению к жизни, но *сама жизнь* как таковая. То, что мы живем, то, что мы живы, это истинное удовольствие, чистая радость. Жить – это радость. И как раз тогда, когда человек гонится за удовольствием в чем-то внешнем, как раз тогда, когда человек хочет есть, пить и веселиться о чем-то внешнем по отношению к этой жизни, он мимо этой радости проскакивает. Он не чувствует, что всякое мгновение его жизни – это радость, не связанная ни с чем внешним.

Кстати, мыслитель совсем другого времени и другого плана, мыслитель христианский, Серен Кьеркегор в работе «Полевая лилия и птица небесная» говорит о радости вещь, в целом созвучную Эпикуру. «Радость, – говорит Кьеркегор, – это быть самим собой, присутствующим в настоящем». Говорит он это во многом независимо от Эпикура, хотя, возможно, и не совершенно независимо, поскольку Кьеркегор очень любил греческую философию и прекрасно ее знал. Естественно, читал он греков на языке оригинала, как и все образованные люди того времени, и, быть может, встречал где-то подобную мысль, но он не упоминает здесь Эпикура.

Радость – это быть самим собой, присутствующим в настоящем.

Если мы вдумаемся, мы поймем, что Эпикур очень близко к этому мыслит истинную радость жизни. Эпикур размышляет над тем, что, собственно, эта радость подразумевает. Мы поняли уже, что удовольствие от внешних вещей, если человек за ними гонится, затмевает эту радость. Также затмевают эту радость сильные телесные страдания. Поэтому, по Эпикуру, нужно все-таки тело поддерживать по возможности в хороших условиях, но не избыточных. *«Не голодать, не жаждать, не зябнуть. У кого есть все это, тот даже с Зевсом может поспорить о счастье»*, – говорит Эпикур. Если человек воспринимает жизнь как радость, то предельно острым это переживание жизни как радости становится тогда, когда он довольствуется необходимым, но в то же время это необходимое у него есть.

Эпикур говорит, а он, как и все представители эллинистических школ, любит выражать свое учение в кратких афоризмах: *«Все необходимое легко достижимо, все труднодостижимое не необходимо»*. Человеку не так трудно быть не голодным, не жаждущим и не зябнущим. Этого греку того времени и той среды, в которой вращается Эпикур, нетрудно достичь.

Эпикур разделяет все человеческие потребности на 1) естественные и необходимые, 2) естественные и не необходимые и 3) неестественные и не необходимые. Человек должен стремиться довольствоваться естественным и необходимым. Но при этом стремиться к тому, чтобы это естественное и необходимое у него было.

Естественное и необходимое – это то, что отвечает требованиям нашей человеческой природы, и это – потребность в пище, тепле и питье. Вот основные потребности. *Естественные и не необходимые* – это потребности, которые являются развитием естественных и необходимых. Например, человек может не просто хотеть поесть, а может хотеть съесть какие-нибудь хорошо приготовленные маслины или какую-нибудь лепешку с приправами, которые он любит. Мы хорошо это знаем, мы иногда не просто хотим есть, а хотим такого-то супа, такого-то мяса, такой-то рыбы. И это уже начало излишеств. Человек не может совершенно это отсечь, в принципе это тоже нечто довольно естественное, но он не должен давать этому ход. Он не должен становиться каким-то гурманом, ищущим пищевых восторгов, он не должен становиться обжорой, желающим съесть больше необходимого. Он должен очень стараться соблюдать меру. К *естественным и не необходимым* вещам Эпикур относит даже и половые отношения, полагая, что человек может обходиться без них, хотя считает, что они проистекают из нашего естества.

Неестественное и не необходимое – то, чего в жизни человека быть вообще не должно, иначе человек погонится за этим и просто проскочит мимо того, что сама жизнь есть радость. Это стремления к власти, к славе, к богатству. Эти вещи, считает Эпикур, не укоренены в человеческом естестве как таковом. Это скорее извращение человеческой воли, которое, в общем-то, не дает человеку по-настоящему радоваться. Потому что властолюбец власти никогда не достаточно, он хочет больше власти. Человеку, ищущему богатства, никогда не достаточно того, что он имеет. Это потребности, которые ненасытимы. Это потребности, которые делают человека несчастным, которые делают его всегда недовольным тем, что есть. И этого быть, говорит Эпикур, в жизни человека просто не должно. Эти вещи, поскольку они не вытекают из естества, нужно просто отсечь, устранить и никогда к этому не обращаться и не возвращаться больше.

Эпикур говорит: «Лато биосас». Проживи в сокровитности, проживи незаметно. Не тщеславься, не старайся быть заметным в обществе. Не собирай себе богатства. Живи в сокровенной укритости, радуясь каждому мгновению жизни, которая тебе отведена.

При этом Эпикур задумывается над следующей вещью. Да, человеку очень мешает погоня за излишним, погоня за неестественными удовольствиями, не вытекающими из естества. Но так же человеку мешает и страх. Страх – это еще одна вещь, которая не дает человеку в полноте прожить каждое мгновение жизни, прожить как удивительную переполняющую радость. И Эпикур размышляет над тем, что же страшит человека в этой жизни. И говорит: у человека есть два основных страха. Первый – это страх перед смертью. Ведь каждый человек видит, что умирают люди вокруг него, и знает, что сам он смертен. И каждый человек знает, что, чем бы он ни обладал, что бы ни было в его жизни прекрасного, доброго, светлого, все это закончится в тот момент, когда жизнь его будет завершена. Он может думать, что это перейдет в какое-то иное состояние, он может думать об этом как угодно, но отвратиться от мысли, что рано или поздно придет конец его земному существованию, он не может. И он не может этого конца не бояться,

ему нужно что-то с этим сделать, иначе вся его жизнь будет так или иначе омрачена этим страхом.

И второй страх, говорит Эпикур, который мучает человека, – это страх перед тем, что есть некие силы выше его, мощнее его, которые могут неожиданно вломиться, вторгнуться в его жизнь. Есть боги, которые, в общем-то, если это греческие боги, могут и не заботиться о том, чтобы человеку было хорошо. Они могут с внезапностью, с какой-то неожиданной для человека и, может быть, разрушительной силой войти в его жизнь. И человек боится. Человек боится этих сил, человек пытается с ними наладить контакт.

Что противопоставляет этим страхам Эпикур? Он обращается к атомистическому учению Демокрита, с тем чтобы выстроить такое видение мира, при котором эти страхи уйдут, отпадут. Демокрит полагал, что все состоит из атомов, мельчайших неделимых далее частиц. И наши души также состоят из атомов – легких, подвижных атомов огня, которые приводят наше тело в движение.

Если человек всерьез посмотрит на мир такими глазами, он совершенно определенным образом увидит смерть. Что такое смерть, согласно Демокриту? Это момент, когда в состоящих из атомов системах, составляющих наше тело, накапливается столько нарушений, сбоев, что легкие атомы души уже не могут свободно двигаться в порах тела, делая тело подвижным. Наступает остановка. И разрушается тело, разрушается душа. Все распадается на эти атомы. Не остается ничего.

Эпикур говорит: смотрите. При таком взгляде, *пока есть мы – смерти нет, когда приходит смерть – нет уже нас*. Мы никогда не встретим смерть как таковую. Если мы есть – смерти нет, если есть смерть – нет нас. А значит, смерть не принесет нам страдания.

А с другой стороны, при таком взгляде оказывается, что каждое мгновение жизни совершенно не гарантировано. Мы не можем знать тот момент, когда вдруг это скопище атомов, составляющих нас, рассядется, развалится, разрушится, когда наступит смерть. Это может произойти когда угодно. Из того, что мы живы сейчас, никак не следует, что мы будем живы в следующий момент.

Но отсюда у Эпикура возникает не страх, а умение каждое мгновение жизни воспринимать как совершенно неценное везение, счастье. Как здорово, ведь никто не гарантировал нам, что мы проживем еще этот миг. А вот он есть. Это же очень здорово, что он есть! Это же великий дар, великая радость!

Эпикур начинает одним из первых практиковать такую память о смерти, которая побуждает человека ценить каждое мгновение. Но, в отличие от христианских подвижников, практиковавших память о смерти, Эпикур не мыслит смерть как подведение итога жизни. Смерть мыслится как абсолютный конец жизни и как то, что делает негарантированным каждое новое мгновение. Как постоянная возможность, которая нависла как дамоклов меч над человеком. Но этот дамоклов меч учит человека не отчаиваться, а радоваться.

И в отношении богов Эпикур говорит следующую вещь: если мы посмотрим на мир глазами атомиста, мы не найдем в этом мире места для вмешательства богов. Все происходит естественным путем. Но Эпикур не считает, что боги не существуют. Боги, говорит Эпикур, конечно, существуют. Ведь человеку в принципе свойственно искать идеал, размышлять об идеале. И этот идеал должен существовать, считает Эпикур. Есть боги. Но что являются собой боги? Они являются собой образ и образец мудрой жизни. Жизни, которая есть радость и сполна проживает эту радость. Жизни, которая не вмешивается во что-то вне себя, не ищет власти над миром, над людьми, не проявляет желания что-то в этом мире менять. Эта жизнь исполнена собой. Эта жизнь живет себя в полноте каждое мгновение.

Да, говорит Эпикур, боги бессмертны. Но что такое это их бессмертие? Это мудрость, позволяющая богам – а они тоже, согласно Эпикуру, состоят из атомов, – каждый раз, когда в их организмах, телах, наступает какой-то сбой, так его скорректировать, что смерть никогда для них не наступает. Они могут постоянно не просто подлечивать себя, как подлечивают врачи человека, который все равно рано или поздно умрет, а по-настоящему исцелять себя от всего, что с ними приключается как некая болезнь, нарушение, и т. п.

При этом Эпикур не случайно так акцентирует внимание на существовании богов как некоторого образца. Для него эта мысль не побочная. Почему? Мы сказали, что для него радость – это жизнь как таковая. Но речь идет о *человеческой* жизни. А *человеческая* жизнь – это не

просто некое примитивное проживание момента, в котором ничего невозможно различить. Человеческая жизнь, исполненная собой как чистой радостью, имеет целый ряд очень важных граней, каждая из которых являет собой образ чистой радости. Это и способность дружить, вообще общительность. Человек – это существо, которое способно дружить и общаться, и это – чистая, истинная радость. Это и способность мыслить. Радость от размышлений – это чистая радость. И это способность искать совершенство, идеал, как бы предчувствовать, провидеть то, каким это совершенство может и должно быть. И как раз с этой способностью, с этой гранью человеческой жизни связана эпикурейская радость о богах – об этих образцах совершенства. И Эпикур показывает, что если мы так смотрим на человеческую жизнь, если мы видим в ней не просто данность, но видим в ней способность дружить, мыслить и созерцать идеал, то мы понимаем, что человек способен радоваться жизни даже в тех ситуациях, которые хочет избежать, но которые часто бывают неизбежны: ситуациях телесного страдания, и, возможно, очень сильного. Когда Эпикур в старости болеет и переносит тяжелейшие боли, он пишет удивительно проникновенные письма, например, своим друзьям. Он вспоминает то доброе, что было и остается между ними, испытывает глубочайшую благодарность и показывает, что, даже когда ему очень тяжело телесно, ничто не может отнять у него радости от этой дружбы, радости от памяти об их общении и совместных размышлениях. Ничто не может лишить его и радости от того предчувствия, какой в идеале должна быть жизнь человека, в идеале, который проходил через его мысль и через его дружбу. Оказывается, если вы чувствуете жизнь как радость, если вы чувствуете жизнь достаточно глубоко, эту радость ничто не может отнять.

И лишь одно – если вернуться к атомистической концепции, – лишь одно изменение Эпикур вносит в учение Демокрита. У Демокрита все происходит неким естественным путем, и атомы, подчиняясь совершенно естественным закономерностям, движутся по определенной траектории. Эпикур вводит понятие «клинамен», понятие самопроизвольного отклонения атомов от своей траектории. Зачем? Ему нужно как-то показать, что в человеке есть личная свобода, и именно поэтому, например, имеет смысл проповедовать благую жизнь, размышлять о том, как следует жить человеку, пытаться изменить его образ жизни. Если бы атомы не были способны отклоняться от траекторий, все было бы подчинено необходимости.

Также важно понимать, что Эпикур не только развивал определенное учение. Он действительно был создателем настоящей философской школы. Его ученики собирались вместе в принадлежавшем Эпикуру саду, многие жили там вместе; в школе были более опытные люди, считавшиеся наставниками, учителями, и были ученики. Эпикур настаивал на очень большой открытости между учителем и учеником. Он говорил о том, что, например, учитель не должен смущаться обличить ученика, если он видит что-то, что мешает ему жить в полноте, если он видит, что ученик не к тому стал стремиться, если он видит, что ученик живет так, что чистую радость он заглушает какими-то вещами – наносными, не теми. Ученик не должен обижаться, он должен прямо выслушивать учителя, и если он слышит это слово прямо и понимает, что учитель прав, то он должен всерьез это слово воспринять. Также в школе Эпикура впервые начинает практиковаться что-то вроде исповеди, которая, конечно, не основана, как христианская исповедь, на даре вязать и решить, а скорее соответствует психологическому моменту исповеди как потребности человека открыть свою душу и в этой открытости оказаться не презренным, не отвергнутым, а всерьез услышанным, принятым, прощенным другим человеком. Это тоже очень важный аспект. Эпикур знает, что человека могут тяготить мучения совести, что человек может порой поступить так, что он будет мучиться не от страха смерти и не от излишеств, а оттого, что он гадко поступил. И нужно это разрешить. Потому что, опять же, если человек на этом просто застрянет, его жизнь не будет протекать в полноте, не сможет быть исполнена чистой радости. И вот эпикурейцы признаются в своих проступках перед другими эпикурейцами. Они здесь оказываются абсолютно открыты. Они способны услышать от другого о чем-то, что тот совершил, и не отбросить его, не разорвать с ним отношения, а проявить к этому человеку человеческую милость, услышать, принять и помочь человеку это бремя хотя бы отчасти как-то разрешить. С тем чтобы жизнь его текла в полноте радости.

Вот такая интересная, на мой взгляд, философская школа. Чем больше я о ней думаю, тем больше для себя нахожу каких-то очень глубоких и серьезных моментов. Не столько на уровне догматически затверженных эпикурейцами положений, сколько на уровне практики жизни и

того, к чему эти люди стремятся – к полноте проживания каждого момента. К проживанию жизни как радости.

Школа стоиков. Тоже одна из очень заметных школ, появляющихся в начале эллинистического периода – около 300 г. до н. э. Основатель школы – Зенон (ок. 334 – ок. 262) из города Кития. Название школы происходит от места, где собирались стоики, – это место называлось «Пестрый портик», «Пойкилос стоя». В этом Пестром портике в Афинах собирались первые ученики Зенона. Если Эпикур говорит, что человек стремится к удовольствию, то Зенон удерживает линию, идущую от Сократа, и настаивает на том, что по-настоящему человек стремится и должен стремиться к благу. Зенон как бы пытается философски доосмыслить утверждение Сократа о том, что с хорошим человеком не может быть ничего дурного ни при жизни, ни после смерти. Утверждение, которое Сократ произносит, согласно Платоновой «Апологии Сократа», на суде.

Зенон развивает это утверждение следующим образом. А что такое плохое? Дурное? Что может произойти с человеком? Собственно, происходит ли с Сократом, по мнению его самого, нечто дурное, когда его осуждают на смерть и когда он пьет цикуту? Нет, Сократ это так не видит. Потому что дурное для него – это не умереть, не быть несправедливо осужденным и т. п. Дурное для него – это дурно поступить самому. Поступить безнравственно, подло, трусливо – вот что поистине дурно. Поэтому, собственно, если человек оказывается нравственно стоек в любой ситуации, то с ним ничего дурного быть не может. Хороший человек – это тот человек, который способен остаться нравственным в любой ситуации, что бы с ним ни произошло. С таким человеком действительно ничего дурного случиться никогда не может. Любая самая страшная ситуация не лишит его человеческого достоинства. Он все равно остается человеком, поступит нравственно. Сократ остался Сократом даже перед лицом смерти.

Развивая эту мысль, Зенон задается следующим вопросом. Пусть некий человек всегда поступает нравственно. Будет ли счастлив такой человек? И Зенон говорит: да. Более того, только такой человек и будет счастлив по-настоящему. Почему? Потому что только такой человек, говорят Зенон и следующие за ним стоики, будет нераздвоен в себе самом, будет целен, будет по-настоящему самим собой. Ведь, утверждают стоики, человека по-настоящему может привлекать только добро, только благо. Только добро – это нечто такое, что для человека в любой ситуации, в любых обстоятельствах, при любом раскладе обладает привлекательностью, является притягательной силой, является чем-то, к чему человек способен стремиться *постоянно*. Зло привлекает ситуативно в силу внешних причин, а не в силу того, что оно само по себе является чем-то таким, что влечет к себе человека. Но даже если человек укоренился во зле, даже если он приучил себя получать удовольствие от дурных вещей, его природа устроена так, что невозможно полностью развернуться в сторону зла. Такой человек неизбежно в какие-то мгновения будет чувствовать в себе глубокое раздвоение между природным тяготением к добру и выбором зла, который он совершает. Неизбежны в жизни такого человека мгновения – а к концу жизни они будут все страшнее и мучительнее – вот этого внутреннего раскола. И такой человек будет глубоко несчастлив. Он может думать, что он счастлив, богат, что жизнь его исполнена удовольствий от различных, часто низменных вещей, но он придет к разбитому корыту. Он этот раскол, раздвоенность, нецельность в себе преодолеть не сможет. Раздвоенность между природным тяготением к добру и выбором зла. Поэтому, говорят стоики, чтобы быть счастливым, нужно всегда в любой ситуации совершать нравственный выбор, выбирая добро.

Свои этические взгляды стоики, как и Эпикур, стремятся подкрепить физикой, т. е. учением о *фюсис*, природе. Так же, как и Эпикуру, им важно понять, как нужно человеку смотреть на мир, чтобы этот взгляд соответствовал образу жизни и жизненному выбору, характерному для данной школы. Но на этом сходство с Эпикуром заканчивается. По своему существу стоическая физика в корне отличается от эпикурейской.

Стоический взгляд на мир – это не взгляд атомиста, а это взгляд человека, для которого мир – это единое органическое целое. Мир, можно сказать, это как бы огромное мировое тело, жизнь которого управляется мировым разумом. И этот мировой разум мыслит с некоторой абсолютной необходимостью. Все, что происходит в нашем мире, это мысли этого мирового разума. Возникает вопрос – а как быть с человеком и его нравственностью? Если все, что происходит в

мире, это мысли мирового разума, а разум мыслит абсолютно последовательно и никакую его мысль изменить невозможно, из одной намертво вытекает другая, из другой – третья и так далее, то как же быть с человеческой свободой?

С рассмотрения этого вопроса мы начнем нашу следующую лекцию.

Лекция 7

Стоики. Плотин

Итак, в прошлый раз мы остановились на физике стоиков.

Согласно стоикам, мир – это некое целое, управляемое мировым разумом. Мысли этого разума имманентны этому миру. Собственно, все, происходящее в мире, – это и *есть* движение мысли мирового разума. Этот разум мыслит не *о* мире как о чем-то внешнем по отношению к самому себе. Нет, само то, что происходит в мире, и есть мысль этого разума. Эта мысль развивается абсолютно последовательно, с абсолютной необходимостью. Невозможно никак повлиять на ход этой мысли: из предыдущей мысли с необходимостью, единственно возможным образом, вытекает следующая, из того, что имеет место сейчас, с необходимостью вытекает последующее событие. Эту необходимость стоики называют судьбой.

Но как тогда это учение сочетается со стоическим утверждением человеческой нравственности, нравственной свободы. Какая может быть свобода, если все в мире подчинено непреложной логике? Как возможен тогда нравственный выбор? И тут стоики говорят следующую вещь: человек – это особое существо, он тоже наделен разумом. Но если мировой разум – это разум *мира*, то разум человека – это разум, мыслящий *о мире*. Это *дискурсивный* разум, мыслящий мир как что-то внешнее по отношению к себе. Мысли человека не имманентны миру. Человек не мыслит происходящие в мире события так, что эти события *являются* его человеческими мыслями. Эти события – это мысли мирового разума. Но, мысля, человек оказывается не просто включен в цепь происходящих событий. Во всем внешнем подчиняясь мысли мирового разума, подчиняясь судьбе, внутри себя он может иметь к происходящему то или иное отношение. И, относясь к происходящему так или иначе, он может совершать тот или иной жизненный выбор.

Внутри себя, в своем отношении к миру, оценивании мира и том внутреннем нравственном выборе, который он делает, человек абсолютно свободен. Во всем же внешнем человек, напротив, абсолютно несвободен, подчинен судьбе как логике развития происходящего в мире. Человек не может выбирать где и у кого ему родиться, кто его будет воспитывать, с какими людьми сведет его жизнь, будет ли он богат или беден, будет ли он удачлив или неудачлив. Ничего в том, что касается жизни в этом мире, он не выбирает и ни на что не может повлиять. Но вот как он будет *относиться* к родителям, от которых ему довелось родиться, как он будет *относиться* к своему богатству или к своей бедности, как он будет *относиться* к удаче или неудаче – это зависит от него самого.

Человеческая свобода, согласно стоикам, это свобода сугубо внутренняя. Оценивание и выбор. При таком отношении к свободе и несвободе человека становится понятна следующая их мысль. Человек не должен противиться судьбе, ему скорее следует вырабатывать в себе любовь к судьбе, amor fati. Что происходит – то происходит, это некая неизбежность, никак на нее не повлиять. Мировой разум движется так, что если по логике вещей тебе на голову должен упасть кирпич – он все равно упадет. Если тебе суждено разбогатеть – разбогатеешь, обеднеть – обеднеешь. Все совершенно от человека это не зависит. Если ты будешь против этого восставать, ты не изменишь порядок вещей. Мировой разум и твой протест впишет в свою мысль, в общую логику вещей. *Покорного судьба ведет, а строптивого – тащит.*

Но у человека есть внутренняя свобода. И это тоже вещь очень сильная. Это то, благодаря чему никакие страшные обстоятельства, никакие мучения, никакие подлости не могут лишить человека его человеческого достоинства. Человеку может выпасть на долю что угодно, но он всегда может остаться человеком, он всегда может остаться нравственно достоин, он может остаться честен, он всегда может остаться верен, он может не предавать, он может не совершить подлость, это всегда в его воле.

Для того чтобы выработать нравственную стойкость, стоики использовали упражнения, помогающие научиться безоценочно принимать все происходящее во внешнем мире,

сосредоточиваясь на внутреннем выборе. Для того чтобы понять логику этих упражнений, нам надо кратко сказать о стоическом учении, об аффектах.

В человеке, говорили стоики, естественным образом может возникать побуждение так или иначе оценить происходящее во внешнем мире и от человека не зависящее. Это побуждение связано с тем, что римские стоики впоследствии называли аффектом. Этот термин, собственно, и вошел в обиход в истории философии. Он является латинским переводом греческого слова «патос», однокоренными которому являются наши слова «патология», «апатия» и др. Слова «аффект», «патос» означают претерпевание чего-то или некоторое движение в человеке, в его душе, вызванное внешними причинами. В понимании стоиков, аффект – это такая реакция человека на происходящее, которая включает в себя непосредственно-эмоциональное оценивание.

К примеру, человек попадает в бурю на море. Им овладевает страх, и с этим страхом сразу же оказывается сопряжена определенная оценка происходящего. «Какой ужас! Какой ужас! Зачем же я вышел сегодня в море?!» – восклицает он. Тем самым он оценивает происходящее во внешнем мире и как бы сопротивляется тому, что есть. Для стоика это неприемлемо. Стоик должен в отношении внешних вещей безоценочно воспринимать то, что есть. И стоики практиковали в таких случаях, например, упражнение, которое называлось «упражнение в определении». Рассмотрим его применительно к нашему примеру.

Итак, человек попал в бурю на море. Ему страшно. Страх побуждает его с ужасом смотреть на происходящее. Видеть в нем что-то нехорошее для себя. Но он, будучи стоиком, начинает работать с внутренней речью. Он пытается во внутренней речи выключить всякую оценку происходящего и просто описывать то, что видит вокруг. Стоик говорит про себя: «Я вижу высокие волны, вздымающиеся над лодкой, я слышу сильное завывание ветра, я вижу, что вода попадает в лодку, что воды становится все больше и лодка потихонечку оседает под тяжестью этой воды. Я слышу гром, я вижу молнии...» И тому подобное. Он должен полностью сосредоточиться на том, что происходит, без всякой оценки. Я вижу то, что вижу, я слышу то, что слышу. Тогда, если он хорошо умеет пользоваться этим упражнением, он совершенно преодолевает страх и спокойно начинает в этой ситуации действовать. Его разум направлен только на то, как ему в этой ситуации оптимальным образом действовать, чтобы выплыть обратно.

Почему он стремится выплыть? Ведь от судьбы не уйдешь, и если ему суждено будет погибнуть, он со стоическим достоинством примет смерть, не трепыхаясь и не ужасаясь этому. Просто принимая то, что есть. Но тем не менее выплыть он будет пытаться, потому что у стоиков есть интуиция согласия живого с самим собой, есть интуиция некоей природности. Как мир есть природное единство, так и всякое живое существо имеет природу, которая определенным образом устроена и к определенным вещам живое существо склоняет. Но если животные определяют этой природой без посредства разума, то человек может и посредством разума усмотреть, что сообразно природе, а что нет.

К примеру, сообразно природе человек, как и всякое живое существо, будет стремиться продолжить свой род. В то же время по природе человек – существо общественное. И поэтому для него сообразным природе, естественным будет участвовать, например, в государственных делах. Рассуждая так, стоик не будет, подобно эпикурейцам, «жить незаметно», не вмешиваясь в дела общества и государства, – нет, он будет скорее политически активен. Мы даже знаем пример римского императора, Марка Аврелия (121–180), который был философом-стоиком. И конечно, с природой сообразуется стремление к самосохранению, к выживанию. Поэтому в нашем примере стоик будет пытаться выплыть.

Однако в таких вещах, как, например, стремление выплыть к берегу в бурю, стремление жениться, участие в государственных делах, стоик всегда действует с определенной оговоркой. Он всегда четко отвечает за свое намерение, за свой внутренний выбор. Это – зона его свободы и его ответственности. Но он всегда при этом помнит, что, к чему бы он ни стремился, что бы он ни хотел привнести в жизнь, что бы он ни отстаивал в этой жизни, все это может быть сметено, все это может не состояться, если судьба распорядится иначе. И стоик действует, но действует с оговоркой: «Если судьбе будет угодно, я совершу то-то и то-то. А если нет – ну да, я могу попробовать какой-то другой путь, может, он окажется более успешным. Если же я пойму, что я

в окончательном тупике, я приму то, что предложила мне судьба. Я не буду метаться, роптать, злиться, я просто приму то, что есть».

Но вернемся к упражнениям, которые практиковали стоики. Мы только что обсуждали на примере, как работает «упражнение в определении». Это упражнение применялось в самых разных случаях жизни, когда нужно было достичь безоценочного взгляда на вещи.

Еще одно упражнение состояло в следующем: вещь нужно было рассмотреть в ее последующих изменениях, заканчивающихся разрушением этой вещи. Если какая-то вещь вызвала пристрастие и связанные с ним желание и оценку, можно к этому упражнению прибегнуть. Этим тоже восстанавливается ровное, безоценочное отношение ко всему внешнему. Пусть передо мной ваза. Я уже готов ее оценить как что-то желанное и хорошее. Но я могу подумать: вот сейчас она прекрасна, потом краска с нее облезет. Потом эта ваза упадет, разобьется на осколки, будет лежать в земле и ничего красивого в ней не будет – ни красок, ничего. Или прекрасная девушка. Она станет старухой, может быть, выживет из ума, потом умрет, потом ее труп будет разлагаться. Если я живо стану это воображать, мое пристрастие исчезнет. Воспарится спокойное отношение, можно будет сосредоточиться на своем внутреннем нравственном выборе, не сбиваясь на оценивание внешних вещей.

Здесь мы тоже видим определенный радикализм. Намного позже сходный радикализм будет присущ этике И. Канта. И сходство это не просто внешнее. И стоики, и Кант в качестве необходимого и достаточного условия нравственности рассматривают автономию воли. И при этом эмоциональный аспект, равно как аспект, связанный с чувством, из понятия нравственности уходит. Кант пишет, к примеру: «Любовь как склонность не может быть предписана, но благотворение по долгу, если к тому не влечет никакая склонность и даже если тому противостоит естественное и неодолимое отвращение, есть *практическая*, а не *патологическая*^[2] любовь, заключающаяся в воле, а не во влечении чувства, в принципах действия, а не в тающей участливости; только такая любовь и может быть нам предписана». Шиллер, впрочем, ответил на этот аспект кантовской этики остроумной эпитафией:

*Ближним охотно служу, но – увы! —
имею к ним склонность,
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Нет другого пути – стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе делай, что требует долг.*

Таковы коллизии этики, основанной исключительно на автономии воли.

Но вернемся к замечательным упражнениям стоиков. Еще одно упражнение состоит в своего рода предварении всего страшного, что может случиться. Почему стоик столь несгибаем? Почему стоик не трепещет при самых страшных обстоятельствах? Еще и потому, что он наперед к этому готовится. Это очень сильная практика работы с воображением, когда человек, включив свое воображение в максимально возможной для него полноте, старается наперед прожить все самые тяжелые испытания и страдания, способные выпасть на его долю. Он не только не боится об этом думать, это воображать – например, как ему отрубают руку, ногу, мучают, пытаются, унижают, клеветают, убивают и т. п., – он специально эти вещи обдумывает и старается в воображении прожить, но прожить так, чтобы остаться непоколебимым перед лицом всего этого и сохранить свое нравственное достоинство. И тогда, какие бы невзгоды на человека ни обрушились, он к ним уже каким-то образом будет готов. Его уже ничто не смутит.

Такая невозмутимость иногда носила героический характер, а иногда она выглядела скорее комично. Например, как в истории с Эпиктетом и его хозяином. Стоик Эпиктет, как известно, был рабом. И вот как-то хозяин за что-то прогневался на Эпиктета и начал очень сильно бить его по ноге. Лупит и лупит. Эпиктет ему спокойно и разумно говорит: «Хозяин, остановись. То, что ты делаешь, неразумно. У тебя сейчас есть здоровый, трудоспособный раб. Ты бьешь меня по ноге с такой силой, что если ты продолжишь меня бить, то нога сломается, и у тебя будет раб-калека, который стоит гораздо дешевле, который не выполняет многие виды работ». Разъяренный хозяин в ответ на это стал бить его только сильнее и сломал ему ногу, на что Эпиктет столь же невозмутимо сказал: «Вот видишь, я же предупреждал тебя. Ты сам себе нанес убыток. Ну не безумец ли ты?»

Видно, нелегко хозяину было иметь такого раба-философа. В конце концов, он дал Эпиктету свободу.

Также у стоиков есть и практика памяти о смерти как о моменте, когда человек не сможет уже ничего в своей жизни изменить. Смысл этой практики у них, впрочем, иной, чем у эпикурейцев. Смерть опять же понимается как абсолютная граница, но память о том, что умереть предстоит с неизбежностью, побуждает стоика не откладывать свое нравственное исправление, а начинать жить нравственно прямо сейчас. Потому что если откладывать, то прийти к этой смерти можно в состоянии абсолютной раздвоенности, с чувством глубокого противоречия между свойственным тебе по природе стремлением к добру и тем злом, которое ты создаешь в жизни. Это то, что касается стоической школы.

Теперь мы переходим к другому периоду. Это римский период. Иногда его началом условно считают самоубийство египетской царицы Клеопатры 12 августа 30 г. до н. э. Но в принципе этот период начинается в конце I века до н. э., в период, когда Рим становится мировой державой.

Рим, который захватывает в том числе Грецию, очень многое в культурном плане у греков берет. Рим развивает совершенно новую удивительную технику, строительство, появляется канализация, но в плане культурном заимствует, прежде всего, у греков. Для образованного римлянина греческий язык является показателем его образования, и, более того, для многих римских философов греческий язык является языком их мысли. Даже в III веке до н. э. живущий в Риме Плотин будет писать по-гречески. Философия – это греческое, а не римское начинание, оно в Рим приходит извне. Римские философы – ученики греков.

Тут есть, конечно, проблема, на которую обратил внимание Хайдеггер: все-таки латиноязычные люди не только читают по-гречески, но и начинают переводить греков на латынь. И этот перевод оказывается смещающим те смыслы, которые присутствуют в текстах греков. Латинская терминология, возникающая как аналог греческой, не копирует смысл, а переводит его на некоторое другое бытийное основание.

Но вернемся к особенностям философии в это время. Во-первых, хотя связь философии с образом жизни и не разрушается совершенно, все же момент теоретичности, момент отвлеченно-познавательный в философии возрастает все более и более. Во-вторых, философии начинают все больше учиться по книгам. Философии учатся, разбирая труды основателей и классиков философских школ. Платоники учатся философии не в процессе совместной жизни с учителями Академии, собеседования с ними, а в чтении Платона. Последователи Аристотеля читают Аристотеля. Стоики погружаются в изучение трудов Зенона и Хрисиппа. Эпикурейцы читают Эпикура.

Мощно развивается искусство экзегезы, искусство толкования авторитетных текстов. Каждая из школ толкует авторитетные для нее тексты. Порой эти толкования достигают удивительной утонченности и изощренности. Текст воспринимается иначе, чем он воспринимается сейчас в практике обычного нашего чтения. Можно сказать, вспомнив слова Лейбница, сказанные совсем о другом – о монадах, – что текст воспринимается как своего рода «зеркало универсума».

Что бы мы, к примеру, увидели в реплике Сократа, которой начинается платоновский «Тимей»: *«Один, два, три, а где же четвертый из тех, что вчера были нашими гостями, а сегодня собирались устроить нам ответную трапезу?»* Скорее всего, обычную житейскую сценку. А Прокл (412–485) в своем комментарии к «Тимею» находит в этих словах физический, этический и теологический смыслы, соответствующие природному, душевному и божественному уровням мироздания. К примеру, чтобы нам не погружаться в более сложные размышления Прокла о числах, когда он трактует слова *«Один, два, три...»*, упоминающаяся в конце приведенной фразы ответная трапеза на уровне физического смысла трактуется как естественный обмен и взаимодействие между вещами в природе, на уровне этического – как философская практика диалога, обмена мыслями, на уровне теологического – как состояние вечного пиршества, в котором пребывают боги.

В плане разработки практики экзегезы, различных подходов к толкованию текстов римский период философии очень интересен. Но при этом на что сетуют многие учителя, которые учат в это время? Они говорят: мы учим наших учеников, и те начинают тонко разбираться в том, что говорил Платон, Аристотель, другие мыслители, они научаются размышлять об этом. Они владеют сложными и утонченными способами толкования текста. Но саму жизнь многих из них

занятия философией никак не меняют. Пришли они людьми испорченными, безнравственными, бездумными даже; и вот при всей освоенной ими интеллектуальной изоциренности они могут жить, по существу, не только безнравственно, но даже и бездумно. Они могут по-настоящему, бытийно, не мыслить так, чтобы эта мысль меняла их жизнь. А просто быть многознающими. Каковое многознание, как сказал еще Гераклит, уму не научает.

И это проблема для учителей того времени. Многие из них пытаются эту ситуацию как-то преодолеть, показать ученикам, что – да! очень важно погрузиться мыслью в то наследие, которое у нас есть. Но это сокровище должно не просто извне, отвлеченно нами восприниматься. Оно должно становиться нашей плотью и кровью, нашей жизнью. Если мы читаем Платона, мы должны жить по Платону.

Наверное, наиболее влиятельной крупной фигурой философии римского периода, человеком, который – что интересно здесь нам – делает важный вклад и в познание душевной жизни человека, является мыслитель III века н. э. Плотин (204/205—270).

Плотина сегодня часто называют основоположником неоплатонизма, в общем-то, обычно не задумываясь о том, когда вообще появляется сам термин «неоплатонизм». Плотин никогда не сказал бы: я – неоплатоник. Плотин говорил: в наших учениях ничего нет нового, и не сегодня они родились. Все, что мы говорим, есть уже в наследии, дошедшем до нас и от Пифагора, и прежде всего от Платона и от других мыслителей, которые до нас жили. И в принципе мы, говорил Плотин, лишь следуем Платону в том, что говорим, пишем, о чем размышляем. Вплоть до XIX века речь применительно к Плотину шла о *платонизме*. Никакого понятия «неоплатонизм» не было. Термин «неоплатонизм» возникает в XIX веке, когда начинает активно развиваться историческое сознание. В XIX веке появляется понимание того, что Плотин, – притом что он стремится следовать Платону, – говорит все же новое слово. Он не просто *воспроизводит*, но *обновляет* Платонову философию. С этого времени в истории философии и укореняется термин «неоплатонизм».

Непосредственно же Плотин является учеником загадочного для нас мыслителя, от которого не осталось письменных текстов и который, возможно, как и Сократ, ничего не писал. Звали его Аммоний, а прозвищем его было Мешочник (по-гречески – Саккас). Аммоний, до того как открыл свою философскую школу, по всей видимости, работал грузчиком в порту Александрии. Загадочный человек, оставивший память о себе скорее благодаря своему ученику Плотину, с благодарностью о нем вспоминавшему, ученику, который долго искал себе учителя философии, обошел много философских школ, слушал много интересных людей; но когда он пришел к Аммонии, он сказал: я нашел то, что искал, я останусь здесь. И много лет учился у Аммония, затем открыл свою философскую школу и многие годы после ее открытия, так же как и Аммоний, ничего не записывал. Но учил философии в духе Аммония.

Но Плотин все-таки настоящий гениальный философ. Едва ли его ученичество было путем человека, который вторичен по отношению к своему учителю. А главное, он не просто учился и учил философии, но действительно проходил путь жизни философа. И Платона читал он, учаь у него пути своего рода мистического восхождения. Восхождения для соединения с Источником всего сущего – с Единым, с Богом, как иногда именует его Плотин.

В старости Плотин начинает записывать свои размышления. Эти записи систематизирует позже его ученик Порфирий. Порфирий разделит их на шесть разделов, а каждый раздел – на девять частей (отсюда и название работ Плотина – «Эннеады», т. е. «Девятки»).

Плотин действительно прочитывает Платона как учителя мистического восхождения. Он видит в его текстах основание для того, чтобы человека рассматривать как существо, которое душой своей сопричастно всем ступеням сущего – от единого до материи. Все сущее, согласно Плотину, проистекает из единого источника, проходя в этом истечении (эманации) ряд ступеней. Каковы ступени эманации, по Плотину? Есть Единое – источник всего сущего. Из него проистекает ум как двоица. Почему? Потому что ум обладает рефлексией, он мыслит самого себя, а значит, разделяется на ум как мыслящий и ум как предмет мышления. Затем душа мировая, из этой души проистекают уже отдельные души и отдельные идеи вещей, поэтому эта душа объемлет собой сферу платоновских идей, и дальше уже идет воплощение этих идей в материи. Материя – это предел удаленности от Единого. Если Единое просто, цельно, нераздельно, то материя – это нечто абсолютно дробное, абсолютно бесформенное, абсолютно лишенное какой бы то ни было цельности и какого-либо образа.

Для Плотина материя есть источник зла и зло как таковое. Почему? Потому что благо для Плотина – цельность, единство, простота. Зло – раздробленность, рассеянность, бесформенность.

Человеческая душа на уровне обыденного сознания обращена к миру единичных вещей, к миру, который представляет собой некоторый род смешения формы и материи, представляет собой формы, идеи, воплощенные в материи. Но есть уровни душевной жизни, которые лежат ниже нашего сознания. И Плотин сделал ход в сторону признания того, что мы называем подсознательным, лежащим ниже сознания. Это те уровни, на которых наша душа оказывается связана с телом и, далее, с материей.

Наша душа не чужда всего того, что лежит ниже нашего обычного сознания. Но точно так же наша голова, говорил Плотин, вспоминая платоновский образ, всегда находится выше небес. Есть и, скажем так, надсознательные уровни душевной жизни. Душа соприкасается с миром идей и с Мировой душой. Далее, она соприкасается с уровнем ума как чистой саморефлексии. И наконец, наша душа всегда имеет свой исток в Едином и всегда соприкасается с Единым как с источником всякого бытия.

Об этих бытийных уровнях как одновременных уровнях нашей душевной жизни довольно много размышляет Пьер Адо в своей книге «Плотин, или Простота взгляда». Очень интересная работа, хотя для платоноведения и не бесспорна, конечно. Эта книга очень психологична. Адо как раз размышляет над тем, что для Плотина есть уровни душевной жизни, которые выше и ниже уровня нашего сознания. Сознание же подобно зеркалу, отражающему то, что находится перед ним. И человек может как бы свое сознание перенаправить, развернуть это зеркало ввысь и тем самым взойти к созерцанию того, что выше уровня обычного сознания, обращенного к вещам этого мира.

Но как человек может это сделать? Ведь человек очень сильно включен в мир реальных вещей. Первое, что человеку необходимо на этом пути, это упражнение в практических добродетелях. Плотин говорит, что есть добродетели практические, а есть добродетели созерцательные. Практические добродетели касаются наших человеческих отношений: того, чтобы человек относился к другому по-человечески, не лгал, не обижал, не злобил, не обманывал, не подличал и так далее. Нормальная человеческая нравственность. И Плотин настаивает на том, что, пока человек в этом отношении не поправится, говорить о какой-то мистике, о каких-то высоких вещах в принципе не приходится. Человек должен сначала просто научиться быть человеком. Потому что, если он даже не встал на путь практической добродетели, это значит, что им владеют вещи этого мира, что он – раб материальных вещей, очень далеких от простоты Единого. Человек ведь совершает всякие гадости, чтобы что-то *получить для себя* от других людей, от этого мира, от чего-то даже, что выше его самого. Он хочет что-то *для себя получить*. И пока он не преодолеет в себе такое желание, он не сможет достичь той философской свободы, которая нужна для того, чтобы начать духовное восхождение к Единому. Ведь сам его взгляд на вещи будет глубоко искажен и извращен: в том, что его окружает, он не будет видеть отпечаток вечной и истинной красоты Единого, но будет воспринимать окружающий мир только в отношении к своему «я»: «Что я могу для себя здесь получить? Как я могу этим для себя насладиться?» И его взгляд на вещи будет очень урезан, очень искажен.

К примеру, он видит красивую женщину. Если он видит ее только через призму похоти, а не того чистого любования, которое является истинным и о котором писал в том числе Платон, если он хочет просто воспользоваться ей как неким объектом для наслаждения, то он как раз-таки не видит по-настоящему ее красоты. Его взгляд слеп к той настоящей, вечной красоте, которая возвышает душу, обращает ее к вечному. Или, если он смотрит на плоды глазами обжоры, он не видит глубины и красоты того, что есть плод. Пока человек не выправится здесь, никакая мистика ему просто недоступна. Ведь для мистического восхождения нужно обратить зеркало своего сознания вверх, а у такого человека оно развернуто вниз. Невозможно совместить одно и другое.

Но когда его взгляд очистится от желания получить что-либо в мире для себя, он начинает по-другому смотреть на мир. Он может теперь отрешиться от мира, ведь мир уже не воспринимается как что-то, что я хочу использовать для себя. Если я все отпустил, я вижу мир в полноте его красоты, я вижу мир как симфонию форм в их единстве и в их сопричастности Единому. И с другой стороны, в этой свободе по отношению к миру, который в этой свободе мне

открывается как прекрасный, я могу обратиться внутрь себя и увидеть, что и во мне многообразие моей душевной жизни, многообразие моих переживаний проистекают из некоторой первичной простоты. Из некоторого простого, чистого, глубокого источника.

Но как совершается обращение внутрь себя? Плотин образно говорит об этом: закрой глаза, заткни уши для всего внешнего. Это не означает, впрочем, у него нигилизма, ведь все, что мы только что сказали о видении настоящей красоты мира, для него очень важно. Плотин будет непримиримо спорить с теми гностическими течениями, которые мир воспринимают как создание злого демиурга. Он будет говорить: это безумцы. Как они могут рассуждать о вечной божественной красоте, если они не видят той красоты, которая всегда у них перед глазами. Если они не видят этой красоты, как смогут они воскликнуть: «Какая же красота должна быть источником этой красоты!»?

Поэтому его призыв закрыть глаза не означает нигилизма по отношению к внешнему миру. Это определенная практика внутреннего сосредоточения. И в этом внутреннем сосредоточении человек начинает очищать свою душу от искажений и наростов, каждый из которых деформирует его душу. Плотин говорил – надо увидеть свою настоящую внутреннюю красоту. Ту красоту, которая изначально присуща твоей душе. И как некую статую, которая оказалась заляпана какой-то грязью, очищать эту красоту, высвободить ее. «Не переставай лепить свою статую», – говорит в этом отношении Плотин. И вот когда человек научится чисто смотреть на мир, созерцая его красоту, и очистит красоту своей души, он сможет, вглядевшись в себя, направив вверх зеркало сознания, взойти от созерцания многообразия внутренних и внешних форм к двоиче ума, к чистой саморефлексии. Он может сосредоточиться на самом себе в некотором особом состоянии отрешенности.

Это некая вершина того, чего человек может достичь своими силами. Здесь он еще не достиг простого созерцания Единого. Однако этого созерцания человек не может достичь по одному только своему произволению. Должен наступить такой момент, когда Единое – Бог – словно бы выходит навстречу и человек оказывается полностью поглощен созерцанием Единого. В этом созерцании он и сам оказывается совершенно прост и един. У него исчезает даже двоение рефлексии. Он полностью погружен в созерцание и становится в этом созерцании совершенно един с Созерцаемым. Он ни в чем не может отделить себя от Созерцаемого.

Пытаясь понять этот опыт, можно провести некоторую аналогию с психологией, хотя и с очень большой долей условности, ведь эта аналогия касается деятельности, а деятельность, по Плотину, возникает тогда, когда человек отпадает от полноты созерцания. Деятельность вытекает из ослабления созерцания. Но тем не менее в нашей деятельности есть такая вещь, которую психолог М. Чиксентмихайи описывает как состояние *потока*. Это состояние, когда человек настолько включается в то, что он делает, что он абсолютно не следит за собой, абсолютно не рефлексиирует, что и как он делает, он просто движется в этом потоке. Вот он играет в футбол – он бежит, он бьет головой, он не думает: «Сейчас нужно отдать пас, сейчас нужно бежать вперед по правому флангу». Он просто движется в потоке происходящего. Но именно в этой сосредоточенности без рефлексии он наиболее владеет собой и наиболее собран в своей деятельности.

Плотиновское созерцание – это тоже такое состояние, где нет рефлексии именно из-за того, что человек полностью отдан этому созерцанию. Но именно в этой отданности он наиболее владеет собой. Он не следит за собой, но он полностью доволен собой. Созерцание Единого – это нечто очень редкое. Сам Плотин три или четыре раза восходил к такому созерцанию Единого, к тому, что он называет экстазом – исступлением, выходом из обыденной жизни в некоторую встречу с Единым. И потом человек возвращается обратно, сначала на уровень ума как рефлексии, потом души, потом с удивлением обнаруживает себя в теле.

Амвросий Медиоланский будет использовать плотиновские описания экстаза для того, чтобы хоть немножко объяснить у апостола Павла место о восхождении до третьего неба, когда Павел говорит: знаю человека, который восходил туда, слышал неизреченные глаголы, но не зная, в теле или вне тела это было. Амвросий Медиоланский – очень интересный автор, его стали понемногу переводить на русский язык. Учитель Блаженного Августина, Амвросий не боялся использовать плотиновские тексты, а ведь Плотин не был христианином – он был язычником.

Плотин – автор, наследие которого оказалось удивительно влиятельным. И для истории психологической мысли, размышлений о душе это автор крайне интересный. Во-первых, потому

что он достаточно явно говорит – как мы бы сейчас сформулировали это на современном языке, – что психика и сознание – это не одно и то же. В нашей душевной жизни есть уровни, которые находятся ниже уровня нашего сознания, уровни, которые связывают нашу сознательную и душевную жизнь и нашу телесность, и уровни, которые находятся выше уровня сознания, те самые уровни, которые Плотин описывает как уровень ума и как еще более высокий уровень, который связывает нас с Единым или Богом, как он называет источник всего сущего.

И при этом Плотин интересен еще и тем, что, будучи мыслителем языческим, он оказался важен и для христианской мысли. Надо, впрочем, понимать, что язычество Плотина – это поздний вариант язычества. Языческие боги мыслятся Плотиним скорее как бытийные принципы, они мыслятся им скорее философски, нежели чисто религиозно. При этом в своем мистическом восхождении Плотин весь обращен к Единому Богу как источнику всего сущего.

Лекция 8

Христианское учение о человеке

В конце прошлой лекции я кратко сказал о том, что язычник Плотин будет важен и для последующей христианской мысли. Скажем об этом несколько подробнее, прежде чем перейти к обсуждению того учения о человеке, которое развивается христианскими мыслителями поздней Античности и Средних веков.

Я уже упоминал в прошлый раз, что не столь далеко отстоящий по времени от Плотина христианский мыслитель Амвросий Медиоланский (340–397), учитель Блаженного Августина (354–430), считает для себя вполне возможным обращаться к этому автору, в том числе для разъяснений некоторых вопросов, связанных с мистическим опытом. У апостола Павла есть место, где он говорит о человеке – традиционно считается, что он говорит о себе в таком скрытом виде, – который был восхищен до третьего неба и слышал неизреченные глаголы, которые невозможно пересказать. «Только не знаю, – добавляет Павел, – в теле это было или вне тела». И святитель Амвросий Медиоланский для того, чтобы лучше разъяснить это место у апостола Павла, привлекает плотиновское описание экстаза как созерцательного соединения с Богом или с Единым.

Для Августина же чтение работ Плотина и других представителей его школы стало важным шагом на пути к принятию христианства. Августин свободно на греческом не читал (а Плотин, как мы говорили, писал по-гречески), он читал эти тексты в переводе Мария Викторина, знаменитого ратора того времени, который сам на склоне своих лет, в старости, стал христианином. И для Августина это чтение становится последним шагом на пути к крещению.

У Августина, как, наверное, многие знают – открывали его «Исповедь» или читали что-то о нем, – был очень интересный, творческий, сложный поиск истины, в результате которого он приходит к принятию христианства. Для него христианство, несмотря на то что мать его была христианкой, в отличие, впрочем, от отца-язычника, было не следствием воспитания, рождения в определенной среде. Принятие христианства было у него итогом очень глубокого личного поиска. И чтение трудов Плотина было тем шагом, когда Августин начинает чувствовать, что он находит в этих трудах многое такое, что может дать ему ответы на те вопросы, которые не дают покоя его душе.

Многое, но еще не все. Не все вопросы получают ответ, последнее слово еще не сказано. Но подготовлена почва для того, чтобы услышать проповедь Амвросия Медиоланского. Августин крестится и станет одним из важнейших для Запада христианских мыслителей. И при этом в философском плане он будет активно задействовать аппарат платонизма, с которым познакомился благодаря чтению тех, кого мы сегодня называем неоплатониками.

С другой стороны, существует линия христианской рецепции неоплатонизма через очень загадочные тексты, которые были подписаны именем Дионисия Ареопагита – ученика апостола Павла, – того Дионисия, который, как свидетельствуют Деяния апостолов, уверовал во Христа во время проповеди Павла в Афинах. Эти тексты, по всей видимости, созданы около V века н. э. Поэтому в современной философии и в современной богословии автора этих текстов часто называют «Псевдо-Дионисий Ареопагит». Анализ этих текстов показывает влияние на эти тексты текстов Плотина и других неоплатоников, живших, как вы понимаете, значительно позже, чем жил исторический Дионисий Ареопагит. Более того, эти тексты, как это очень красиво показывает Валерий Петров, директор Центра античной и средневековой философии и науки

Института философии РАН, написаны так, что они часто одинаково хорошо читаются как в контексте Платонова наследия, так и в контексте Нового Завета. В силу этого и платоник легко узнает в них свое, и так же легко узнает в них свое христианин. Через эти тексты неоплатонизм окажет заметное влияние на христианскую мысль и Востока, и Запада.

Мы завершаем рассмотрение той линии философской мысли, внесшей большой вклад в познание души человека, которую можно назвать языческой. Теперь мы должны сказать о том, какой вклад: понятийный, на уровне подходов, и так далее – в познание душевной жизни, в историю психологии вносит христианская мысль. Этот вклад очень заметен, потому что для европейской культуры, для ее становления, века, когда христианство было определяющей религией, были веками, наполненными в том числе очень тонкой и глубокой мыслительной работой. С другой стороны, в это время активно развивалась практика христианской духовной жизни, предполагавшая необходимость понимания другого человека и самого себя, исправления своих пороков и недостатков и т. д. Христианские мыслители и аскеты разрабатывают богатейший понятийный аппарат для обсуждения проблем антропологии. Они дают понимание человека, некоторые линии которого станут структурообразующими для всей последующей европейской культуры. Может быть, важнейшей такой линией станет понимание человека как существа личностного, понимание, связанное с христианским развитием понятия *ипостаси* – личности, лица.

Слово «ипостась» уже присутствует в философском языке того времени, – в частности, его использует Плотин, – когда оно будет как бы «переплавлено» христианскими мыслителями. Случится это в IV в. н. э. Отцы IV в. раскроют это слово в очень новаторском для своего времени ракурсе. Оно применяется и к учению о Троице: говорят о трех Лицах, Ипостасях Святой Троицы, – к человеку, который мыслится тоже как личностное существо, *воипостазированная природа*.

Кроме того, христианская мысль сделает важный вклад в понимание человеческой воли. Этот вклад будет связан с именем Максима Исповедника (580–662), давшего учение о двух волях – гномической воле и воле природной. Это учение разрабатывается Максимом в рамках христологических споров, в рамках полемики с монофелитами, с теми мыслителями, которые считали, что во Христе есть только одна воля – божественная, в силу чего выходило, будто Христос не в полной мере воспринял человеческую природу, ибо человеческая природа подразумевает также наличие воли, а стало быть, не в полной мере Богочеловек.

Максим Исповедник – очень тонкий мыслитель, у него мысль точная, филигранная и очень красивая. Он очень мужественный человек, который не боялся отстаивать то, что он признавал истиной, перед лицом и светских, и даже церковных властей. Был момент в его жизни, когда основные представители церковной иерархии были на стороне оппонентов Максима Исповедника. И власти светские были против него. Он был заключен в темницу, ему была отрублена рука, вырван язык. Наказания того времени были суровыми. Членовредительство в Восточной Римской империи, которую мы часто именуем Византией, было нормальным способом обходиться с теми, кого считали преступниками.

Его учение о двух волях очень важное. Мы потом найдем сходный ход мысли у мыслителей, даже не связанных напрямую с богословием восточным, не знающих византийской традиции. К примеру, тот же С. Кьеркегор независимо от Максима Исповедника будет упоминать две воли, которые действуют в человеке в состоянии закрытости: одна воля как бы побуждает человека открыться, а другая запирает его. Максим Исповедник первым дает язык, позволяющий говорить о подобного рода вещах.

И учение о человеке как воипостазированной природе, и учение о двух волях возникают в серьезных, напряженных, драматичных подчас богословских спорах. В этих спорах разрабатывается и очень богатый язык богословской антропологии христианства. Но подробнее мы скажем об этом чуть позже. А сейчас мы обратимся к тем вещам, которые были опытно исследованы христианскими аскетами.

Вклад отцов-аскетов, отцов-пустынников в понимание человека и его душевной жизни, быть может, не менее важен, чем вклад великих богословов-интеллектуалов (часто, кстати, всерьез проходивших школу христианской аскезы).

И здесь нам надо будет рассмотреть аскетическое учение о *страстях*. Страсть в христианском ее понимании – это не просто какая-то сильная эмоция, переживание. Страсть – это вещь очень серьезная, это некоторый искаженный способ человеческого существования. Довольно часто говорят о восьми главных страстях, в западной традиции – о семи. Само это число и порядок этих страстей, конечно, важен, но главное все-таки не это. Самое здесь определяющее – это понимание того, что есть страсть как таковая и как она устроена согласно христианскому ее пониманию.

Для того чтобы понять, как устроена страсть, можно обратиться к тому библейскому тексту, который показывает первое появление страсти как особого рода реальности и особого рода искажения человеческой жизни. Это текст о грехопадении. Текст, который, как и многие библейские тексты, интересен вот чем. С одной стороны, перед нами в достаточно понятных образах описанная история, и кажется, что эта история достаточно наивна. Есть некое дерево, от которого сказано человеку не вкушать, вот он вкушает, оказывается виновен, изгоняется из рая и так далее. Кажется, что все просто. С другой стороны, все такого рода библейские тексты имеют очень серьезный смысл, который традиция сначала несет, скорее постигая интуитивно в образах, а затем дает все более артикулированное истолкование этого смысла, показывая, что эти образы точно и глубоко раскрывают важнейшие реалии человеческой жизни.

Если попытаться разобраться в этих образах, то первое, что мы обнаружим, когда читаем о сотворении человека, о том, как Господь помещает его в рай, о том, как Он дает заповедь этот рай возделывать, и о том, как Он дает заповедь не вкушать от дерева познания добра и зла, это то, что человек – существо, наделенное свободой. Заповедь – это что-то такое, что может быть дано только свободному существу. Бесплезно столу давать заповедь. Она может быть дана тому, кто может эту заповедь исполнить, а может нарушить. Если Бог дает человеку заповедь, это значит, что человеку дана свобода в том числе пойти против того, что заповедал ему Бог.

Свобода человека очень велика. При этом человек не просто *наделен* свободой. Можно наделить свободой, но сделать так, что никогда эта свобода в поле внимания не появится. Можно и не знать, что у тебя есть свобода, будучи свободным. Но Бог ставит человека в такую ситуацию, когда сама эта заповедь обнаруживает в первых людях – Адаме и Еве, – что им эта свобода дана. Эта заповедь фактически обнаруживает и для них самих, что есть вот такая реальность – свобода. И есть ответственность за то, как они живут.

Второе – не по значимости, конечно, – второе, что мы видим здесь, – это то, что человек любим Богом. Бог творит его по Своему образу и подобию. Более того, Он дает человеку совершенно все, что для полноты жизни человеку нужно. Он помещает его в прекрасный Эдемский сад, который мы можем воображать по образу наших садов, но, скорее всего, даже самый прекрасный наш сад – это лишь смутный образ Эдемского сада. Он дает Адаму жену, которая плоть от плоти и кость от кости его, говоря, что нехорошо человеку быть одному. Он фактически дает человеку все. Человек любим Творцом – мы тоже это обнаруживаем, читая Библию.

Мы видим, читая, что человек все получает от Бога даром, по любви. Но какой ответ на любовь является ответом, который эту любовь хранит, умножает? Таким ответом на любовь может быть только ответная любовь. Ответом на дар может быть ответный дар, благодарение. Собственно, отношения дара и ответного дара – вещь очень глубокая. Бог дарит человеку все. Более того, как мы видим из библейской истории, из Евангелия, Бог дарит человеку Самого Себя до конца – не только все внешнее.

Ответом на дар, ответом, который не разрушает любви, не отворачивается от нее, является ответный дар. Образом ответного дара в Библии может быть благодарное возделывание человеком Эдема. Трудиться, возделывать Эдемский сад – это была заповедь уже райская. И вот это возделывание – это такое делание-благодарение.

На самом деле отношения дара и ответного дара – это вещь, которую ученые – тот же К. Леви-Стросс – обнаруживают как сущностную для всякой человеческой коммуникации и вообще для того, чтобы возможны были какие-либо социальные отношения. В любом обществе общение людей как таковое, связь их друг с другом укоренены в отношениях взаимного одаривания. В первобытных обществах есть целые ритуалы обмена дарами между племенами, причем к этим дарам особое отношение. Иногда эти дары сжигаются как некая жертва. Явно, что

это не просто производственный обмен, а именно обмен дарами в качестве того, что устанавливает открытые и доверительные отношения между людьми.

К. Леви-Стросс приводит замечательный пример относительно обмена дарами из бытовой жизни. Он говорит: есть небольшие французские провинциальные рестораны, где принято на столик ставить небольшую бутылку вина, обычное столовое вино, не очень дорогое, но оно входит в то, что подается, его обязательно ставят на стол. И что происходит дальше? Приходят люди вечером поужинать, они друг друга не знают. Поскольку люди провинциальные достаточно открыты к общению, им интересно поговорить друг с другом, посидеть, пообщаться, что между ними происходит? Один человек берет свою бутылочку, наливает в стакан другого. Тот – свою – в стакан этому. Вина у обоих ровно столько же, сколько было. Но что произошло? Началось их общение. Вот этот обмен дарами создает ситуацию взаимного доверия, взаимного расположения. Они начинают общаться, делиться тем, что им интересно, что их волнует.

Бог предлагает человеку отношения доверия и любви. Он одаривает его всем. Но Он ждет понятной реакции человеческой – что человек тоже в ответ будет приносить благодарение и тоже откроется для этого глубокого, серьезного, любящего общения с Богом.

В чем состоит грехопадение? Что предлагает змей? Змей говорит: если вы этот плод вкусите, то вы и сами будете как боги. То есть что он предлагает им? Бог одарил их всем. В принципе они ни в чем не нуждаются. Но они сознают, что они получили это даром. Они понимают, что естественным, нормальным здесь будет благодарение. Змей говорит: а вы возьмите все в свои руки. Никого не благодарите, просто будьте полными хозяевами, как боги, и Бог вам будет не нужен. Вы просто это себе присвойте. Присвойте все, что есть, возьмите себе; скажите – мое!

Что происходит тогда? Даже если брать приведенную аналогию с рестораном, подобная ситуация была бы, может быть, не такая разрушительная, но обидная. Человек наливает соседу вина, а тот не наливает ему в ответ своего вина, а выпивает и это вино, и еще все из своей бутылочки. Понятно, что этим он человека, в общем-то, обидел, сказал – не хочу я с тобой иметь дело. Мне выпить важно, поесть, а ты мне не интересен, общаться с тобой я не хочу. То есть он отвергает и разрывает предложенное ему общение.

И вот люди соглашались на то, что предлагает змей. Вкушают этот плод. И они сразу же обнаруживают, что он наг. Почему? Люди оказываются сразу же разделены друг с другом, потому что каждый из них хочет вцепиться и сказать – мое! Но невозможно это сделать вдвоем. Если Адам говорит – мое! Значит, Ева – кто она? Конкурент, враг. Она чужой человек. И перед ее взглядом – чужим – я вижу, что я наг. Я хочу закрыться. Я хочу закрыться от нее вместе с тем, что «мое». Адам хочет закрыться от Евы. Ева хочет закрыться от Адама. И оба они прячутся от Бога. А вдруг Он будет претендовать? Нет уж, это мое, а не твое...

И вот люди оказываются изгнаны из Рая. Тем самым Бог делает так, чтобы это состояние не зафиксировалось навсегда. Люди начинают умирать. Они изгоняются из Рая и начинают в поте лица возделывать землю и есть свой хлеб, но все это служит тому, чтобы это человечество постепенно начало осознавать, что с ним происходит. Ведь через грехопадение в их жизнь вошло зло. Люди разделились. В жизнь вошла вражда. Эта вражда очень быстро покажет себя самым жутким образом: Каин убьет своего брата Авеля. То есть вражда очень быстро себя обнаруживает в истории людей. И дальше ее становится не меньше. Она лишь будет нарастать, она будет себя обнаруживать в новых и новых событиях – убийствах, предательствах...

Но Бог старается направить все так, чтобы люди осознали, что так жить нельзя. Собственно, история ветхозаветная в христианской традиции воспринимается как история божественной педагогики: как Бог, не насилуя свободу человека, не разрушая ее, все-таки пытается, присутствуя в этой истории, показать людям их реальное состояние и привести их к жажде другой, новой жизни. Потому что насильно спасти невозможно. Спасти от зла можно того, кто это спасение ищет.

Ветхозаветная история – это история падений, отступлений и снова все-таки стремления Бога человеку показать его реальную ситуацию. Если мы посмотрим, как описывается путь израильского народа, которому Бог дает свое откровение, это отнюдь не какая-то героика. Там на каждом шагу – отступление, предательство, грех, зло. Собственно, люди не так уж хороши, чтобы сразу отозваться на то, что Бог им предлагает. И тем не менее этих людей Бог ведет и приводит к тому моменту, когда люди оказываются способны принести плод той жажды по спасению, которая в них созревает.

Христианская традиция говорит о том, что рождение Богородицы – и сама Она самой своей жизнью – выражает в предельно чистом, глубоком, полном виде жажду человечества, истосковавшегося по той любви, которую оно утратило, по той полноте жизни, от которой оно отвернулось. Это не просто какое-то отдельное событие: ну вот родилась такая девочка. Это плод, который приносит все человечество как таковое.

В ней вся жажда людей по спасению воплощается. И именно на этот зов, на эту жажду человека и человечества отзывается Бог. То есть опять же Бог не может и не хочет спасать как-то насильно. Всех повязать и спасти. Так невозможно. Спасение состоит в том, что человек живет по любви. Но невозможно любить насильно, под дулом автомата. Приставить к виску курок и сказать: люби меня. Никто так любить не будет. Только в свободе возможно любить. Действительно, Бог приходит тогда, когда люди в свободе открыты к тому, чтобы его принять, услышать. Но в то же время Он приходит не просто рассказать людям, как нужно жить. Он приходит, беря на Себя весь тот удар зла, которое вошло в человеческую жизнь через грех. Поэтому Бог становится человеком и оказывается не понят, предан, распят: все то зло, которое в жизнь людей вошло, Он принимает на себя до конца без остатка. Человек предал Его, а Он остается до конца верен человеку и до конца, как Творец, несет ответственность за свое творение. И это зло, эту смерть, которую зло несет, Бог и Человек Иисус Христос побеждает своим Воскресением.

Вот, собственно, христианское учение о спасении.

Отсюда понятно, как воспринимается страсть и что является целью, задачей жизни христианина. Страсть – это такое состояние, когда человек хочет пожить только для себя. Когда он разрушает, отвергает любовь. Когда он во что-то вцепляется: вот это мое, не отдам! Если же человек оказывается способен отдавать, способен открыться для другого, значит, он эту страсть начинает побеждать. Причем понятно, что эмпирически страсти – это всем хорошо известно, и особенно, наверное, внутри церковной жизни, – это вещь очень закоренелая в человеке. К сожалению, очень часто видно, что, входя в церковную жизнь, человек от этих вещей не освобождается, а иногда бывает, к сожалению, что они только начинают обостряться, потому что в принципе каждый из нас устроен так, что и самые хорошие, благие дары человек может испортить и все перевернуть с ног на голову.

Человек может вцепиться и в какие-то вещи, связанные с церковью. В семейной жизни часто бывает: есть кто-то из близких, кому нужно просто помочь. Но нет! Вот у меня духовная жизнь! Вот мне нужно туда пойти, это сделать. А для чего? Чтобы получить благодать для себя. Вот оно *мое*. А то, что передо мной человек, которому я могу хоть чем-то малым послужить, хоть немного одарить его любовью, я могу не замечать. И проходить мимо той настоящей жизни, той настоящей радости, которая всегда есть там, где есть любовь.

Но это отношения страсти. Это отношения, искаженные с точки зрения христианского понимания. Первоначально жизнь христианской общины устроена так, что вот это страстное состояние преодолевается в очень интенсивной общей жизни этих людей. Первые христиане удивляли свидетелей их жизни. Внешние люди смотрели на них и говорили: как же эти люди способны любить! Это в христианах удивляло. В Деяниях апостолов мы читаем о первых общинах, что у людей была единая душа и единое сердце. Что они даже отказывались от частного имущества – приносили все в общину и жили так, что там не было «моего» и «твоего». В общину входили и бедные и богатые, и каждый имел то, что ему было нужно, в силу того, что эти люди жили по закону любви.

В то же время первые христиане понимали, что они стоят для государства вне закона. Почему? Рим, который был тогда центром мира, – это государство, которое дало гражданский закон, юриспруденцию в сформированном виде. Почему римское право до сих пор изучают студенты-юристы? Это очень четкая вещь, именно в Риме возникшая. И вот, по римским законам человек должен был определенным образом проявлять лояльность власти. Но как? Там была достаточно четкая форма проявления этой лояльности. Император признавался одним из божеств, и ему как богу следовало приносить жертву. Это была достаточно символическая жертва – несколько зернышек, брошенных на алтарь. Но это была жертва, за которой стояло признание данного человека богом, одним из сонма языческих богов. Христиане говорили: мы готовы слушаться императора в том, что не противоречит нашей вере, мы готовы служить в армии, мы готовы работать на пользу государства. Но мы считаем совершенно невозможным

человека признавать богом. Император – такой же человек, как и всякий другой. И вот на эту ложь – даже несколько зернышек бросить на алтарь – они пойти не могли. Они считали это ложью и предательством по отношению к Богу, которому они поклонялись.

И они становились юридически вне закона. А дальше довольно много зависело от воли отдельных правителей. Потому что можно было закрыть на это глаза, а можно было возбудить дело, можно было начать гонения. И были времена, когда гонения стихали, а были времена, когда тот или иной правитель начинал большое гонение на христиан. Каждый христианин поэтому, вступая на путь христианской жизни, с одной стороны, был совершенно открыт для своих братьев и действительно жил так, что не делил ничего на мое и твое, а с другой стороны – он понимал, что за исповедание христианства он должен быть готов жизнь положить, что может настать момент, когда он за это поплатится жизнью. И у первых христиан мы не видим разработанной аскетики как отдельной культуры не потому, что они беззаботно ели, пили, веселились, а потому, что смысл аскетики присутствовал в самой устроенности этой жизни. Человек был по-настоящему серьезен, потому что он всегда был перед лицом возможной смерти и всегда среди братьев, с которыми он не делит мое и твое.

Но затем меняются времена. Заканчиваются гонения. Император Константин Великий уравнивает христиан в правах с другими культами, они получают государственное признание. Следующие императоры-христиане постепенно делают христианство религией государственной, и, казалось бы, вот наступили спокойные времена. Но эти времена оказываются для Церкви трудными, даже чем-то более трудными, чем времена гонений. Потому что в Церковь входит множество людей, в общем-то, совершенно внешних. Входят не потому, что они уверовали, не потому, что они хотят иначе жить, не потому, что они хотят следовать за Христом. А например, потому, что император – христианин, и если ты крестишься, он будет более благосклонен к тебе. Тебя ждет более легкая карьера, быстрое продвижение по службе.

Входят такие люди. Много людей входит просто из конъюнктурных соображений или потому, что «все сейчас крестятся», это престижно, модно. И что же получается? Как реагируют те, кто еще помнит времена гонений? Кто еще помнит, что такое быть христианином? Реакция порой возникает достаточно резкая. Возникает мирянское движение – это не священники, не епископы, – которое именует себя движением монашеским. «Монос» – значит «один». Видя извращения, искажения, подмены в среде, которая именует себя христианской, с одной стороны, эти люди часто выходят из этой среды в пустыню, основывают общины, отделенные от городской среды. С другой стороны, не надо думать, что пустыня совершенно отделена от жизни остальной христианской Церкви. Пустыня мыслится как училище христианского благочестия, но эти люди часто возвращаются в города, достаточно резко выступают с обличениями. С монашеством поначалу и светская, и церковная власти не знали, что делать, потому что эти люди достаточно прямо говорили о тех подменах, о тех недостатках, которые они видели в церковной жизни. Эти люди были достаточно смелыми в отстаивании истины. Эти люди не боялись обличать власть предрержащую.

Впоследствии это движение было ассимилировано государством, и его обличительный пафос, способность в лицо говорить правду остались на уровне отдельных выдающихся образцов святости. К примеру, юродство эту линию всегда несло. Юродивый мог царю сказать, что он думает. Но в целом социально адаптированное монашество свой пафос утратило во многом. Но первые его времена, становление и расцвет монашества, это очень интересное время. Формируется новый образ жизни христианина. Формируется жизнь в пустыне. Возникают монашеские общины. Но очень большой вес приобретает уже более индивидуальная работа человека над собой, возделывание своего сердца. Это другая форма жизни, а смысл тот же – научиться любить, искоренить в себе то, что любить не дает, перестать цепляться за «мое». Просто уход в пустыню не спасает от этого страстного держания за «мое». Человек обнаруживает, что он все равно держится за какие-то вещи. Он все равно очень несвободен.

И обнаруживается следующая вещь: когда человек один, то страсти действуют в нем скорее на мысленном уровне. То есть человек что-то начинает себе представлять, воображать нечто, обнаруживая при этом, насколько он хочет жить для себя, насколько он не может открыться для Бога и для ближнего, возлюбить их. Причем этих мысленных приражений очень много, в них надо как-то сориентироваться.

Начинает формироваться учение об основных главных страстях, они начинают классифицироваться. В принципе эти классификации могут быть различны. Та классификация, о которой я сейчас подробнее скажу, более ранняя. Она связана с феноменом египетского монашества. Интересно, что именно Египет дал мощнейшую монашескую культуру. Это во многом было связано и с историей египетской культуры как таковой, очень погруженной изначально, еще при фараонах, в загробный мир, и в то же время несущей в себе интуицию даже телесного воскресения, хотя и как некий прообраз. Там христианство падает на подготовленную почву, и в Египте наблюдается расцвет монашеского движения.

Был человек, Иоанн Кассиан Римлянин (ок. 360–435), который из Европы пришел в Египет, общался с египетскими Отцами, а затем в Италии открывает монастыри по образу египетских монастырей. Иоанн Кассиан Римлянин – очень интересный автор. Он очень хорошо описывает то, что видел в египетских монастырях, что рассказывали ему и его другу, с которым он путешествовал, жившие там монахи. И он приводит очень тонкие размышления о душевной жизни человека. Если говорить о психологии, обращенной к *пониманию* душевной жизни, это один из наиболее ранних и интересных ее образцов. У него можно найти размышления о каждой из страстей, размышления о дружбе и многое другое.

И вот Иоанн Кассиан Римлянин приводит ставшую классической схему восьми главных страстей. Эти страсти связаны в определенную логическую последовательность.

Каковы восемь главных страстей? Чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, уныние, печаль, тщеславие и гордость. Как они связаны? Начнем с первой, с чревоугодия.

Чревоугодие – казалось бы, что за страсть? Но ее аскеты считают неким корнем страстей, потому что чревоугодие – это не просто когда человек слишком много съел. Дело не в количестве. Чревоугодие – это определенное отношение к миру, пожирательное отношение. Это действительно прообраз всякой страсти. Что противопоставляется страсти чревоугодия? Отнюдь не вкушение малого количества пищи, а вкушение с благодарением. Апостол Павел говорит следующее: все, вкушаемое с благодарением, не во грех вкушается. Чревоугодие – это такое отношение к пище и вообще к миру, когда то, что я употребляю, я беру для себя, я этим наслаждаюсь только для себя. А трапеза как таковая по смыслу своему – это пир любви.

Вообще библейский образ трапезы – это образ пира любви. Причем уже в Ветхом Завете этот смысл трапезы совершенно очевиден. Перед тем как Моисей получает скрижали Завета, старцы еврейского народа восходят на гору, и они «ели и пили перед лицом Божиим». Евангельские образы трапезы, брачного пира – они тоже все об этом говорят. То есть, когда человек вкушает пищу, он может просто пожирать ее, услаждая самого себя, – тогда это будет чревоугодие, а может съесть ее как материальное проявление любви Бога, давшего ему эту пищу, и может разделить с другими радость совместной трапезы, если он вкушает не один.

Образ чревоугодника показать не трудно. К примеру, на день рождения к вам пришли гости. Пришли порадоваться вместе с вами тому, что вы есть, родились, тому, что вы живете на этом свете. Понятно, что разделить эту радость с другом всегда приятно – всегда приятно вспомнить о тех теплых моментах, которые были между вами, еще раз посидеть, пообщаться, просто песни попеть. И вот приходят люди, и они общаются, радуются, веселятся. При этом, естественно, вкусно едят, выпивают. И между ними царит любовь. И приходит какой-то один человек, которому все это неважно, он утыкается в свою тарелку, ест, пьет – и все. Понятно, что для других гостей его поведение кажется даже странным каким-то. Потому что тут вкусно и приятно, но не за этим пришли, смысл не в этом. А этот человек выключил себя из общения любви, из пира любви. Он сам себя услаждает едой, а не разделяет радость с другими.

Вот оно, чревоугодие. В таком виде оно заметно. Но на самом деле мы часто в бытовом плане, когда едим, не совершаем эту трапезу любви. Наше отношение к пище – это съесть и усладиться только для себя. А то, что это любовь Божия, которая присутствует в таком виде в нашей жизни – в виде еды, которая нам дана, – мы этого не понимаем. И вот здесь у человека появляется очень опасное отношение к жизни: желание для себя пожить. Себе присвоить. И если человек в таком отношении к жизни становится закоренелым, то в нем развивается и другая страсть, поскольку такое отношение распространяется дальше.

Развивается страсть блуда. Опять же – страсть, при которой другой человек становится просто объектом моего наслаждения. Ведь дело в том, что к браку и брачным отношениям в церковной традиции очень серьезное отношение. Один из Вселенских соборов даже постановил,

что тот, кто не вступает в брак только из-за того, что считает брак делом грязным, нечистым, гнушается им, такой человек не может признать себя исповедующим то, что исповедует Церковь. Ему провозглашается анафема. Не в смысле того, что вот ты такой плохой. Анафема – это что такое? Это свидетельство того, что, пока ты это мнение не исправишь, ты не можешь считать себя входящим в Церковь, потому что то, что ты исповедуешь, тебя от Церкви отделяет. Церковь исповедует, что брак честен и ложе непорочно, а ты считаешь брак делом грязным. Значит, ты разделяешься с Церковью, сам себя отделяешь.

Но брак – это опять же общение любви. В том числе и телесное. Общение здесь – общение любви. Если оно перерастает во взаимное потребление, это уже искажение этих отношений. Вместо взаимного дарения – потребление друг друга. Ведь в полноте любви эти отношения – это не пожирание, а дарение. А когда человек начинает потреблять... Во-первых, там трудно вести речь о браке. Потому что приятных для употребления тел, в общем-то, много, и блудник поэтому на ком-то одном чаще всего не останавливается. Но главное не это, а главное – само отношение к другому просто как к предмету для услаждения.

Если же человек закоренел и в чревоугодии и в блуде, понятно, что следующая страсть, которая будет в нем развиваться – это сребролюбие, она совершенно легко вытекает отсюда. Деньги – вот что дает приобрести и возможности для блуда, и возможности для чревоугодия. Человек начинает скапливать деньги. В конце концов он к ним привязывается часто уже даже больше, чем к объектам блуда и обжорства. Начинает в эти деньги вцепляться, начинает копить имущество. И тут наступает следующая вещь, достаточно трудная, тяжелая для этого человека. Он начинает разделяться с другими людьми. Почему? Попробуй такому сребролюбцу нанести хоть маленький ущерб. Он тут же на тебя обрушится: а, ты мое повредил, ты мне поцарапал машину... Сразу гнев идет.

Следующая страсть – гнев. Потому что он настолько уже вцепился в то, что он считает своим, что чуть что, чуть какая угроза – он сразу обрушивается на человека с гневом. И он начинает в таком состоянии рушить даже те человеческие отношения, которые у него были. Он становится все более одинок. Потому что он слишком держится за накопленное им богатство. Он становится все более одинок, и его душой овладевает уныние.

Уныние – это все-таки такое состояние, когда еще можно как-то развлечься, что-то поделывать, он какой-то суетой себя пытается занять... но в конце концов за унынием следует печаль как состояние, от которого уже не отвлечешься. Если от уныния какая-то деятельность может отвлечь, то печаль – следующая страсть – уже сосет душу человека, грызет, и ему некуда от этого деться. И тут он может обнаружить тогда, что все же есть одна вещь, которая его как-то может порадовать и развлечь. Это – внимание публики.

Он становится тщеславным, потому что в печали ничто его не радует, но вот когда все говорят: о, какой он такой-сякой, – то даже негативное внимание как-то его подпитывает. И он начинает тщеславиться, начинает все больше и больше в это входить и в конечном счете попадет в парадоксальную вещь: чем больше он тщеславится, тем меньшее значение имеет для него другой человек. И поэтому в конце концов уже и внимание остальных людей становится совершенно для него неважным, уже не может его порадовать, и наступает состояние гордости как полной закрытости в себе вместе со всем «своим». И к этому человеку уже не пробиться, потому что вы для него никто. Другой человек для него настолько уже незначим, ничтожен, безразличен, что другой – просто никто для него. Из этого состояния просто каким-то усилием другого человека такой человек выведен быть не может. Но, по всей видимости, это состояние очень мучительно и болезненно, и все-таки бывает такое, что человек начинает искать от него избавления. Это дверь, которая закрыта изнутри, и только изнутри она может быть хоть на щелочку приоткрыта, и тогда что-то можно сделать, помочь. Но все равно это будет очень трудно. Гордому человеку трудно помогать, потому что он постоянно будет говорить: «Ты никто! Что ты вообще говоришь?» Вот это трудная вещь.

Обратный путь от страстей к любви предполагает, что человек меняет свое отношение, становится готов не брать, а отдавать. Чем больше человек способен открыться, дать что-то кому-то, поучаствовать в жизни другого человека, тем больше он оказывается способен вот эти страсти в себе преодолевать.

Все это вполне практично, как мы видим.

Лекция 9

Христианское учение о человеке (продолжение)

Если на прошлой лекции мы разбирали аскетическое учение о страстях, то теперь нам надо сказать о некоторых богословско-антропологических понятиях. Конечно, всю христианскую антропологию мы не сможем высветить. Для этого требуется отдельный курс.

При этом надо очень хорошо понимать, что христианская антропология и христология, учение о Спасителе, о том, как Божественная и человеческая природа присутствует в едином лице, в единой ипостаси Христа, – все эти вопросы неразрывно связаны с вопросом о человеке и неразрывно связаны с аскетической практикой. Если говорить об общих линиях постановки и решения христологического вопроса, то ортодоксальная позиция всегда состояла в удержании мысли о том, что Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, что в нем и человеческая, и Божественная природа присутствует в полноте. Уклонение от этой позиции – каковыми являлись ереси, то есть учения, которые признавались Церковью не выражающими ее опыта и ее учения, – состояли либо в том, что Божественной природе давался приоритет над человеческой, вплоть до того, что человеческая природа мыслилась как бы поглощенной божеством и исчезающей в нем; либо, наоборот, что Христос мыслился скорее как человек и исчезала мысль о Божественном в Нем. И то и другое ведет к определенным следствиям в аскетической практике, естественно.

Если мы признаем, что во Христе человеческая природа поглощена божественной, то развивается аскетика, направленная не на то, чтобы человек жил предельно полно в своем человечестве, а на то, чтобы он в себе человеческое («слишком человеческое») истребил. Чтобы его человеческая природа была испепелена Божественным огнем. Он человеческое тогда должен в себе изжить. Такая аскетика – предельно строгая к телесным вещам и даже к вещам душевным – ведет к иссушению человека. Тогда человек, вместо того чтобы *ожить* от аскетических подвигов, вместо того чтобы и само свое тело сделать храмом Духа Святого, стремится *умертвить* себя как человека ради того, чтобы стать всецело «духовным».

А в традиции ортодоксальной нет пренебрежения телом. Некоторые аскеты предлагают даже определенные телесные практики, включенные в молитвенный подвиг: сидение в определенных позах, ритмика дыхания и т. п. Правда, всегда говорится, что не следует этим слишком увлекаться. В чем здесь опасность? Опасность – подменить опыт личной встречи с Богом неким опытом состояния, которое вызывается самим же человеком. То есть человек может просто заикнуться на собственных состояниях, которые к духовной жизни иметь отношения не будут. А он будет думать, что он пребывает в Духе. Но тем не менее при наличии трезвости применялись даже своего рода телесные практики. На простейшем уровне телесные практики и вовсе широко вошли в традицию: поклоны поясные и земные. Тело участвует в молитве. Тогда как в той еретической аскетике, которая исходит из того, что человеческое в Христе поглощено Божественным, тело истребляется, душа – тоже: слишком душевные вещи истребляются и иссушаются. Остается дух как достаточно абстрактная составляющая. Человек претендует на то, что он творит духом, но при этом он умерщвляет себя.

Обратная практика, исходящая из того, что во Христе признается доминирование человеческой природы, приводит к тому, что человеческое в человеке очень крепнет, но человек тогда очень закореняется в самом себе и не может быть в полноте открыт для Бога. Он не может осуществлять *синергичное* взаимодействие с Богом, при котором свобода и благодать взаимодействуют в опыте жизни, когда человек действует свободно, но и постоянно открыт для Бога как для Другого. Такая еретическая аскеза ведет и к определенному отношению к людям. Надеясь на себя, человек не может в полной мере взрастить в себе милость к другому человеку. Он легко будет обвинять «негодных» людей, ведь такая аскеза направлена на то, чтобы *своими силами* стать хорошим человеком.

Ортодоксальная аскетика предполагает, что ты не можешь справиться со страстями ни без Бога, ни без собственных усилий и приложения своей свободы. Но ты не можешь справиться с ними и без ближнего как того, в ком образ Божий.

Никто не может спастись один – вот один из важных принципов христианской аскетики. Даже если это подвижник, который живет в уединении, настоящее христианское уединение предполагает, что он такими мощными связями любви, связями жизни связан с другими людьми,

что уединение возникает не оттого, что он не любит людей, а оттого, что он настолько мощно это чувствует, что в миру это слишком как-то... Этот человек способен молиться за мир. Молиться за мир – это очень сильно; такие люди могут в молитве сказать: «Господи! Если люди обречены погибнуть, пусть и я погибну вместе с ними! Я не хочу быть спасен, видя, как другой погибает!»

Силуан Афонский пишет: «Ну и что тебе будет за радость быть в раю, если ты будешь видеть, как твой ближний горит в геенском огне?» Это очень сильная связь любви. Без другого человека, в одиночку никто не спасается. Если делается ставка на только человеческое, а не на любовь и общение Бога и человека и человека с человеком, любовь уходит. Человек своими силами может порой поступать прилично, порядочно, но он будет поступать так не потому, что любит, а потому, что он сделал упор на себя. «**Я** хорошо поступаю, **я** хорошо себя веду». Это «**Я**» будет очень сильно закоренелым. И так будет, если пытаться следовать за Христом, не признавая в Нем полноту Божества, а признавая только человеческое: вот, мол, хороший человек, который дал нам пример и мы должны этому примеру следовать и тоже стать хорошими людьми, не более того.

Мы видим, что от решения вопросов догматических и христологических очень сильно зависит и видение человека, и практика жизни. Это не отвлеченный вопрос для Церкви. Богословские, догматические споры имели всегда в истории Церкви такую остроту, потому что это одновременно и спор о Боге, и спор о человеке. Это борьба за человека – за то, каким мы видим его, как мы его воспитываем, как мы его призываем быть.

В христологических спорах и спорах о Святой Троице отчеканиваются многие важные понятия и для христианской антропологии, и для всей последующей антропологической и психологической мысли. Так, в IV веке отчеканивается понятие ипостаси как личности, лица в спорах вокруг учения Ария (256–336), утверждавшего, будто Христос как Сын Божий – не Бог, а первое творение Божие. Тем самым смысл Евангелия оказывался искажен: выходило, что после того, как человек отвернулся от Бога в грехопадении, не Бог идет искать человека и становится человеком, но его творение, пусть даже особое, первое. Это его творение, Христос, словно некий супергерой, приходит и всех спасает. А Бог остается ни при чем. Бог не берет на себя ответственность за то, что он создал людей, дал им свободу, не идет спасать человека, зашедшего в тупик, не становится человеком и не принимает на себя удар того зла, которое вошло в мир людей через человеческую свободу, дарованную Им человеку. Бог сидит себе на небесах, и, кроме того, что Он создал Сына-Спасителя, он в этой ситуации никак не участвует.

Понятно, что такое учение осознается людьми Церкви как учение еретическое, и богословская мысль начинает формулировать учение о Троице, о Боговоплощении, о двух природах во Христе – Божественной и человеческой.

И вот, когда формулируется учение о троичности Божества, о том, что Бог един в трех лицах, формируется понятие об ипостаси, лице. Понятие это берется не из воздуха; в философской мысли того времени слово «ипостась» уже присутствует. Что такое ипостась? Если мы переведем это слово на латынь, мы получим слово *substantia*. Ипостась – буквально «подставка», некая основа.

Здесь отыскивается слово, которое было чем-то насущным, но не найденным уже во времена Платона. Мы знаем уже, что Платон в диалоге «Федр» размышляет о том, что, когда мы любим другого, мы любим в нем нечто сущностное, неизменное, то, каковым человек *прозадуман* с самого начала и что составляет некое идеальное основание его жизни. Такое основание, которое, будучи чем-то постоянным в человеке, не изменяясь в нем, может раскрываться в большей или меньшей мере или, напротив, затмеваться в нем.

Но Платон не находит для этого слова – он дает описательные характеристики, говоря о красоте, о благодати, о подобии прекрасным божествам этой сущности человека. Здесь же отыскивается термин «ипостась». Ипостась – это некоторая основа всех тех изменений, которые происходят в человеке, это условие возможности этих изменений. Ипостась – это *кто* в человеке. Зная человека, мы видим, что *он* меняется, *он* развивается или же *он* деградирует, *он* поступает так-то и так-то, и *его* мы узнаем во всех его проявлениях, узнаем *его* как личность, лицо.

Лицо узнается не только в каких-то творческих, сильных, глубоких вещах, которые делает человек, хотя в них оно присутствует очень явственно. Лицо проявляется даже и в том, как он грешит. С одной стороны, мы можем описать грех как нечто типичное, и это будет правомерно: грех гораздо легче поддается типизации, чем жизнь, творчество и святость. Даже у святых очень

близкой жизни – двух столпников, например, – мы их лица не спутаем. У каждого свое лицо, единичное.

А грех, в общем-то, ходит по накатанному. Грехи вроде бы одни и те же у всех, они серийны. Но с другой стороны, при всей этой серийности отпечаток личности есть даже и в грехе. Есть такой писатель – Мирослав Бакулин. И он как писатель говорит – порой даже в прямой речи, – о том, что и каждый грех тоже личностен. Грех может казаться шаблонным, но все равно каждый грешит неким единственным образом. В этом есть свой резон при всей типике греха, при всей его стандартности. В этом есть своя правда, хотя в грехе личностное начало и не может так свободно и полно раскрыться, как в творчестве, как в святости.

Кстати, святость и молитва, молитвенное делание, христианская жизнь в христианской традиции осмысливается как непрестанное творчество. Почему молитва называется искусством искусств? Потому что молитва – это не шаблон. Невозможно общаться с другом, например, по шаблону. Если я приду к другу и начну ему говорить какие-то совершенно внешние для меня заученные фразы, что-то ко мне совершенно не относящиеся, он, наверное, с удивлением посмотрит на меня и скажет: «Что с тобой? Успокойся, расслабься. Давай по-человечески посидим, пообщаемся». И с Богом тоже невозможно по какому-то шаблону выстроить отношения. Если мы пытаемся делать как бы правильные шаблонные вещи, это не общение с Богом, это не молитва. Молитва – это вещь очень живая. Смысл даже правил молитвенных не в том, чтобы прочитать некий набор заклинаний. Молитва – это не заклинание. Правило учит определенной настроенности, которая была у тех людей, которые написали молитвы. Молитвы родились из сердца того или иного человека, жившего глубокой и серьезной духовной жизнью. Мы пытаемся прикоснуться к его опыту, если мы читаем молитву уже написанную. Для нас это может быть важно, потому что опыт этого человека может быть очень глубоким, серьезным и интересным для нас. И мы можем, из раза в раз читая эту молитву, понимать какие-то вещи, которые в ней прожиты сполна, и делать их своими, личностными. А что-то мы прочитаем, и это не будет личностным. Можно честно тогда сказать: наверное, это что-то хорошее, но мне сейчас это не понятно.

В христианской традиции молитва называется искусством искусств, поскольку молитва – это творчество. Так же как творчество – общение. Всякое наше человеческое общение – это тоже творчество, тоже постоянное созидание. Архимандрит Киприан Керн эту сторону общения – и человеческого, и Богообщения – в своей книге «Антропология Святителя Григория Паламы» как раз подчеркивает. Мы создаем нашу жизнь, создаем отношения с другими. И конечно, вот в этом творчестве жизни и творчестве общения каждый из нас может полнее раскрыться как личность, чем в грехе, чем в зле, чем в ущербном действии. Но все-таки, видимо, этот ответ личности лежит и на грехе. Я думаю, что Мирослав Бакулин в этом отношении прав.

Кстати, относительно того, что никто не спасается в одиночку, у Мирослава есть замечательный рассказ о том, как он в лесу случайно встретил человека – старого уже, – который жил один. И этот старик, ушедший в леса, – не очень понятно, кем он был: старообрядец ли какой-то, или просто какой-то человек, который решил жить уединенной жизнью, – жил в заброшенной деревне, находил себе нехитрую пищу, охотился, что-то собирал. Когда Мирослав его встретил, он удивился, что человек так живет, и стал с ним беседовать. Старик расспрашивал его о том, что в мире творится, тот его – о его жизни; и вот этот старик ему говорит: да, вот я здесь живу один и понял, что спастись надо вместе с другими людьми, а я живу в нелюбви к миру. И я знаю в себе эту нелюбовь, но вернуться уже не могу, уже внутренне не чувствую такой возможности, я уже отрезанный от мира, я уже как бы мертвец. И он говорит: в мире как? Есть связи любви, есть связи злобы. И если люди связаны любовью, они вместе и живут, и спасаются вместе, те, кто друг друга любят. А если люди связаны в зле, то один другого тянет в эту пропасть зла.

Это очень интересно: человек жил один, и вот он понял в своей одинокой жизни неправоту своей нелюбви к людям. К тому, как они живут.

Личность, лицо – это «кто» в человеке. Природа – это «что». По природе мы более или менее едины друг с другом, по природе мы имеем много общего и со всем растительным и животным миром. Здесь можно многое вспомнить, вплоть до Аристотеля с его растительной, животной и разумной душой. Уже для Аристотеля понятно, что есть нечто, что роднит нас с растениями: мы питаемся, растем, способны размножаться. Есть то, что роднит нас с животными: мы имеем

органы чувств, мы перемещаемся в пространстве. И есть нечто – для Аристотеля это разум, – что делает нас людьми.

Итак, ипостась в христианской антропологии – это «кто», а не «что», это лицо человека, единственное, совершенно неповторимое ни в ком другом, тогда как природа, в общем-то, наоборот, единит нас с другими людьми. По природе мы все едины, и это единство – не просто единообразие того, как мы устроены по природе, но *онтологическое* единство. То, что происходит с одним человеком, имеет отношение ко всем. Оно меняет жизнь всех людей. Тот путь, который оказался способен пройти кто-то один, – этот путь открыт для всех остальных.

При этом природа человека – это природа разумного существа, и эта природа даже не лишена такой вещи, как воля. Здесь можно вспомнить замечательное учение Максима Исповедника о двух волях – гномической и природной.

Что такое гномическая воля? Это воля избирательная. Она связана с ипостасью, а не с природой. Она совершает выбор – проайресис. Но что это за выбор? Это выбор чего-то, что еще неизведано человеком. Гномическая воля всегда выбирает нечто, что лишь предстоит человеку как некая цель – цель, которой он пока не достиг. Гномическая воля полагает цель, ее выбор связан с определенным целеполаганием, но цель – это всегда нечто такое, чего еще нет в наличности и что предполагает некоторую трансформацию, изменение наличной ситуации. Выбор здесь – это не выбор из чего-то уже известного: яблоко или груша, – а выбор неизведанного, нового, того, чего в опыте еще нет.

Воля природная, напротив, связана не с выбором, а с природным тяготением человека к добру. Если гномическая воля может совершать выбор, в том числе и в пользу дурного, то природная воля – это природное тяготение к благу, к добру. Это тяготение не надо мыслить как некую слепую силу. Оно вполне включает в себя разумный компонент, поскольку человеческая природа включает в себя и разум тоже. Это знание добра как привлекательного для человека, которое может проходить через разум. Но это знание скорее интуитивное.

Вот, скажем, платоновская обращенность к идее блага – это некоторая экспликация такого знания добра, привлекательного для человека: по природе человек стремится к благу.

И вот, с одной стороны, человек по природе стремится к благу, а с другой стороны, он может выбирать его как неизведанное, ведь он никогда не знает благо во всей полноте. Тогда его гномическая и природная воля будут в единстве. Но эти две воли могут и разойтись.

Первой и типической ситуацией расхождения двух волей – гномической и природной – была ситуация грехопадения, говорит Максим Исповедник. По природе тяготея к добру, человек избирает зло, но избирает его как нечто, чего он еще не изведал; он решается на то, чего еще в опыте его нет. Нечто новое входит в его жизнь. Это новое, конечно, оказывается разрушительным, изнутри личных отношений с Богом выбор этого нового является предательством, но при этом человек не знает того, что будет: не знает, что значит «умереть смертью» (а это обещал ему Бог в случае, если человек вкусит от древа познания добра и зла), не знает, что значит «будете как боги» (что сулит ему змей). В принципе любое волевое целеполагание на уровне гномической воли является экспериментом, оно направлено на преобразование наличной ситуации. Вектор этого преобразования может быть разным.

Максим Исповедник говорит о необходимости у врачевания разрыва между гномической и природной волей, о необходимости того, чтобы человек и по природе стремился к добру, и воля его всякий раз избирала доброе – тоже как нечто неизвестное.

Человек, стремясь творить добро, тоже идет в неизвестность, и в не меньшей мере, чем тот, кто стремится творить зло. И часто человеку требуется довольно большое мужество на этом пути.

Интересно, что тот ракурс рассмотрения человека, который дает Максим Исповедник в своем учении о двух волях, будет воспроизводиться намного позже авторами, которые о Максиме Исповеднике даже и не знали.

Например, такой писатель, как Д. А. Ф. маркиз де Сад (1740–1814), в своем учении о первой и второй природе говорит, в принципе, о том же. Вторая природа, по Саду, это как раз то, что называет природой Максим Исповедник. По своей – «второй» – природе мы тянемся к одним вещам и избегаем других. Первая же природа – это наша воля, абсолютно автономная, абсолютно ни от чего не зависящая. Если наша «первая природа» (воля) солидарна с импульсами «второй природы», мы не вполне свободны, ведь нас обуславливает некое не избираемое нами

природное тяготение. Чтобы стать свободным, нужно подорвать в себе все природное. Свобода, которая достигается этим, это свобода бесконечного разрушения. Отсюда садовская идея бесконечного преступления, отсюда описанные в его произведениях практики многообразных противоположных действий, извращений.

Сад играет, разумеется, на той же территории, что и Кант, строящий этику на автономии воли. Он гениально демонстрирует, что с автономией воли не все так просто, как можно было бы подумать, размышляя о ней по Канту. Он, кроме того, дает принцип регулирования отношений, основанных на свободе в таком ее понимании: делай что хочешь, но не мешай мне делать то, что хочу я.

Кстати, говоря о маркизе де Саде, надо понимать, что этот яркий, не чуждый провокативности писатель отнюдь не был сам каким-то чудовищем. Его прегрешения не были какими-то вопиющими. Если бы не старания невзлюбившей его тещи, едва ли его бы посадили в Бастилию. Но вот деталь биографии, характеризующая этого человека. Когда началась Французская революция, революционеры освободили маркиза де Сада и посадили его в трибунал судить врагов революции. И он не подписал ни одного смертного приговора. Даже теще дал возможность уехать из Франции и спасти свою жизнь, хотя она была в это время фактически в его руках, он легко мог бы отправить ее на гильотину. И в итоге его посадили уже революционеры – за «умеренность», т. е. снисхождение к врагам революции.

Так вот, цель, о которой размышляют и к которой стремятся садовские персонажи: взорвать всякую природную обусловленность и стать свободным в бесконечном разрушении, – прямо противоположна тому, к чему стремится Максим Исповедник. Максим стремится к единству двух природ, к тому, чтобы природная и гномическая воля не расходились, а были едины в стремлении к добру. У Сада прямо противоположный вектор, но ракурс психологического рассмотрения тот же, что и у Максима Исповедника.

Еще один замечательный в психологическом плане пример – анализ закрытости у С. Кьеркегора. Кьеркегор довольно подробно анализирует закрытость в «Болезни к смерти» и «Понятии страха» – в своих психологических работах.

Кьеркегор – мастер психологических анализов. Он человек, который психологию мыслит, на наш вкус, очень современно. И вот, когда анализирует состояние закрытости, он говорит, что закрытость – это как бы раздвоенное в себе самом состояние человека. Закрытые люди всегда ищут того, с кем можно поделиться своей тайной, с кем можно побыть откровенным. Правда, если это какой-нибудь жестокий и могущественный правитель, он поделится своей тайной, а потом этого человека тут же и порешит.

Закрытость – это не простая, цельная запертость изнутри. В ней, говорит Кьеркегор, действуют две воли. Одна воля удерживает его в этой закрытости, а другая – которая в состоянии закрытости оказывается слабее – это воля, вызывающая в нем желание приоткрыться. Это, опять же, нетрудно перевести на язык Максима Исповедника, притом что Кьеркегор не был знаком с его трудами: гномическая воля запирает, а природная побуждает открываться.

Мы видим, что то, что Максим Исповедник обнаруживает в учении о двух волях – это вещь для психологии далеко не безразличная.

И мы видим еще одну важную вещь. Те ракурсы, те способы понимания человека, которые разрабатывались в то время, когда Европа сознавала себя христианской, прочно входят в нашу культуру. Сталкиваясь с ними в секуляризованном виде как с чем-то как будто само собой разумеющимся, мы, как правило, не сознаем истоков этих способов понимания. Но истоки эти могут быть очень интересны, и обращение к ним никогда не бывает лишним.

Часть 2

XVII–XVIII вв.

Лекция 1

Рене Декарт

Наша сегодняшняя лекция будет посвящена рассмотрению философии Рене Декарта и ее значения для истории психологии. Декарт – мыслитель очень важный, с него начинается практически вся новоевропейская традиция и в психологии, и в философии. Для психологии он –

фигура ключевой значимости, потому что он выделил психику, сознание как особый предмет рассмотрения – предмет, который можно рассматривать независимо как от тела, так и от сферы духовного, богословских разысканий. Этим был обусловлен прорыв в понимании психики. Психика становится предметом самостоятельного рассмотрения. А с другой стороны, как говорил человек, который учил меня философии и переводу, Виталий Львович Махлин, профессор, один из лучших специалистов по Бахтину, всякий прорыв – это одновременно провал. Провал здесь можно видеть, в частности, в том, что крайне проблематичным становится понимание связи психики и тела. Психология оказывается после Декарта во многом не только психологией без души как метафизической сущности, о чем любят порой говорить психологи, но она становится в каком-то смысле и психологией без тела. Конечно, Декарт ставит проблему взаимодействия и связи души и тела, но он ставит ее так, что становится невозможным рассматривать телесность психических переживаний как таковых. Психика и тело, по Декарту, это две отдельные друг от друга сущности, а отнюдь не нечто единое, не два полюса или две стороны единого целого, как их позже будет мыслить Спиноза. Тело для Декарта – это машина, работающая по принципу рефлекса, душа же – вещь мыслящая. Между ними нет и не может быть ничего общего, они внеположны друг другу и воздействуют друг на друга извне. И хотя Спиноза сделает ход в сторону понимания единства души и тела, идущее от Декарта их обособление и разделение окажется для истории психологии последующих двух веков более влиятельным. Более того, даже в современной теоретической психологии проблема телесности психического не находит четкой постановки и разрешения, при том, что в практических подходах эта проблема осознается и появляются различные формы работы вроде телесно ориентированной терапии. На практическом уровне психологи пытаются работать с телом, пытаются понять, обозначить связь души и тела, но на теоретическом уровне – хотя в эту сторону делались очень сильные ходы философами, работавшими на границе философии и психологии, в частности М. Мерло-Понти, – в психологии эта проблематика, проблематика телесности душевной жизни, до сих пор разработана далеко не достаточно. Она все еще ждет тех ученых, которые могут сказать здесь новое слово в психологической науке. Завязку такого положения дел мы видим уже у Декарта.

Но прежде чем мы ближе подойдем к рассмотрению психологических идей Декарта, к разговору о том, как он выделяет сферу сознания, которая отождествляется у него с психикой, скажем несколько слов о его биографии, которая очень важна для понимания его творческого пути. Рене Декарт родился в 1596 году во Франции, в аристократической французской семье, и, когда достиг того возраста, когда ребенка отдают в школу, был отдан родителями в очень престижный колледж Ла Флеш, колледж, которым заведовали иезуиты. Франция в это время католическая страна, оставшаяся католической, в отличие, скажем, от ставшей в целом протестантской Германии. И орден иезуитов во Франции этого времени весьма и весьма влиятелен. В колледже Ла Флеш учились многие дети французских дворян. Обучение наукам в нем велось с ориентацией на схоластическую традицию.

Схоластика – это тот род науки, который развивается уже начиная с IX века н. э., когда в Европе при монастырях начинают массово появляться школы. В IX веке, после достаточно долгого периода, который иногда называют «темными веками», периода после падения Рима, когда грамотность, письменная культура во многом была потеряна, начинают появляться и распространяться школы, поскольку растет потребность в грамотных людях, которые могли бы читать книги, в том числе богослужебные. Человек, конечно, многое может воспринять на слух, выучить наизусть; даже если он священник, он может по памяти вести богослужение; но все же для каких-то более сложных вещей, например для составления службы, нужно быть грамотным. Ведь каждая служба составляется достаточно сложным образом, с учетом того, память какого святого в этот день празднуется, какой Великий праздник пришелся на этот день. Календарь устроен так, что службы почти не повторяются: есть устойчивые места, есть переменные, – и чтобы составить службу, нужно очень хорошо разбираться в канонических правилах ее составления, нужно уметь читать, нужно обязательно быть грамотным и понимать довольно сложное и интересное устройство богослужения.

И вот при монастырях появляются школы, в них люди начинают учиться грамотности, одновременно им стараются дать начатки научных знаний. При этом собственно научная линия, поначалу будучи лишь составляющей школьной дидактики, крепнет, расширяется, и наступает

время, когда ей становится тесно в рамках монастырей, возникают университеты, как самостоятельные учебные заведения, хотя во многом несущие на себе печать монастырских уставов. К примеру, университетский профессор, преподаватель был обыкновенно не женат. Подобно тому как монах посвящает свою жизнь молитвенному подвигу, профессор посвящает свою жизнь исканию истины на путях науки.

Как же строится развивающаяся в это время наука? Она строится на вполне четкой и богословски обоснованной логике. Собственно, что или кто является для христианина источником истины, истинного знания о человеке, о мире? Конечно, Тот, Кто создал мир и человека, Творец человека, Творец мира, поэтому наиболее чистое, истинное знание человек сможет получить именно от Творца, от Бога. Но как он может получить это знание? Можно сказать, что есть два основных пути его получения: 1) получение знания на основе слова Божия, на основе Священного Писания, которое признается Богодухновенным текстом. Чтение Писания открывает человеку понимание мира и понимание самого себя; и 2) другой путь – это путь Богообщения, молитвенного Богообщения, когда Бог открывает себя человеку.

Священное Писание, конечно, доступно всем. Но при этом католическая Церковь настаивает на том, что правильное понимание Св. Писания требует жизни в традиции, опосредования церковной традицией, к которой человек принадлежит. В этом смысле революционным шагом будет заявление Лютера о понятности Св. Писания самого по себе, без опосредования традицией.

И с другой стороны, молитвенный подвиг. Здесь тоже не все так просто, потому что человек в этом опыте всегда рискует или неверно понять то, что Бог хочет ему открыть, или совершить подмену, приняв за Откровение плоды собственных переживаний, приняв собственные состояния за встречу с Богом, за Божественную благодать.

Поэтому здесь более достоверными источниками считаются труды тех, кого Церковь признает святыми, т. е. тех, кого Церковь признает приблизившимися к высоте и чистоте христианской жизни и потому гораздо меньше вносящих своих искажений в то, что открывает им Бог, гораздо прозрачнее передающих то, чему Бог хотел их научить, в своих трудах. И вот отсюда возникает логика опоры на авторитеты в схоластической традиции. Человек имеет разум. И великие схоласты – тот же Фома Аквинский – не отрицают, что разум дан человеку для познания истины, что человек может и должен пользоваться своим разумом, доискиваясь до истины. Но, пользуясь разумом, человек может и совершать ошибки. Суждения разума следует проверять, они должны выдерживать проверку авторитетом, словом Св. Писания, словом Св. Отцов. И если выводы, которые делает разум, расходятся со Св. Писанием или теми суждениями Св. Отцов, которые признаются всей Церковью не как их частное богословское мнение (что в принципе тоже возможно), а как учение Церкви, тогда человек должен проверить свои суждения. Ведь правильно мыслящий разум как способность, данная Богом, не может приходить к выводам, отличающимся от того, что Бог открывает через Св. Писание или через Св. Отцов. Схоластическая логика предполагает, таким образом, постоянную проверку суждений разума внешними по отношению к разуму суждениями авторитетов.

С другой стороны, уже достаточно рано обнаружилось, что есть случаи, когда, как кажется, Св. Писание и Св. Отцы противоречат самим себе и друг другу. Пьер Абеляр, мыслитель XII века, с трагично сложившейся судьбой, если иметь в виду их любовь с Элоизой, пишет целую книгу, в которой ставит вопрос ребром. Он выписывает из Св. Писания друг напротив друга, в два столбика, места, которые кажутся противоречащими друг другу. И перед схоластикой встает вопрос – как относиться к такого рода случаям? Схоластика отвечает на это следующим образом. Бог не может противоречить Сам Себе. Значит, эти противоречия мнимые и происходят из нашего разума, который видит противоречие там, где следует говорить скорее о взаимодополнении, о том, что имеются в виду несколько разные аспекты, несколько о разном идет речь в одном и в другом месте. Соответственно, развивается практика согласования авторитетов, авторитетных мест – практика, которая позволяет в таких случаях показывать, что противоречие лишь мнимое. Это достаточно сложно разработанный способ мысли, предполагающий, что если два авторитетных текста друг другу, как кажется, противоречат, то нужно поставить под вопрос не эти тексты, а собственный разум. Должно быть поставлено под вопрос то, правильно ли разум трактует эти тексты. И в итоге должна быть создана такая оптика, в которой эти суждения могут быть увидены как дополняющие друг друга, а не как друг другу противоречащие.

И вот Декарт учится в колледже схоластической науке, но при этом он обнаруживает незаурядную любознательность и увлеченно занимается естественно-научными работами, увлеченно их читает. Тем более что для чтения у Декарта оставалось времени больше, чем у других учеников колледжа, потому что у него было слабое здоровье и многие общеобязательные мероприятия, которые были в колледже, ему разрешалось пропускать. Это, с одной стороны, давало ему возможность более поздно вставать, и Декарт уже тогда, с юности, привык, проснувшись, вставать не сразу, а размышлять, лежа в кровати. Он сохранил эту привычку фактически до конца дней, и часто очень хорошие в философском плане мысли приходили ему во время утренних размышлений. И когда он изменил этой привычке, это закончилось для него трагически. Шведская королева Кристина пригласила его преподавать ей философию, но королева вставала рано, и Декарт был вынужден ранним шведским утром, достаточно влажным, холодным, идти преподавать королеве. Как настоящий дворянин, он не мог себе позволить отказать столь высокопоставленной даме в ее просьбе или сказать: «Ваше Величество, мне это неудобно, давайте перенесем занятия на более позднее время». В итоге он простудился, заболел, и эта болезнь оказалась смертельной. Он умер довольно рано, в возрасте пятидесяти четырех лет, в 1750 году.

Наряду с этой привычкой размышлять, лежа в постели, Декарт с юности проявил незаурядную тягу к знаниям, и то свободное время, которое у него было, он проводил в библиотеке. Он читал сочинения по преимуществу научного характера, и, вот, читая их, он обнаруживает, что в них нет единства мнения, что разные авторы высказывают об одном и том же предмете вещи, не совместимые друг с другом. Оказывалось, что физика, астрономия и другие науки того времени – это не цельные здания наук, а скорее многоголосица разных мнений, не состыковывающихся друг с другом. Казалось бы, для ученика иезуитского колледжа эта ситуация не нова. Если бы Декарт просто действовал согласно тем интеллектуальным навыкам, которые прививали ему в колледже, он очень легко мог бы разрешить эту трудность. Конечно, он владел умением согласовывать авторитеты, он был хорошим учеником, его нельзя упрекнуть в неумении это делать. Пойди он этим путем, он поставил бы под вопрос свой собственный разум: «Вот такие научные светила, величины пишут об этом вопросе, но они как будто противоречат друг другу. Надо как-то попытаться посмотреть на это так, чтобы это противоречие оказалось мнимым». Но Декарт занимает здесь принципиально иную метафизическую позицию, нежели схоластическая наука, он стоит на другом основании. Декарт как бы говорит: «Если мой разум удостоверяет меня в том, что я здесь вижу противоречие, то я должен реально признать существование этого противоречия». Декарт настаивает на том, что разум человека, «естественный свет разума», как он называет его, не имеет по отношению к себе никаких внешних критериев, которые могли бы служить проверкой самого этого разума. Потому что и в правильности любых внешних критериев разум будет удостоверяться только посредством самого себя. Тем самым Декарт совершенно переворачивает прежний способ познания, он радикально порывает с тем способом познания, который был характерен для схоластической науки Средних веков, когда разум постоянно проверял себя авторитетным словом, источник которого – Бог – признавался превышающим человеческий разум, мыслящим несоизмеримо полнее, чем человек. Декарт делает ставку на разум сам по себе, он первым из великих европейских мыслителей провозглашает автономию человеческого разума. И именно такая автономия разума сделает возможной построение всего здания новоевропейской науки.

В современной ему науке Декарт фиксирует отсутствие единства. Наука еще не представляет собой единого здания, и необходимо это здание выстроить. Но всякое здание должно быть построено на хорошем фундаменте. И Декарт начинает искать этот фундамент. Декарт начинает искать нечто такое, на чем можно твердо построить познание мира и познание человека, и он говорит, что это основание должно быть чем-то, что дано нам с непререкаемой истинностью, т. е. для нашего разума является чем-то таким, в чем разум не способен усомниться. Истинное здесь значит несомненное, т. е. то, что дано разуму так, что он не может не только найти реальные альтернативы тому, что он мыслит, но не может даже гипотетически предположить в качестве возможной какую-либо альтернативу этому. Если мы можем дать какое-то объяснение тем или иным вещам, но разуму представляется возможным еще одно, альтернативное, объяснение этому, то и первое, и второе объяснения не являются несомненными. Они являются двумя возможными версиями одного и того же. Все, в чем мы можем таким образом, приведя равно

возможную альтернативу, усомниться, не может служить нам прочным фундаментом. Мы будем тогда строить на гипотетическом основании. Мы выбираем тогда одну версию происходящего, но возможна и вторая, а может быть, и третья, и четвертая, и т. д. Декарт же хочет найти такое основание, которое будет абсолютно несомненным, по отношению к которому не будет никаких альтернатив.

И вот он начинает поиск такого прочного основания для построения всего здания наук. Он ведет этот поиск довольно долго. Декарт – не тот философ, который очень быстро обретает нужную мысль. Более того, у него очень интересный и не вполне обычный для философов способ мышления и отношение к нему. Декарт писал о том, что он не так часто попадает в пространство чистой философской мысли, что один-два дня в месяц, быть может, он может посвятить занятиям философией. В остальное время он предпочитал заниматься вещами более практическими. Декарт занимался и политикой, и разными науками: он был математиком, физиком, физиологом, а также увлекался изготовлением оптических приборов. Если Спиноза будет зарабатывать на жизнь шлифовкой оптических стекол, то для Декарта это было просто одно из увлечений; и, кстати, оптические приборы, изготовленные Декартом, очень ценились, считались очень хорошими.

Так вот, Декарт далеко не всегда занимался философией. Философия для него – это совершенно особый опыт познания, опыт, который ведет к постижению истин, несомненных истин, тогда как наука работает уже в пространстве, разомкнутом философской мыслью. Наша же повседневная жизнь по преимуществу состоит из вещей, которые мы знаем как достоверные, но которые мы не можем насквозь продумать как философы, которые не могут быть исчерпаны мыслью. И Декарт это очень хорошо понимал; мы видим это, к примеру, в письме к принцессе Елизавете, в котором он пишет о связи души и тела, что мы знаем эту связь, знаем опытно (мы легко переходим от намерения что-то сделать к действиям или от изменений, идущих в теле, связанных с работой наших рецепторов, к осознанию того, что мы видим, слышим или осязаем), но помыслить ее ясно и отчетливо, как философы, мы не можем.

Так вот, Декарт начинает философский поиск того, что могло бы быть положено в основание науки, и он ищет это основание весьма упорно. На время он даже отказывается от чтения книг. Он говорит, что не желает читать никаких книг, кроме великой книги мира и книги собственного разума. И постепенно в своем поиске он подходит к тому мысленному эксперименту, который позже описывал в своих трудах. Он решается попробовать усомниться во всем, в чем в принципе можно усомниться. И тогда, думает Декарт, может быть, обнаружится что-то такое, в чем усомниться невозможно. И он начинает развивать свое методическое сомнение. Он начинает пытаться усомниться в самых несомненных вещах, в тех, в которых, казалось бы, традиционно философы не склонны были даже и сомневаться. Вот он сидит в своей квартире, греется у камина и начинает думать: а могу ли я усомниться в том, что все эти вещи, которые меня окружают, этот огонь, который горит передо мной, действительно существуют? Известен ответ на этот вопрос, к примеру, стоиков. Они сказали бы: «Да, конечно. Почему? Потому что наше восприятие этих вещей не подчиняется нашему произволению. Мы не можем, глядя на стену, увидеть ее как окрашенную в другой цвет, сколько бы ни смотрели. Вот эту желтую стену синей мы не увидим, мы можем вообразить ее синей, но увидеть не можем. Здесь имеет место нечто такое, что от нас не зависит. Значит, – сказали бы стоики, – это поистине есть. Это существует на самом деле, независимо от нашего произволения». Но Декарт изобретает очень оригинальный ход и как бы говорит: «А ведь я могу усомниться в том, что все это есть. Почему? Потому что, – говорит Декарт, – у меня есть опыт сновидений. Каждую ночь или время от времени я вижу сон, и, пока я не проснулся, я совершенно уверен, что все, что мне снится, оно реально есть. Только проснувшись, я понимаю, что это был сон. Но кто сказал, что то, во что я просыпаюсь, не является еще одним слоем сна?» Ведь даже во сне бывают вложенные сновидения, когда засыпаешь – и во сне тебе снится, что ты ложишься спать, тебе снится сон, потом из этого сна ты просыпаешься в первый сон и потом только в бодрствование. Не помню точно, были ли у Декарта такие сны. Но как бы то ни было, даже в плане сна это вполне возможное явление. Почему же невозможно тогда предположить, что то, что мы видим вокруг себя, нам точно так же снится? И кто знает, не проснемся ли мы когда-нибудь во что-то иное? Это неизвестно. Точно так же и тело, которое мы здесь считаем своим, оно также может быть телом внутри сновидения, говорит Декарт. Когда нам снится сон, мы можем вполне телесно действовать, даже летать. Но

то тело, которое нам снится во сне, это другое тело, чем то, которое лежит на кровати. Это тело, видимое во сне. Кто знает, говорит Декарт, не является ли наше тело и то, что мы считаем явью, лишь неким сном, который снится нам с продолжениями изо дня в день. В принципе сон «с продолжениями» тоже вещь возможная, ничего в этом сверхъестественного нет.

И тут Декарт обнаруживает следующую вещь. Вот он сомневается в том, что существуют окружающие его вещи, сомневается в том, что он существует в том теле, которое он, бодрствуя, считает своим, но он не может одновременно с этим усомниться в том, что он сомневается в этом. Если я сомневаюсь в том, существует ли этот стул, я не могу усомниться в том, что я сомневаюсь в существовании этого стула, равно как и в том, что стул дан мне как предмет, в существовании которого я сомневаюсь, дан мне как содержание моего сознания. И Декарт обнаруживает, что акты и содержания его собственного сознания – это то, что дано ему с абсолютной несомненностью.

Эта несомненность, разумеется, присуща не только актам сомнения, но и любым психическим актам и их содержаниям. Я могу вспоминать вчерашний день, и я могу сомневаться в том, правильно ли я его вспоминаю, отвечают ли мои воспоминания тому, что было. Но я при этом никогда не могу усомниться в том, что я имею такие-то воспоминания о вчерашнем дне: как содержания моего сознания они даны мне с несомненностью. Возьмем любимый преподавателями стул. Я могу сомневаться в его существовании, но я не могу сомневаться в том, что у меня есть восприятие данного стула как такого-то и такого-то: черного, стоящего передо мной и т. д.

Собственное сознание дано, таким образом, человеку как сфера того, в чем он не может усомниться. И сознание активно. Говоря, что основной атрибут сознания – мышление, Декарт имеет в виду именно эту активность сознания, прежде всего познавательную активность. Сознание – это не просто набор пассивно лежащих в нем содержаний, оно имеет определенную активность, мы мыслим, мы вспоминаем, мы желаем, мы пытаемся предвидеть, мы воображаем. И вот все многообразие актов сознания Декарт объединяет под родовым понятием мышления, говоря о сознании как о вещи мыслящей.

Но дальше встает вопрос. Если с несомненностью нам даны лишь акты и содержания нашего сознания, а внешний мир – это то, в реальном существовании чего мы вообще не можем удостовериться, то что же – получается, возможна только наука о сознании? Получается, что мы можем изучать окружающий нас мир только как содержание нашего сознания, если мы не можем даже знать, существует ли он как что-то самостоятельное по отношению к нам. Декарта такая ситуация не очень-то устраивает. При этом есть, на мой взгляд, важный психологический момент, делающий понятной ту настойчивость, с какой он пытается доказать реальное существование внешнего мира. Дело в том, что, если этот мир лишь призрак, сон, нечто несуществующее, тогда под вопрос ставится серьезность в отношении к этому миру. Декарт все-таки не только отвлеченный мыслитель, он практик, он политик, он естествоиспытатель, и, конечно, если он примет всерьез, что все, что он видит, это сон, то серьезность его занятий наукой, политикой, даже серьезность происходящего в личной жизни будут поставлены под вопрос. Все окажется мишурой, сном, чем-то совершенно обесцененным. Перед ним возникает опасность обесценивания внешнего мира и возникает потребность еще и поэтому доказать, что мир существует реально.

С проблемой такого обесценивания мира люди, занимающиеся психологией, будут еще сталкиваться. Так, с ней столкнутся в XIX веке испытуемые-интроспекционисты. Когда мы дойдем до рассмотрения ситуации в психологии последней четверти XIX в. и будем говорить о Вильгельме Вундте, мы вспомним, что в ряде экспериментов Вундт, работая методом интроспекции, побуждал своих испытуемых к тому, чтобы они раскладывали образ воспринимаемой ими вещи на ряд элементарных ощущений. При этом формировался совершенно особый способ восприятия вещи. Воспринимаемая вещь не рассматривалась как некоторое целое, имеющее определенное предметное значение, предметный смысл, а рассматривалась как множество отдельных элементов. И вот порой испытуемые, которые очень хорошо научались такой аналитической интроспекции, могли столкнуться с очень серьезными психологическими проблемами, порой даже психиатрическими. Потому что, если ты всегда можешь разложить то, что происходит на ряд элементарных ощущений, очень трудно относиться с серьезностью, вовлеченностью, неотчужденностью к происходящему. Если ты можешь своего

собеседника, который вступил с тобой в спор, начал тебя раздражать, задевать, разложить просто на цветовые точки, а его слова – на ряд элементарных звуковых ощущений, то ты рискуешь полностью обесценить, превратить в пустой звук и цвет то, что происходит между тобой и этим человеком.

Вопрос. Не напоминает ли это некоторые восточные практики и восходящие к ним техники работы с негативными переживаниями?

Ответ. Да, с одной стороны, конечно. Но восточные практики, которые предполагают такой ход психологической работы, включают в себя и обратный ход синтеза. У Вундта это не было продумано, да и задачи были совершенно иными. Такого рода аналитическое разложение воспринятого – это действительно палка о двух концах. С одной стороны, можно нейтрализовать негативные переживания, а с другой стороны, можно утратить серьезность отношения к жизни. Это очень опасно, особенно для людей шизоидного плана, которые в принципе легко обесценивают реальное и в этом отношении и так находятся в зоне риска. Если они начинают заниматься чем-то подобным, то могут быть очень негативные эффекты.

Так вот, Декарт, конечно, и на психологическом уровне сталкивается с проблемой реальности существования внешнего мира. Если я все могу помыслить как сон, который мне снится, то как мне заниматься политикой и как мне изучать этот мир? Что я, собственно, изучаю? Некий призрак, фантазию, плод моего сознания, моего сновидческого воображения? И вот Декарт делает очень интересный философский кульбит для того, чтобы обосновать, что мир все-таки существует. Он модифицирует онтологическое доказательство бытия Божьего и, доказав, что Бог существует и что Бог не может лгать, показывает, что существует внешний мир.

Что такое онтологическое доказательство бытия Божьего? Это такое доказательство, когда из понятия о Боге выводят Его существование. Уже Ансельм Кентерберийский начинает заниматься подобными вещами, и Декарт, как ученик схоластов, не мог не знать о такого рода доказательствах, но он придумывает свой вариант. Вариант очень любопытный. Декарт говорит, что у нас есть в нашем сознании понятие о Боге как Всеблагом, Всеведающем, Всесильном Существо. Но откуда взялось это понятие? – спрашивает Декарт. Можем ли мы быть его авторами? И Декарт утверждает, что это понятие очень странное, его авторами мы быть не можем. Почему? Потому что мы, говорит Декарт, можем быть авторами лишь чего-то такого, что не превосходит нас самих своим совершенством. Это достаточно очевидно в отношении изобретений человека. Даже такая сложная машина, как компьютер, задействует лишь одну из способностей, присущих человеческому существу, – способность к счету. Она эту способность реализует и усиливает технически. Но даже компьютер не может реализовать массу других способностей, которые присутствуют в человеческом существе. Так и все, что человек делает, не будет совершеннее его самого. Сам он все равно будет более сложно, более совершенно устроен, чем то, что он делает или изобретает. Но Декарт распространяет это положение и на сферу мышления. Он говорит, что даже придумать человек ничего и никого более совершенного, чем он сам, не может. Все, что он придумает, будет обладать меньшим совершенством, чем тот, кто это придумал. А значит, у идеи Бога должен быть другой Автор, который и вложил эту идею в наше сознание. Но для того чтобы этот Автор не оказался в том же затруднительном положении, т. е. чтобы ему не оказаться менее совершенным, чем то, что он придумал, этот Автор должен обладать как минимум всеми теми совершенствами, которые в этой идее мыслятся. У понятия Бога есть, таким образом, Автор, который является как минимум Всеблагим, Всеведающим, Всемогущим – словом, все эти атрибуты, которые приписываются Богу, должны быть ему присущи. Понятно, что Он может обладать еще большими совершенствами, но этим минимумом он должен обладать непременно. Собственно, Его, Автора нашей идеи Бога, в существовании Которого мы таким образом убедились, мы и можем назвать Богом.

И тут Декарт задает вопрос: а может ли Бог – Всеведающий, Всеблагий, Всемогущий – лгать? Нет, говорит Декарт, ложь это не благо и Всеблагий Бог не будет лгать. Да и потом Ему незачем это делать, он Всемогущий. Ложь – это стратегия ограниченного существа, которое не является Всемогущим. Всемогущий Бог безо всякой лжи может спокойно делать то, что Он хочет делать. Но если Бог не может лгать, мы можем быть спокойны на счет существования внешнего мира, потому что для Бога как Всеведающего сделать так, чтобы люди из поколения в поколения

считали реально существующим то, что было бы не более, нежели сном, было бы ложью. Ведь Он прекрасно знал бы, что многие поколения людей будут все это считать реальностью, и, будучи Всемогущим, ничего бы при этом не предпринимал. Но раз Бог не лжет, раз Бог человека не обманывает, значит, вполне верно то, что думали люди на протяжении многих поколений о мире, верно, что этот мир существует. Существует реально, он не призрак, не сон, не плод нашего сознания, а нечто реально существующее.

И тогда Декарт убеждается в реальном существовании мира, и все становится на свои места. Этот мир существует, его можно поэтому всерьез изучать, в нем можно всерьез действовать, всерьез заниматься политикой, всерьез создавать семью. Все обретает серьезность. Вся проблематичность и шаткость мира-сновидения уходит, и вновь воцаряется реальный мир.

И Декарт движется дальше. Он установил, что есть сознание, которое является сферой несомненного. Он убедился, что вещи внешнего мира существуют. И теперь он хочет понять, как мы можем изучать этот мир и что в этом мире является – как в плане познания мира, так и в плане существования мира – основным атрибутом.

Декарт, говоря о субстанциях и атрибутах, опять же во многом воспроизводит схоластическую модель. Когда он говорит, что сознание и мир – две разные субстанции, он вполне вписывается в классическое представление схоластов. Как и они, Декарт говорит, что настоящая субстанция есть нечто такое, что не нуждается ни в чем внешнем по отношению к самому себе. Такой субстанцией является только Бог. Но по аналогии с Богом мы можем выделить две тварные субстанции: вещь мыслящую, наше сознание, и внешний мир, который Декарт называет вещью протяженной. Именно протяженность он будет считать основным атрибутом внешнего мира. Почему по аналогии с Богом? Потому что эти субстанции зависят, конечно, от Бога, который их сотворил, но больше ни от чего внешнего по отношению к себе, как считает Декарт, они не зависят.

Здесь важно понять, почему именно протяженность Декарт считает основным атрибутом внешнего мира. Протяженность – это то свойство, которое является для всякой вещи неизменным, и более того, оно не может быть отмысленно от вещи. Все другие свойства: цвет, запах, вкус, вес и т. д. – они могут быть, во-первых, переменными (мы можем перекрасить стол, а он останется самим собой), во-вторых, мы можем в принципе от них абстрагироваться. Нарисовав на листочке бумаги стол простым карандашом, мы в этом изображении легко абстрагируемся от его цвета, от его твердости, и т. д. – от качеств, которые, по Декарту, являются результатом встречи двух тел: тела, внешнего по отношению к нам, и нашего тела, которое с помощью рецепторов осуществляет процесс восприятия. Если бы два этих тела (стол и мое тело) никак бы не встречались друг с другом, если бы стол не отражал световые лучи, попадающие в мои глаза или не испускал звуковые волны при ударе и т. д., если бы он отодвигался от меня с той же скоростью, с которой я к нему приближаюсь, тогда бы я никогда не воспринял бы такие качества стола, как цвет, звучание, твердость. Но если я мыслю этот стол, я не могу абстрагироваться от такой вещи, как протяженность. Протяженность здесь – это занятие некоего места в трехмерном пространстве, но также она есть то, что задает систему возможных отношений между протяженными вещами. Стол может находиться, например, на определенном расстоянии от другой вещи или столкнуться с ней, но он не может логически следовать из другой вещи, обосновывать какую-то вещь и т. п. (последние отношения возможны только в сфере «вещи мыслящей»).

Трехмерное пространство, которое может быть описано системой координат, Декарт мыслит как совершенно гомогенное. Он полностью порывает с характерным и для Античности, и для Средних веков видением пространства как неоднородного, где есть верх и низ, где есть земное и небесное. Кстати, именно в силу постулирования этой неоднородности ученым очень трудно было отойти от мысли о том, что небесные тела вращаются по кругу. Даже Кеплер, вводя гипотезу о вращении планет вокруг Солнца по эллиптической орбите, говорит: мы-то, конечно, знаем, что небесные тела движутся по кругу, но так нам удобнее считать, это удобно для нужных мореплавателям расчетов. Подобные вещи возникали потому, что пространство не мыслилось как гомогенное. Мир небесных тел, являющийся образом вечности, должен быть устроен совершенно, а форма совершенного устройства и образ вечности – это круг. Что небесные тела движутся по кругу, считали очень долго, на протяжении и Античности, и Средних веков. А картезианское пространство уже совершенно гомогенно: земное, небесное – все подчиняется

единым законам природы. И центр этого пространства может быть произвольно установлен в любой точке. Центр Декартовой системы координат устанавливается субъектом, ученым, там где ему удобно установить его для решения тех или иных задач.

Итак, в физическом мире мы имеем дело с протяженными вещами, представимыми в трехмерной системе координат. И мы можем перейти от протяженности, которая представляется наглядно, к протяженности, которая выражается в числах. Вводя свое понятие о системе координат, Декарт делает также ход в сторону развития аналитической геометрии.

Но вернемся к проблеме двух тварных субстанций – вещи мыслящей и вещи протяженной – и поговорим об отношении их друг к другу. Эти субстанции, казалось бы, никак не пересекаются, они не воздействуют одна на другую. Но в то же время протяженность – это нечто соразмерное мышлению, мыслимое. В силу этой соразмерности мы можем внешний мир познавать; в силу же того, что две субстанции не воздействуют друг на друга, наше познание мира будет истинным, ведь наше мышление не будет ничего вносить в существование внешнего мира. Декарт здесь закладывает методологические основы классической физики, только в XX веке возникнет понимание того, что наблюдатель и те приборы, посредством которых он наблюдает, влияют на результат наблюдений. Но это будет значительно позже, а Декарт устанавливает классическую линию познания внешнего мира: мышление ничего не вносит во внешний мир, оно никак на него не воздействует, и именно поэтому оно способно чисто этот внешний мир познавать.

Однако в связи с рассмотрением двух субстанций обнаруживается одна принципиальная, неразрешимая сложность. Декарт постулирует независимость двух этих субстанций, постулирует, что одна на другую никак не влияет, никак не воздействует. И тут же он вынужден сделать оговорку. Он понимает, что есть исключение из этого. Это исключение – человек, это собственно каждый из нас. Человек, который имеет одновременно и тело, и сознание. Причем Декарту, поскольку сознание он мыслит как непосредственно данное его носителю, приходится еще специально обосновать, что не только он сам как носитель, но и другие люди также сознанием обладают. И он обосновывает это через речь, через язык. Он полагает, что я могу удостовериться в наличии сознания у другого человека благодаря тому, что он, говоря со мной на одном языке, способен рассказать мне о том, что я понимаю не иначе как плод его мысли, плод его сознательной работы. Он способен мне сообщить нечто такое, что я интерпретирую не как некоторый набор физических действий – звук, его извлечение и т. д., – а именно как следствие работы его сознания. И благодаря возможности языкового общения я могу опосредованно удостовериться в наличии сознания и у других людей.

Итак, человек обладает телом и душой, обладает сознанием и телесностью. Как две эти стороны, две субстанции в человеке взаимодействуют? Декарт понимает, что ему не удастся столь же ясно и отчетливо помыслить это взаимодействие, сколь ясно и отчетливо он мыслит отдельно субстанцию протяженную и отдельно субстанцию мыслящую. На эту трудность наталкивается и учившаяся у Декарта философия принцесса Елизавета, она спрашивает его об этом в одном из писем, и Декарт отвечает ей любопытную вещь, которая говорилась им, видимо, с некоторым философским юмором, но при этом он говорил вполне серьезно. Принцесса пишет Декарту: «Я стремилась разобраться в вашей философии. Я поняла, как можно мыслить душу как вещь мыслящую, как можно мыслить внешний мир как вещь протяженную, но как только я пытаюсь понять, как они взаимодействуют в человеке, я теряюсь, захожу в тупик. У меня не получается ясно и отчетливо помыслить это взаимодействие». И Декарт ей отвечает: «Если Вы захотите как следует узнать об этом взаимодействии между душой и телом, оставьте на время философию и займитесь практическими делами. И Вы увидите, насколько легко Ваша мысль, например Ваше намерение выехать на конную прогулку, переходит в действие. Вот Вы подумали об этом, и уже Ваши ноги, Ваши руки, Ваше тело осуществляют то, что необходимо. И наоборот, очень легко увидеть, что как только Вы дотронетесь телом до какого-либо предмета, как тут же Вы осознаете это прикосновение, и т. п. Т. е. эта связь очевидна, но она очевидна не философски, она очевидна на опыте». Декарт здесь говорит о том, что философия не покрывает всю сферу опыта. Картезианская философия – это философия, которая не претендует на то, чтобы охватить весь опыт. Именно поэтому она способна приводить к конечным выводам. Философия, которая позже будет пытаться ориентироваться на опыт в его полноте, окажется, напротив, философией бесконечной, бесконечным исследованием. Например, Гуссерлева феноменология. Философия же Декарта конечна, она способна приводить к конечным результатам, но при этом она

вынуждена признать, что она не может охватить весь опыт, опыт богаче философии. Есть опытное знание, а есть философское знание как знание истины.

Интересно, что этот картезианский зазор между знаемым на опыте и знаемым как строгая философски познанная истина задействует через полвека после Декарта поздний наследник итальянских гуманистов Джамбаттиста Вико. Если Декарт обосновывал естествознание, будучи естествоиспытателем, причем одним из лучших, то Вико стремится обосновать познание гуманитарное. И он говорит, что как раз гуманитарии занимаются изучением таких вещей, которые не могут быть ясно и отчетливо познаны философски, но которые являются предметом опытного знания. Гуманитария его предмет никогда не будет дан в последней ясности и отчетливости, но это не мешает ему по-своему стремиться к строгости в познании.

Итак, Декарт признает невозможность строго помыслить связь души и тела. Тем не менее он все-таки дает некую модель этой связи, прекрасно понимая всю ее условность. Эта модель важна ему, помимо прочего, еще и в силу того, что она позволяет ему определенным образом разработать этическое учение как учение об автономии воли. Декарт, задолго до Канта, во главу угла своей этической концепции ставит автономию человеческой воли. Он начинает разрабатывать собственно новоевропейский вариант этики. В исходном греческом смысле этика – это поддержание устоев жизни, устоев, которые сложились традиционно, которые мыслятся как традиционные, неизблемые. Уважение к традициям. Это исходная греческая этика. Затем революция Сократа, появление этики, основанной на этической рефлексии, рефлексии отношения Я – Другой. Декарт же ставит в этике во главу угла автономию воли, с него начинается разработка новой, новоевропейской, этики. Но подробнее о том, какую модель взаимодействия души и тела предлагает Декарт и какое место в ней занимает автономия воли, мы поговорим уже на следующей лекции.

Лекция 2

Рене Декарт (продолжение). Бенедикт Спиноза. Джон Локк

В прошлый раз мы остановились на рассмотрении довольно сложной для Декарта проблемы – проблемы отношения души и тела – и сказали, что ее решение будет связано у него с его подходом к этической проблематике. Мы говорили, что он признает невозможность ясно и отчетливо помыслить в рамках своей философии связь души и тела. Но тем не менее в работе «Страсти души» он выстраивает модель этой связи, понимая, конечно, некоторую условность этой модели. Ее рассмотрение имеет смысл начать с разговора о том, как Декарт мыслит тело.

Декарт, как мы уже говорили, довольно много занимался физиологией. Более того, он был одним из лучших ученых-физиологов своего времени. Как ученый, он, конечно, стремился понять, как тело устроено, каковы основные принципы его работы. Рассматривая тело как «вещь протяженную», целиком принадлежащую внешнему миру, Декарт полагает его довольно сложно организованным автоматом, механизмом. Основной принцип работы этого механизма – принцип рефлекса. Декарт был первым, кто фактически описывает рефлекторную дугу с тремя ее звеньями: сначала от рецептора идет нервная связь в центральную нервную систему, затем в центральной нервной системе – переработка, и затем нерв, уходящий на двигательный орган. Схема рефлекторной дуги у Декарта имеет уже классический вид. Правда, Декарт еще не очень хорошо знает, как передается импульс по нейронам – это еще не исследовано. И он выдвигает гипотезу о том, что специальное вещество, так называемые «животные духи» – не духи, как личности, живые существа, а что-то вроде легких материальных частиц, – передвигается по нейронам как по неким проводящим их трубкам. Но в остальном схема, которую предлагает Декарт, вполне имеет классический вид. Эта схема будет пересмотрена только в XX веке, например, Николаем Александровичем Бернштейном, который предложит принцип рефлекторного кольца, предполагающий наличие обратной связи и осуществление постоянной корректировки движения в процессе его выполнения.

Как некий живой автомат тело, согласно Декарту, обладает способностью к саморегуляции. Тело устроено так, что оно поддерживает свое существование. Для этого оно не нуждается в душе. И, к примеру, для объяснения поведения животных нам нет нужды, согласно Декарту, предполагать наличия в них души. Животные – это сложно устроенные живые автоматы, которые поддерживают свое существование благодаря механизму рефлекса. На ту или иную ситуацию тело реагирует таким образом, чтобы в данной ситуации обеспечить свое сохранение.

Если тело попадает в ситуацию, грозящую ему разрушением, оно будет убегать; если тело нуждается в пищевых продуктах, оно будет их искать и питаться ими, и т. д. Все эти процессы, считает Декарт, для своего объяснения в предположении о существовании души не нуждаются.

Причем не только тела различных животных, но и человеческое тело организовано подобным образом. Однако в человеке есть еще и душа. Представить себе, как протяженное тело и непротяженная мыслящая душа сообщатся, говорит Декарт, в принципе невозможно. Но если мы будем смотреть со стороны тела, то в теле, считает Декарт как физиолог, возможно выделить орган, который играет особую роль в передаче, так сказать, информации от тела в душу. Это шишковидная железа, эпифиз. Небольшая железа в мозгу. На нее по нейронам приходят импульсы от разных частей тела и каким-то образом передаются в душу. Опять же, Декарт понимает условность всей этой схемы, но как физиолог считает, что именно этот орган играет особую роль в такой передаче. И с другой стороны, через эту шишковидную железу в тело передаются воздействия, идущие со стороны души.

Что, собственно, меняется, когда есть не только тело, но и душа и они взаимодействуют? Меняется очень многое. Человек не только осознает происходящее, но он способен к таким действиям, которые противоречат тому, как действовало бы тело, не обладай оно душой. Декарт, дворянин, офицер, воевавший, прекрасно знает, что человеку на поле боя страшно. И в то же время он знает, что офицер сочтет позором для себя сбежать с поля боя и никогда этого не сделает. Животное, будучи, по Декарту, сложноорганизованным телесным автоматом, в ситуации, когда вокруг рвутся снаряды и пролетают пули, просто бы убежало. Это вытекает из устройства тела. Тело поддерживает свое существование и, попадая в ситуацию опасности, из этой ситуации стремиться уйти. Что же происходит с человеком, почему человек не бежит? Выходит, человек может переориентировать тело на действие даже прямо противоположное тому, к чему тело само по себе склонно в этой ситуации. Но как это происходит? С одной стороны, тело как бы сообщает душе о том, какое значение для него имеет эта ситуация, к чему оно готово. В душе в той или иной ситуации появляется то, что Декарт называет страстью. Страсть души, по Декарту, это некоторое воздействие, которое душа претерпевает со стороны тела. Когда Декарт говорит о страсти, он говорит о ней в том смысле, какой заложен в греческом слове «патос» и который звучит в родственном ему французском слове *passion*. Одно из значений этих слов – претерпевание. Страсть души, по Декарту, это претерпевание душой воздействия со стороны тела; это то, что душа претерпевает со стороны тела. Причем это не просто ничего не значащее состояние, захватывающее душу. Страсть несет очень важную нагрузку. Она, с одной стороны, дает душе знать, каково значение данной ситуации для тела, а с другой стороны, она не только дает душе осведомленность об этом, она одновременно располагает душу к тому действию, которое вытекает из значения этой ситуации для телесной жизни человека и к которому готовится тело. Так, когда человек испытывает страх, в этом страхе есть не только момент осведомленности о том, что ситуация опасна для тела, но и побудительный момент. Страх побуждает человека бежать, побуждает его действовать в том же направлении, в каком действовало бы тело без души. Страсть пытается вовлечь душу в действие, созвучное стремлению тела поддержать свое существование. Но человек может и не подчиниться страсти за счет того, что, по Декарту, человеческая воля сама по себе свободна и в любой ситуации она способна сохранять автономию.

К примеру, человек может испытывать вызванное состоянием тела желание, например желание есть. Это не значит, что он непосредственно будет удовлетворять это желание, если он, например, сидит на занятии. Далеко не всегда человек пойдет тут же искать еду, он может дожидаться конца занятия и на перемене выйти. Что обуславливает действие не в соответствии с телом, а иное? Именно свобода воли, но свобода воли действует не сама по себе. Воля всегда опосредована каким-то представлением. Такие представления могут иметь социальное происхождение. Например, в той среде, в которой человек воспитан, так не принято делать, и он не делает. Или это может быть не только пассивно усвоенным в процессе жизни в обществе представлением, но плодом размышлений над жизнью, принятых решений, когда, скажем, человек осознанно выработал некие принципы и этих принципов держится.

Так вот, воля, опосредованная представлением, способна перенаправить действия тела. Если у человека есть представление, что бегство с поля боя – это позор, это предательство товарищей, предательство Родины, трусость, то он может, несмотря на то что ему страшно, остаться в бою.

Декарт говорит, что, чем чаще человек упражняется в действиях, которые проистекают из свободы его воли, а не из того, к чему склоняет его собственное тело, тем более легко он подчиняет себе тело, тем более легко он научается им управлять. Напротив, если человек привык действовать по направлению, в котором толкает его страсть, он в каком-то смысле будет уподобляться животным. Хотя и здесь в определенном смысле опосредование сознанием будет соблюдаться. Вряд ли можно представить себе человека, который, будучи голоден, направлялся бы к ближайшей еде, невзирая на то, продается ли она, или просто лежит, или это товарищ положил какую-нибудь булочку, чтобы потом съесть, – так, что он просто увидел бы пищу и съел, как животное. Такого обычно не бывает, все равно те или иные представления опосредуют действия человека. Но Декарт говорит, что хорошо бы, чтобы это опосредование было четко выстроено. Хорошо бы, говорит Декарт, чтобы мы действовали на основании тех принципов, которые явились плодами зрелых размышлений. Хорошо бы, чтобы наши принципы были действительно нами всерьез обдуманы. Но при этом их должно быть не очень много и они должны носить достаточно общий характер. Потому что если принципов будет много или мы каждый раз по каждому случаю будем задумываться и долго решать проблему того, как в этом случае лучше всего поступить, мы постоянно будем отставать от жизни, мы постоянно будем оказываться в дурацкой ситуации, когда от нас требуется действие, а мы встали и задумались; так, в общем-то, можно упустить важный момент. Поэтому Декарт говорит, что в плане практической жизни и в плане этическом хорошо бы выработать четкие, достаточно широкие и в то же время всякий раз легко приложимые к конкретной ситуации принципы действий.

Кстати сказать, такими принципами, как считает Декарт, полезно руководствоваться и в научной и философской работе. Сам Декарт выработал для себя «правила для руководства ума» – несколько принципов, которыми он руководствовался в своем научном поиске. Одним из них, к примеру, является принцип, согласно которому следует вести поиск в некотором одном направлении с достаточным упорством, не сбиваясь на другие направления поиска. Он уподобляет ситуацию научного поиска ситуации, когда человек находится в дремучем лесу и ему нужно выйти к людям. И Декарт, живший во Франции, конечно, представлял себе не сибирскую тайгу, где можно идти 1000 км и никуда не выйти, а все-таки французские леса, где, если ты идешь прямо, никуда не сворачивая, ты рано или поздно к людям выйдешь, даже если твой путь будет не оптимальным. И вот в сфере мысли, говорит Декарт, имеет смысл двигаться в определенном направлении, чтобы к чему-то прийти. И даже если время покажет, что этот путь был не оптимальным, на нем можно получить какие-то важные для познания итоги.

Также Декарт считает необходимым не принимать за истину ничего, что не обладало бы очевидностью, т. е. не было бы чем-то, не подлежащим сомнению. При этом всякую задачу нужно стремиться разбить на столько подзадач, на сколько возможно. Понятно, что, если мы решаем большую задачу и можем выделить в ней какие-то конкретные подзадачи, ее будет проще решить, так что следует это сделать.

Кроме того, нужно восходить в познании от простого и доступного к все более сложному. И наконец, ход мысли должен быть подробнейшим образом зафиксирован, с тем чтобы можно было удостовериться, что здесь нет «дырок» в аргументации. Декарт хорошо понимал важность этого еще и как человек, много занимавшийся математикой. В математических доказательствах или решениях задачи очень важно избегать этих «дырок». Когда математики доказывают сложную теорему, иногда может получиться даже так, что человек думает, что доказательство достигнуто, а следующий математик обнаруживает где-нибудь «дыру», т. е. логически не обоснованный перескок с одного аргумента на другой. Приходится эту дыру или залатывать, или искать новый путь доказательства. Так же Декарт рассуждает и относительно всякого рода мышления, он говорит, что надо оставлять очень подробные записи мысли, подробные перечни всего, что было сделано на этом пути.

На этом примере видно, что не только в плане этическом – скажем, поведения на войне, какой-то трудной ситуации, – но и в плане научного философского поиска, согласно Декарту, имеет смысл вырабатывать определенные принципы действия. Причем лучше всего, если эти принципы будут плодом серьезных размышлений.

Мы видим, что Декарт здесь предполагает автономию воли. Воля человека автономна по отношению к той ситуации, в которой он оказался, которой он принадлежит. Человек, поступающий этически, для Декарта это человек, который не плывет по течению, а поступает

осознанно, осуществляя свободу своей воли. Уже значительно позже именно на автономии воли будет выстраивать свою этику Иммануил Кант. Декарт в этом плане – первая ласточка новоевропейской этики, основанной на автономии воли.

Но Декарт открывает новую линию не только в сфере этики, но и в сфере психологии. Он первым устанавливает сферу сознания как сферу интересов психологии, и вплоть до Вундта психология в основной своей линии развития так или иначе будет психологией сознания. Будут, конечно, отдельные попытки говорить о бессознательных процессах (Лейбниц, позже Герbart и др.), но в целом психология будет стремиться исследовать именно сознание, причем сознание будет мыслиться как непосредственно данное в своей истинности его носителю, который только и имеет к нему прямой доступ. Сознание поэтому будет исследовать прежде всего путем смотрения вовнутрь себя, интроспекции. В XVII, XVIII, XIX веках ученые будут в целом придерживаться интроспективных методов работы с сознанием.

При этом Декарт, – и в этом ему будет наследовать Вильгельм Вундт – предполагает возможность двойного рассмотрения всего, с чем мы встречаемся в этом мире. Мы можем рассматривать вещи, которые нас окружают, людей, природные явления как нечто, объективно существующее вне нас самих, как нечто, принадлежащее миру; и, с другой стороны, мы можем рассматривать все это как содержания нашего сознания. Так, я могу рассматривать стол, который находится передо мной, как нечто объективно существующее вне меня, соотнося его с моим телом. Стол – это вещь, которая отличается от моего тела и находится вне него. И в то же время я могу рассматривать этот стол как содержание моего сознания, как воспринятый мною стол, как некоторый образ данного стола в моем сознании. Именно так сфера сознания и сфера внешнего мира впоследствии, больше чем через две с половиной сотни лет после Декарта, будут соотноситься друг с другом В. Вундтом. Последний будет очень четко удерживать картезианский подход к выделению предмета психологии.

Проблематичность картезианского способа выделения сферы сознания состоит в том, что сознание мыслится при этом как охватывающее собой всю сферу опыта его носителя и потому, строго говоря, может рассматриваться только как единственное сознание, монологически замкнутое на само себя. В рамках картезианского подхода не удастся как следует поставить вопрос о множественности сознаний и о взаимодействии сознаний; не удастся всерьез начать говорить о том, что никакое человеческое сознание не является одним-единственным, и более того, никакое человеческое сознание не может развиваться в ситуации, когда оно изолировано, оно не развивается в ситуации изоляции. Все то, о чем позже будут говорить психологи – к примеру, наш Лев Семенович Выготский, – рассматривая ситуацию развития как ситуацию взаимодействия взрослого и ребенка, все это в рамках картезианского способа выделения сознания в прямом смысле немислимо. Здесь требуется уже следующий шаг: требуется начать рассматривать сознание не как вмещающее в себя все и всеохватывающее, не как то, что останется у нас, если мы выключим вопрос о существовании внешнего мира, а как сознание, не являющееся одним-единственным и с самого начала intersubъективно ориентированное. Ход в сторону такого понимания сознания будет делаться уже в конце XIX века очень внятно. К примеру, Франц Brentano, в 1874 году издавший работу «Психология с эмпирической точки зрения», будет постулировать, что сознание всегда направлено вовне себя и всегда познает нечто внеположное себе, вводя понятие интенциональности как направленности на нечто. Тем самым Brentano закладывает одну из линий, в рамках которых оказывается возможным поставить вопрос относительно существования других сознаний. Хотя вопрос этот будет здесь очень сложен; у Гуссерля, воспринявшего понятие интенциональности от Brentano, проблема intersubъективности – одна из самых сложных проблем.

Но вернемся к XVII веку. Теперь нам нужно сказать о мыслителе, который как философ начинал, в том числе с изучения философии Декарта, но который выдвинул философскую концепцию, во многом альтернативную картезианской. Это Бенедикт, или Барух, Спиноза. Его еврейское имя Барух, латинское – Бенедикт.

Почему в это время употребляются латинские имена? Почему, скажем, Рене Декарт именуется также Ренатус Картезиус, откуда и происходит термин «картезианство»? Дело в том, что международным языком философии и науки того времени была латынь. И крупные мыслители в то время писали трактаты на латыни. Кстати, Декарт здесь тоже был новатором во

Франции. Часть своих работ он написал по-французски. Он положил начало формированию французского языка философии и науки. Так же, как в XVIII веке начало формированию немецкого языка философии и науки положит Христиан Вольф. Но все же и Вольф, и Декарт будут основные свои труды обязательно писать на латыни, с тем чтобы читающая публика не только в их родной стране, но и в других странах могла познакомиться с этими работами, поскольку все ученые и мыслители в это время хорошо знают латынь и свободно на ней не только читают, но и пишут. Поэтому, когда мы говорим, что латинское имя Спинозы Бенедикт, а еврейское Барух, это связано не только с тем, что он подвергся изгнанию из еврейской общины, но и с тем, что всякий ученый, публикуясь на латыни, использовал некий латиноязычный вариант своего имени – или перевод, или близко звучащее имя. Скажем, имя Рене по-французски и имя Ренатус на латыни – это фактически одно и то же имя. Ренатус, Рене – возрожденный, рожденный вторым рождением. Равно как Декарт и Картезиус – это также одно и то же.

Так вот, Спиноза – мыслитель с непростой судьбой. Выходец из еврейской общины в Амстердаме. В то время, в XVII веке, в Амстердаме существовала уже довольно мощная еврейская община. Это были люди, приехавшие за несколько поколений до Спинозы из Португалии, где евреев притесняли, в более либеральную Голландию и хорошо в ней обосновавшиеся. У них была своя синагога, свои учебные заведения, свой бизнес. Они занимались торговлей, и весьма успешно. В целом еврейская община была очень сплоченным единством, государством в государстве. Евреи жили своей достаточно автономной жизнью в Голландии, и Спиноза рос именно в этой среде. Он учился в принадлежавшей общине школе, где образование, с одной стороны, готовило к деловой жизни, давая навыки, необходимые для ведения торговых дел, а с другой стороны, там была еврейская богословская подготовка; и Спиноза, будучи очень талантливым молодым человеком, имел шанс стать раввином. Пока не обнаружилось его свободомыслие, эта карьера становилась для него все более реальной перспективой. Но уже в юности он начинает ставить перед своими учителями такие вопросы и предполагать возможность таких ответов, которые в еврейское богословие и в ту линию богословия, которая закрепилась в этой общине, никак не укладывались.

Он ставит вопросы о том, является ли мир чем-то отдельным по отношению к Богу, обладает ли Бог свободой как неким произволом творить все, что Он пожелает, и т. д. Он задумывается над очень серьезными вещами, но те ответы, которые он считает для себя наиболее обоснованными, идут вразрез с религиозными взглядами общины. Они порой спорны с точки зрения ветхозаветной традиции. Спинозу сначала предупреждают, подвергают малому отлучению от синагоги, т. е. отлучению, при котором возможно восстановление членства в общине, если человек признает свою неправоту, а затем – великому отлучению, т. е. его изгоняют навсегда, он уже не имеет возможности восстановить свое членство в общине. Соответственно, он не может зарабатывать на жизнь, участвуя в торговле, которую ведет община. Он поселяется среди либерально настроенных голландских протестантов и ведет довольно уединенный, посвященный философским размышлениям образ жизни, зарабатывая себе на жизнь шлифованием стекол, изготовлением оптики. Он, в целом, симпатизирует либеральному протестантскому христианству, и окружающие его люди уважают, ценят, считают его человеком праведным, потому что Спиноза действительно отличался и глубокой увлеченностью и в то же время это был совершенно бескорыстный мыслитель, честный и бескомпромиссный в своих суждениях. При этом он не спешит с официальным принятием христианства. Понятно, что при такой судьбе человек будет заведомо осторожен с официальным принятием взглядов какой-то группы, потому что ему важно оставить себе свободу мысли. Он разрабатывает свою философию, в отдельных моментах ориентируясь на Декарта, труды которого он хорошо знает. Но он дает совершенно другое, нежели Декарт, решение проблемы субстанции, проблемы отношения души и тела и проблемы свободы воли. При этом он мыслитель, философию которого увязывают с различными предшествующими ей линиями. Иногда говорят о связи философии Спинозы с еврейской философской и богословской традицией, с которой он хотя и разошелся, но все же был в ней воспитан. Иногда его связывают с линией неоплатонизма. И действительно, для Спинозы – как, к примеру, и для Плотина – мир и Бог не отделены друг от друга, как Творец и творение. Спиноза говорит о том, что есть одна и только одна субстанция – Бог, или Природа. Спинозу часто называют пантеистом, но тут надо понимать, что это совершенно особый пантеизм. Под пантеизмом часто понимают тождество

мира и Бога, что мир и Бог – это одно и то же, но для Спинозы Бог в своей бесконечной неисчерпаемости имеет бесконечное число атрибутов. А нам известно лишь два: мышление и протяженность. То есть мир, каким мы его знаем, конечно, принадлежит этой субстанции, но мы в нем знаем только два атрибута из бесконечного множества атрибутов этой субстанции.

Рассмотрим теперь философию Спинозы. Мы сосредоточимся прежде всего на тех ее моментах, которые важны для психологии, хотя, конечно, не сможем их совершенно отделить от собственно философской работы, которую вел этот мыслитель.

Полемизируя с Декартом, Спиноза говорит о том, что не существует двух или, точнее, трех субстанций, каковыми, по Декарту, являются Бог и – по аналогии с Ним – сознание и внешний мир. Есть одна субстанция, имеющая бесконечное число атрибутов. Атрибут – это то, что выражает сущность данной субстанции. Нам известно два ее атрибута – мышление и протяженность. Мышление и протяженность тем самым по-разному выражают сущность одной и той же субстанции, субстанциально они едины. Применительно к человеку это означает, что мышление и протяженность, душа и тело – это две стороны единого целого, что они не отделены друг от друга и не взаимодействуют как нечто внеположенное друг другу, а скорее в двух разных ракурсах являют нечто единое. Человек не составлен из внеположных друг другу души и тела, но есть неразложимое единство, которое мы просто можем рассматривать с двух сторон. Мы можем смотреть на него с точки зрения душевных процессов, сознания, и мы можем смотреть на него с точки зрения процессов телесных.

В качестве, быть может, несколько огрубляющей, но методически полезной аналогии можно привести здесь компьютер, в котором мы можем один и тот же процесс рассматривать как с точки зрения логики взаимодействия компьютера с пользователем, так и с точки зрения логики его аппаратурной реализации. Мы не можем сказать, что это два принципиально разных процесса, оторвать одно от другого и сказать, что одно воздействует на другое. Процесс один, но он имеет две стороны. Он имеет сторону, с которой к нему подходит пользователь, и сторону, с которой к нему подходит специалист по компьютерной аппаратуре.

Эта аналогия помогает понять, что хочет сказать Спиноза. Сознание и тело – две стороны, два аспекта неразделимого единства. Собственно, в человеческом существе, в нас самих происходит единый процесс – наша жизнь, – имеющий телесную и душевную стороны. А значит, мы не можем говорить, что душа воздействует на тело или тело воздействует на душу. Мы не можем говорить, как говорит это Декарт, что душа перенаправляет движения тела. И получается, что картезианской свободы воли как принадлежащей душе и выражающейся в том, что душа может перенаправить движения тела, у человека, согласно Спинозе, нет. Значит ли это, что человек в принципе лишен свободы как таковой и в принципе не может стать существом по-настоящему свободным? Нет, говорит Спиноза, отсюда не следует, что человек принципиально обязательно не будет свободен. Но что такое свобода? Свобода – это способность действовать так, что ты оказываешься обусловлен не чем-то внешним по отношению к себе, а самой своей сущностью. Даже более того, для Спинозы быть свободным значит жить и действовать, исходя из того, что является основанием твоего существования, бытийной основой. Такой бытийной основой для него является единственная субстанция, которую он именуется *Deus sive Natura*, Бог или Природа. Отдельное человеческое существо является модусом этой субстанции, ее проявлением. В этом плане Спинозу сравнивают с Плотинем и его концепцией эманации, видя здесь возможное влияние. Потому что, по Плотину, тоже весь мир проистекает из единого первоисточника – Бога, или Единого, как Его называет Плотин. Проистекает путем ступенчатой эманации, т. е. истечения: Единое, как бесконечно богатый исток, изливается вовне себя, порождая разные уровни бытия, порождая в итоге весь мир, которому принадлежит и человек. И задача человека, по Плотину, состоит в восхождении к созерцательному единству с Первоисточником всего сущего.

Действительно, говоря о философии Спинозы, можно проводить аналогии с неоплатонической мыслью. Но для того, чтобы понять, что такое, по Спинозе, человеческая свобода, нужно сказать еще о нескольких принципиально важных для него вещах. Во-первых, о его концепции аффектов. Что такое аффект, по Спинозе? Аффект – это состояние тела, которое увеличивает или уменьшает способность тела к действию, а также идея этого состояния. Важно понять, что этим «а также» идея не пристегивается словно бы извне к состоянию тела; напротив, «а также» означает здесь то, что аффект это и состояние тела, и идея этого состояния. Аффект, как и всякий процесс, имеющий место в человеке, имеет две стороны – душевную и

телесную. Спиноза выделяет три основных аффекта. Удовольствие – состояние, с которым связано увеличение способности тела к действию и идея этого состояния. Неудовольствие, наоборот, состояние тела, уменьшающее способность тела к действию, и идея этого. И третий аффект – желание. Желание – как некий двигатель душевной жизни человека. Именно желание придает душевной жизни динамику, оно ведет ее к постоянной устремленности вперед; не будь желания, душевная жизнь застыла бы в неподвижности. Это выделение желания как одного из основных аффектов тоже очень важная вещь в плане психологии. Ведь психология будет довольно много заниматься уже после Спинозы аналитикой желания. Хотя и в философии проблема желания имеет заметную историю. Почему, скажем, тот же Лакан через Кожева будет обращать внимание на Гегеля, на его диалектику раба и господина? Потому что и философы, в частности Гегель, будут серьезно обсуждать проблематику желания. Но если брать психологию, то кто, как не Фрейд, поставит эту проблему – проблему желания – во главу угла, распутывая сложную историю желания своих пациентов? И вот, рассматривая философию Спинозы, мы видим, что в ней уже завязывается обсуждение проблемы желания. Хотя Спиноза не занимается детальной аналитикой желания, но все же уже выделяет его как один из основных аффектов.

И при этом Спиноза говорит, что наша аффективная жизнь строго обусловлена. Но обусловлена она не просто внутренней логикой развития и смены состояний удовольствия и неудовольствия. Крайне важным является то, какова у нас идея причины, вызывающей удовольствие или неудовольствие, как мы мыслим такую причину. Это очень важный для Спинозы момент. От того, что мы познаем в качестве причины нашего удовольствия или неудовольствия, зависит наша свобода или несвобода. Так, человек может быть обусловлен теми вещами, которые его окружают в мире. Это происходит тогда, когда он видит причину своего состояния в каких-то внешних вещах или людях. Или человек может как раз стоять в свободе, видя причину того, что с ним происходит, не в чем-то внешнем, но понимает себя, исходя из бытийного основания. Он мыслит тогда свою жизнь как коренящуюся в жизни Бога, этой единой и единственной субстанции, модусом которой является он сам. Если человек мыслит себя из этого своего бытийного основания, он не будет воспринимать свою жизнь как обусловленную некими внешнеположными ему случайностями. Он будет по-настоящему свободен, потому что будет воспринимать свою жизнь и все происходящее в ней как приистекающее из жизни Бога как субстанции, модусом которой является он сам.

Здесь есть интересный момент. Спиноза в рамках своей метафизики и на своем языке, который отличается от языка классического христианского богословия, предполагающего акт творения и качественное различие между тварью и Творцом, чего у Спинозы нет, приближается к тем вещам, которые мы можем найти и у христианских подвижников, говорящих о возможности видеть все в Боге и все принимать как от руки Божьей. Ничто, что с тобой происходит, тогда тебя не ограничивает, не убивает, не порабощает, если оно принято с открытостью и с доверием как то, что является сущностно твоим, твоей жизнью, твоей ситуацией, даже если порой это может быть или казаться чем-то тяжелым, неприятным, даже трагическим. Все, что выпадает на долю человека, раскрывает тогда в человеке жизнь и раскрывает его для жизни. Так и Спиноза говорит о свободе как о жизни в «интеллектуальной любви к Богу», при которой человек не делает ни из кого, ни из чего себе врага, когда он ни к кому не будет относиться с ненавистью, потому что он не будет намертво завязан на том, что делают с ним другие люди, как по отношению к нему поступают, как складываются внешние обстоятельства; он будет мыслить свою жизнь как обусловленную не этим. Для того чтобы четче понять, как Спиноза мыслит возможность так понимаемой свободы, нужно сказать о трех родах познания и о том, как они связаны с аффективным отношением к жизни.

Первый род познания, по Спинозе, это познание чисто опытное, чисто эмпирическое. Это познание он уподобляет познаниям купца, который умеет пользоваться счетами, но не знает даже законов арифметики. Он может на счетах отложить правильное количество косяшек, правильно дать сдачу, правильно взять денег, но он не может обосновать, почему он сделал то или иное правильно, он не знает законов арифметики. Подобно такому купцу, человек, для которого свойствен первый род познания, из опыта знает, что приятно и неприятно, какие вещи вызывают удовольствие, какие неудовольствие, и т. д. Но он видит причину того, что с ним происходит непосредственно в том, что на него воздействует. Так, если человек познает мир по первому роду познания и, например, он едет в троллейбусе и ему наступили на ногу, то причина этого

неудовольствия видится ему в том, кто ему на нее наступил, и тут, говорит Спиноза, уже ничего не поделаешь. Если человек мыслит что-либо или кого-либо в качестве причины своего неудовольствия, то в нем возникает ненависть к этой причине. И пока человек вот так воспринимает мир, он будет обрушиваться с ненавистью на все, что его непосредственно задевает, и обращать свою любовь на все, что непосредственно приносит ему удовольствие. Он будет зависить от окружающих его людей, от тех обстоятельств, в которые он попадает. И он из этой зависимости никогда не выйдет, если способ познания мира у него не изменится.

Есть также второй род познания. Тоже далекий от совершенства, но несколько более продвинутый, рефлексивный. Человек может начать строить бесконечные ряды причин и следствий. Вот произошло некоторое событие: скажем, человек наступил мне на ногу в троллейбусе. Но это событие имело причину, например, наступивший мне на ногу человек не выспался и потому не проявил достаточную внимательность; однако то, что он не выспался, тоже имело какую-то причину: у него было много работы, он не успел ее сделать, сидел ночью, – и так мы можем продолжать до бесконечности. Мы можем выстраивать бесконечный ряд причин, которые ведут к тому следствию, которое с нами случилось. И, что интересно, при таком раскладе ненависть ни на одну из этих причин обрушиться не может, она начинает отодвигаться до бесконечности, рассеиваясь по всему ряду. И такой человек, как говорит Спиноза, будет не любить, не ненавидеть, а понимать. Он будет понимать, что все в мире обусловлено, ничего тут не поделаешь, ну, случилось – значит случилось. Это будет такой рационально мыслящий человек, который нейтрален в своем отношении к миру.

И наконец, третий род познания – это как раз познание из бытийного основания. Такое познание события требует вообще другой оптики: нужно увидеть его как проистекающее из основы, субстанции – Бога, или Природы. И тогда человек самого себя постигает как обусловленного в самой своей способности к действию Богом, этой единой субстанцией. Тогда такой человек, поскольку ничто внешнее он не воспринимает, как ограничивающее его возможность действий, не воспринимает как что-то, от чего он зависит, такой человек не будет никого ненавидеть, он будет любить. Он будет любить Бога, или Природу, как источник самой его жизни, как источник его способности к действию. Он будет любить все, что встречает в мире, как проявление жизни Бога, которая является и его жизнью. Он будет тогда проникнут интеллектуальной любовью к Богу, которая, как говорит Спиноза, является любовью Бога к Самому Себе, проходящей через человека. И он будет с удивительной полнотой ощущать в себе присутствие этой неисчерпаемой жизни. Такой человек будет, по Спинозе, действительно свободен.

Концепция, как мы видим, очень интересная, более того, для Спинозы это не что-то надуманное, это определенный способ жизни. Жиль Делез, один из крупнейших французских философов 2-й половины XX века, говоря о Спинозе, обращает внимание на дошедшие до нас портреты этого мыслителя. Делез говорит: «Посмотрите на лицо этого человека на портретах. Казалось бы, перед нами истощенный, болезненный человек. Но лицо его залито жизнью». Ведь если взять чисто абстрактно, перед нами одинокий, больной, бедный человек, который изгнан из своей общины, живет полуотшельником. А лицо его залито жизнью. Откуда эта жизнь? И Делез старается показать, что это философ, для которого философия и жизнь нераздельны. То, что он говорит об этой интеллектуальной любви к Богу, это для него не нечто отвлеченное, а то, чем он стремится жить.

Теперь надо сказать еще о двух очень важных авторах XVII века. XVII век для европейской философии – это век, когда начинается очень многое, когда начинается та история новоевропейской мысли, которая будет (хотя и здесь не все так просто, но в целом – так) развиваться вплоть до XX века, а в XX веке все снова придет в движение. XX век даст критику тех концепций, которые развивались от XVII до XIX века, установит некоторые новые возможности философствования. Конечно, и в XVIII веке тоже будут иметь место грандиозные перемены; в XIX веке наступит кризис философии, ориентированной на построение метафизических систем, расцвет позитивизма. Но все-таки во многом наследие XVII века будет удерживаться философией двух последующих веков.

Два мыслителя, о которых нам нужно теперь сказать, – это английский мыслитель Дж. Локк и конечно же Г. В. Лейбниц, мыслитель немецкоязычный, но писавший, помимо родного языка и

общей для философов того времени латыни, еще и по-французски, потому что французская философия благодаря Декарту становится в XVII веке очень заметной. Эти два мыслителя тоже вносят свои линии в рассмотрение душевной жизни человека, тоже делают важный вклад в историю психологической науки.

Локк – один из основоположников английского эмпиризма. Эмпиризм – учение о том, что все содержания нашего сознания проистекают из опыта. Локк пытается показать, как это происходит. При этом он отрицает существование врожденных идей, полемизируя в этом пункте с Декартом. Декарт предполагал существование врожденных идей, которые обуславливают устроенность нашего опыта и его приобретения. К примеру, идея числового ряда. Не имей мы ее, считает Декарт, мы никогда не смогли бы приступить к пересчету конкретных вещей, никогда бы не восприняли множество данных нам вещей как не множество счетных единиц. Или – другой пример – идея Бога, о которой мы с вами уже говорили.

Так вот, Локк настаивает на том, что никаких врожденных идей не существует, что изначально человеческое сознание есть *tabula rasa*, чистая доска, и в процессе жизни опыт на этой чистой доске пишет свои письмена. При этом замысел Локка первоначально состоял не в разработке психологии как таковой. Локк интересовал вопрос о границах человеческого познания. О том, что собственно человек может знать и что для человеческого знания оказывается принципиально недоступным. Но к ответу на этот вопрос Локк стремится прийти, исследуя, как развивается человеческое познание и сознание. Вопрос о границах познания и вопрос о том, как познание развивается, оказываются в философии Локка неразрывно друг с другом соединены. В такой связке эти два вопроса будут выступать и в философии XVIII века – в частности, у французских просветителей, для которых Локк будет одним из ключевых мыслителей. Только И. Кант вновь строго разведет эти два вопроса в своей критической философии.

Итак, по Локку, человек рождается с сознанием, подобным чистой доске, но при этом у него есть две способности, благодаря которым он получает идеи, т.е. представления, запечатлевающиеся в сознании человека. Первая из этих способностей – ощущение. Благодаря ощущению мы получаем идеи, связанные с внешним миром. Идеи цвета, звука, запаха – все это мы получаем благодаря способности ощущать. Вторая из этих способностей – это способность рефлексии, она обращена вовнутрь. Рефлексия – это внутреннее ощущение, если можно так сказать. Благодаря рефлексии мы воспринимаем уже не внешний, но внутренний мир. Благодаря рефлексии мы способны воспринимать действия нашего сознания. Без рефлексии были бы невозможны, например, идеи мышления, восприятия, воспоминания, воображения и т.п. Также рефлексия нужна и для обработки тех идей, которые составляют содержание нашего сознания, в том числе идей, доставляемых ощущением.

Как же, по Локку, складывается познание окружающего нас мира? Первоначально младенец получает идеи посредством ощущения; рефлексия уже позже вступает в дело. Родившись в мир, человек видит, слышит, осязает все, что его окружает. Но маленький ребенок, считает Локк, в этом многообразии ощущений, в этом континууме их не может выделить отдельные дискретные предметы. Здесь можно привести аналогию из мира современной техники. Все мы знаем, что задача видеосъемки и задача распознавания образов – это две принципиально разные задачи. Обычная видеокамера не будет распознавать отснятые объекты. Так и у человека распознавание отдельных объектов: того, что вот здесь кончается стул и начинается пол, вот это мама, а это папа, а это кровать, а это игрушка – это другая задача, чем просто фиксация данного в опыте. Ребенок все видит, слышит, но распознать, где одно, где другое, где третье, сразу он не может, считает Локк. Он накапливает какой-то опыт, откладывающийся у него в сознании, и уже затем подключаются рефлексивные процессы.

Что же происходит, когда включается рефлексия. Происходит образование сложных идей из простых, т.е. из идей, соответствующих отдельным ощущениям.

Во-первых, образуются идеи отдельных вещей: мама, папа, игрушка... Как они образуются? Путем суммации простых идей, входящих в состав этой вещи. То есть те простые идеи, которые в опыте выступают в устойчивой конфигурации, суммируются, и вещь, которой эта конфигурация идей (выступающих как ее признаки) присуща, опознается как та же самая. Если некто несет все признаки, которые принадлежат маме, то этот человек опознается как мама. Образование идей отдельных вещей происходит путем суммации.

Вторая рефлексивная операция – это сравнение. Благодаря нему мы получаем идеи отношений между вещами. Мы сравниваем одну вещь с другой, и у нас появляется идея отношения между ними. Это могут быть идеи и пространственных отношений, и временных отношений, и любых других. В том числе и субъективных – одно мне нравится, другое не нравится, одно слаще, другое менее сладкое и т. д. Идея отношения получается путем сравнения.

И наконец, операция абстрагирования, благодаря которой образуются абстрактные, общие идеи – скажем, идея не только вот этого конкретного стола, вот этого конкретного оттенка желтого, а стола вообще, цвета вообще. Эти абстрактные идеи абстрагируются, по Локку, из ряда конкретных случаев как нечто общее, присущее им. Локковская теория абстрагирования как способа образования общих идей будет позже, в XVIII веке, поставлена под вопрос Дж. Беркли. Беркли будет вполне резонно предполагать возможность альтернативного объяснения возникновения общих идей. Предлагаемая Беркли альтернатива состоит в том, что в качестве идей, обозначающих абстрактные понятия, берется идея конкретной вещи, которая выступает как представитель всего класса данных вещей. Это происходит так же, как когда мы, доказывая теорему Пифагора, рисуем прямоугольный треугольник, который выступает в ходе решения не как данный экземпляр, а как представитель всего класса прямоугольных треугольников. Ведь то, что мы доказываем, имеет отношение ко всем прямоугольным треугольникам вообще, как бы они не были нарисованы, сколочены и т. п. Точно так же, по Беркли, в качестве, например, общей идеи собаки можно взять конкретную идею собаки, которая будет представителем всего класса.

Но Локк полагает, что есть отдельные идеи, полученные путем процедуры абстрагирования. Не путем использования конкретной идеи в качестве представителя всего класса, а путем именно абстрагирования.

Если теперь вновь окинуть взглядом ход человеческого развития, как он мыслится Локком, мы видим следующее. Сначала человек набирает некоторый сырой материал, а потом начинает его обрабатывать посредством рефлексии, выделяя в этом материале нечто инвариантное, т. е. то, что устойчиво сохраняется при всем многообразии изменений: отдельные вещи, отношения, абстрактные идеи. И такой цикл – от набора конкретного эмпирического материала к уже дальнейшим обобщениям и познанию инвариантного – в принципе проходит человеком, согласно Локку, постоянно при всем дальнейшем познании мира. Не только младенец набирает материал, потом начинает его обобщать, но и в принципе всякий человек, продвигаясь в познании мира, идет, согласно Локку, от эмпирии к постепенному ее обобщению.

С таким видением хода развития человека, развития его познания связан педагогический подход Локка. Этот подход состоит в продвижении от конкретных примеров, от конкретного материала к внимательному, осторожному обобщению этого материала. Сначала мы даем ребенку конкретные примеры, показываем ему это, а потом приучаем его обобщать. Возможности и альтернативы такого педагогического подхода мы обсудим на следующей лекции.

Лекция 3

Джон Локк (продолжение). Готфрид Лейбниц. Французские просветители

Давайте будем продолжать. Мы остановились на Локке, и последнее, что я успел рассказать, была основная идея локковской педагогики. Надо понимать, что Локк говорит о педагогике не чисто умозрительно, он сам был практикующим педагогом, воспитывал детей. Так вот, Локк полагает, что педагог должен учить детей на конкретных примерах, а потом от этих примеров переходить к отысканию абстрактно-общего.

Отечественный психолог Василий Васильевич Давыдов предлагал альтернативный подход в обучении – обучение путем восхождения от абстрактного к конкретному. Критикуя путь эмпирического обобщения, у истоков которого в педагогике стоял Локк, В. В. Давыдов указывал на то, что в своей деятельности человек имеет дело с предметами одновременно и в их индивидуально-единичных, и в их всеобщих свойствах, более того, он осваивает обращение с тем или иным предметом всегда не только как с данным конкретным, но и как с представителем своего вида. Например, малыш учится есть ложкой. Разве он осваивает при этом обращение с одной конкретной ложкой, так что ему требуется потом освоить обращение еще с 10–15 разными

ложками, а затем обобщить образ действия с ними? Нет, конечно. Он учится есть ложкой (вообще), хотя действует при этом с данной конкретной ложкой.

Путь эмпирического обобщения, предлагаемый Локком, видится В. В. Давыдову искусственным, не отвечающим реальному устройству деятельности и ее развития, не отвечающим и тому, как развивается познание мира людьми. По В. В. Давыдову, необходимо, обучая ребенка, в процессе работы с конкретным материалом привести ребенка к пониманию того содержательно-общего, которое отвечает тому, как этот материал задействуется в той или иной общественной деятельности. Это содержательно-общее абстрагируется из конкретного материала и моделируется теми или иными средствами. А затем от этой абстрактной модели содержательно-общего мы «восходим» к конкретному: учимся пользоваться ей в разных конкретных случаях, понимая, как это «общее» работает в конкретном. Полный такой цикл представляет собой движение от эмпирически конкретного через выделение в нем содержательно-всеобщего к умственно-конкретному.

Но вернемся к XVII веку. Еще один автор, о котором обязательно нужно сказать, это Г. В. Лейбниц. Лейбниц был не только одним из крупнейших философов своего времени, но и одним из лучших математиков. И если Декарт, будучи прекрасным ученым, математиком, естествоиспытателем, в сферу философии не вводит напрямую ходы мысли, связанные с математической наукой, то у Лейбница такое случается. С этим, в частности, хотя и не только с этим, связана сложность его философии. Некоторые моменты в ней до сих пор являются предметом обсуждения ученых. Например, понимание Лейбницем тела – это до сих пор обсуждаемый историками философии вопрос. Что означает его формулировка, говорящая, что тело – это окрестность монады? Является ли при этом само тело монадой? Лейбниц иногда дает формулировки, оставляющие интерпретатору довольно много свободы, так что оказываются возможны разные версии того, как это следует понимать.

Итак, перед нами весьма сложный мыслитель, и мы попытаемся кратко осветить лишь самые основные для истории психологии моменты его философии.

Так же как Декарт и Спиноза, Лейбниц предлагает свой вариант ответа на вопрос о том, сколько существует субстанций. Мы помним, что субстанция – это то, что не определяется в своем существовании ничем внешним по отношению к себе; что Декарт, воспроизводя в этом учение схоластов, говорит о Боге как субстанции в собственном смысле слова и о двух тварных субстанциях – «вещи мыслящей» и «вещи протяженной»; что Спиноза в полемике с Декартом отстаивает мысль о том, что есть одна и только одна субстанция – *Deus sive Natura*, Бог, или Природа. Так вот, Лейбниц дает на вопрос о количестве субстанций свой ответ. По Лейбницу, субстанций бесконечно много, точнее, они образуют счетное множество. Несколько огрубляя, можно сказать, что каждая душа, по Лейбницу, это простая субстанция. Простую субстанцию Лейбниц называет монадой (от слово *monos*, единица). Монада не определяется внешними воздействиями на нее, каждое следующее состояние монады вытекает из ее предыдущего сообразно присущей ей устроенности.

При этом монады в своем существовании взаимно согласуются друг с другом. То, как это мыслит Лейбниц, очень важно понять. С одной стороны, есть бесконечное множество монад, и каждая живет сообразно собственной устроенности, а с другой стороны, согласно Лейбницу, есть единый универсум, единый мир, и каждая монада – живое зеркало этого универсума. Как может быть зеркало, которое даже в том, что оно отображает, в своей перцепции обусловлено не внешними вещами, воздействующими на него, а своей собственной устроенностью?

Я рискну дать здесь следующую интерпретацию. Мне думается, что Лейбниц выходит к проблематике, которая в психологии начнет рассматриваться только в 30-х годах XX века. Можно вспомнить, например, эксперимент немецкого психолога Х. Вернера, который упоминает в своей «Феноменологии восприятия» М. Мерло-Понти. Х. Вернер проводил серию экспериментов, в которой исследовалось восприятие цветов. Испытуемые при этом находились под воздействием мескалина – вещества, которое, в частности, делает более выраженным то изменение телесных настроек, которое происходит при смене воспринимаемых предметов. Вернер предъявлял испытуемым различные цвета, и испытуемые при восприятии каждого цвета занимали определенную позу, соответствующую восприятию цвета, который предъявлялся. И вот когда экспериментатор попросил испытуемого, например, удерживать позу, которую он принял при восприятии синего, и при этом начинал показывать ему красный, испытуемый не мог

опознать, что это красный цвет. У него возникал некий ступор, что-то вроде спазма, и этот ступор проходил только тогда, когда он принимал наконец позу, соответствующую восприятию красного. То есть, когда он сидел в позе для восприятия синего и видел красный, он его не опознавал и в этом смысле не видел, но в то же время он был способен, перестав следовать инструкции, принять позу для восприятия красного и увидеть красный. Значит, каким-то образом он «видел» цвет до того, как был способен его осознанно опознать. При смене наших восприятий мы каким-то образом оказываемся сразу настроены на то, что нами воспринимается. Воспринимающий и воспринимаемое всегда находятся в таких отношениях, где нельзя отдать преимущество ни одному ни другому. Здесь имеет место одновременность. Эту одновременность не удастся описать как воздействие или даже взаимодействия, так что, скажем, вещь воздействует на нас, мы обрабатываем это воздействие и т. д. Мы имеем дело с двумя одновременными полюсами – субъектом и миром – в исходном единстве бытия-в-мире; и смена перцепций на полюсе субъекта одновременна смене предметов, которые оказываются перед ним.

Задолго до этих экспериментов Лейбниц пытается, как мне думается, помыслить такого рода одновременность. Монада – живое зеркало универсума. И при этом монада как воспринимающая и внешний мир как воспринимаемый связаны не отношением взаимодействия, а отношением, которое может быть описано как одновременность, «параллелизм». В монаде нет окон, в которые что-либо могло бы войти или из которых что-либо могло бы выйти, говорит Лейбниц.

При этом каждая монада воспринимает мир со своей точки зрения, при этом монады имеют разную степень ясности восприятия. Наше человеческое восприятие ограничено тем, что мы воспринимаем в качестве материи, вещи для нас непрозрачны, мы не можем проникать взглядом сквозь стены и т. д. Это говорит о том, что наше восприятие не является абсолютно ясным. Для Бога – Монады монад – таких препятствий нет, Он может созерцать весь мир одновременно. Но при этом всякая монада является живым зеркалом всего универсума, потому что, хотя мы и не воспринимаем весь мир как целое сразу и одновременно, мы в нашем восприятии мира уже предполагаем определенную его устроенность. Например, мы предполагаем, что у вещи есть задняя сторона. Это предположение настолько для нас естественно, что мы не думаем, что мы зайдем за эту вещь, а там ничего нет. Если мы идем по улице, мы опять же предполагаем некоторое ее возможное продолжение. Она может пойти в гору, вниз, но набор этих вариантов ограничен и соотносится с тем, что есть улица. Хотя наш горизонт восприятия ограничен, но мы предполагаем определенную устроенность этого мира и определенный горизонт возможностей того, как мир способен раскрыться нам в процессе смены наших перцепций. В этом смысле как раз можно сказать, что, хотя не всякая монада может одновременно обозреть весь мир, это может только Бог, Монада монад, но всякая монада является живым зеркалом всего универсума.

При этом каждая из этих монад характеризуется определенной точкой зрения на вещи. Столь привычное нам понятие точки зрения было отчеканено именно Лейбницем. Лейбниц приводит такой пример: несколько человек видят один и тот же город. Один его видит с вершины горы, другой стоит у ворот, третий находится в гуще городской жизни. Город этот – один и тот же, но восприятие его с разных точек зрения будет разным.

В данном примере точка зрения выступает как незаместимое место каждого из нас в пространстве. Но этим дело не исчерпывается. Когда Лейбниц говорит о монадах как о простых субстанциях, каждая из которых существует сообразно своей устроенности, для него важна и индивидуальность каждой монады. Собственно, проблематика индивидуальности в философии и психологии Нового времени во многом начинается с Лейбница.

Когда Лейбниц высказывает свой знаменитый тезис о том, что мы живем в лучшем из всех возможных миров, он имеет в виду вовсе не то, что потом будет высмеивать Вольтер в своем «Кандиде»; вовсе не то, что «все, что происходит, все к лучшему», о чем иронично пел Егор Летов. Почему этот мир – наилучший из всех возможных? Потому что он одновременно может вместить в себя максимальное количество разнообразного. И при этом Лейбниц подчеркивает, что никакие две вещи в мире не тождественны друг другу. Он формулирует принцип совпадения неразличимых: если две вещи абсолютно идентичны друг другу по всем своим качествам, то это одна и та же вещь. И так же, как не может быть двух одинаковых листочков на дереве, так и не может быть и двух абсолютно идентичных друг другу монад. Каждая монада – а к монадам относятся и души животных, и человеческие души, – каждая монада индивидуальна и разнообразна. А отсюда недалеко уже до мысли Ф. Шлейермахера – которая, несомненно,

связана у него с осмыслением того, что говорит Лейбниц, – о том, что и человечество устроено так, что оно стремится реализовать максимально возможное многообразие индивидуальных вариаций, в которых способна быть представлена общечеловеческая природа.

Еще одна проблема, важная для XVII века, – это проблема отношения души и тела. И здесь Лейбниц тоже развивает мысль об их одновременности, о невозможности говорить о том, что тело влияет на душу или душа на тело. Он выдвигает теорию «предустановленной гармонии». Что это такое? Как мы помним, смена состояний души, монады, обусловлена исключительно ее собственной устроенностью; основание этой смены имманентно монаде. Но, говорит Лейбниц, то же самое верно и для тела. Всякое состояние тела сменяется следующим на основании, имманентном телу. Почему нам тогда может казаться, будто душа воздействует на тело и тело на душу? Потому что эти процессы полностью параллельны друг другу. Каждому состоянию души соответствует одно и только одно состояние тела.

Мы видим, что Лейбниц опять же проводит мысль об одновременности души и тела, о невозможности описать их отношения как отношения каузального воздействия тела на душу или души на тело. В XVIII веке будет изобретен остроумный аргумент против Лейбницева теории предустановленной гармонии, но этот аргумент, на мой взгляд, промахивается мимо основной мысли этой теории – мысли об одновременности. Но при этом сам аргумент довольно веселый. Состоит он в следующем. У нас есть душа и тело, процессы в них идут абсолютно параллельно. А теперь представим себе человека, который вдруг потерял душу. Вот нет у него души, пропала. И что мы будем видеть? Мы будем видеть все то же самое – мы будем видеть тело, которое ходит, общается, может приходить на лекции, сдавать экзамены. Ведь процессы в душе и в теле параллельны друг другу, душа на тело не влияет, тело на душу тоже. Понятно, впрочем, что этот аргумент очень умозрительный в худшем, вырожденном смысле слова. Но тем не менее в XVIII веке такой аргумент выдвинут против Лейбница. Критика концепции предустановленной гармонии в XVIII веке будет довольно резкой. Даже Вольф, который в этом пункте, как и во многих других, стремился продолжить линию Лейбница, в конечном счете сначала оставит концепцию предустановленной гармонии, а потом в своей «рациональной психологии» будет пытаться показать, что результаты, к которым он в ней приходит, не зависят от того, какую теорию отношения души и тела мы принимаем.

Что еще вносит в психологию Лейбниц? Учение о неосознаваемых психических процессах. Лейбниц настаивает на том, что природа не знает разрывов и скачков. Но если бы то, что превышает порог нашего восприятия воспринималось бы нами, а подпороговые воздействия совершенно не воспринимались бы, то получался бы определенный разрыв в восприятии. Восприятие не могло бы быть представлено как процесс, идущий от бесконечно малых величин ко все большим; оно не отвечало бы тому, как, по мысли Лейбница, устроен мир. Природа не знает разрывов, считает Лейбниц, а значит, не может быть так, что, начиная с какого-то порога, мы воспринимаем, а подпороговое воздействие совершенно безразлично для монады. Есть, полагает Лейбниц, и подпороговое восприятие; монадой воспринимаются все воздействия, но не все ей осознаются. Мы можем воспринимать, но не осознавать. И эти неосознаваемые малые восприятия, малые перцепции, также способны воздействовать на смену состояний души, способны оказывать определенный эффект; к тому же эти малые перцепции могут суммироваться друг с другом и вместе осознаваться, но не осознаваться по отдельности. В качестве примера последнего Лейбниц приводит шум моря. Этот шум складывается из шума отдельных волн, но шум отдельной волны слишком слаб, и мы не слышим его как отдельный шум, а шум моря в целом нами слышится.

С Лейбница в психологии начинается разговор о том, что психический процесс может не осознаваться. Разумеется, от Лейбница до Фрейда, например, пройдет много времени, в течение которого проблематика бессознательного будет постепенно разрабатываться. Лейбниц пока только наметит возможность этой проблематики. В начале XIX века Герbart введет ряд понятий, которыми будет пользоваться Фрейд: сознание, бессознательное, вытеснение. Герbart попытается построить математическую модель психики, которая будет включать в себя и бессознательные процессы. Но Герbart представит процесс вытеснения представления из сознания в бессознательное как чисто количественный процесс: более сильное представление вытесняет более слабое (сходную мысль можно найти уже в XVIII веке у Х. Вольфа). Фрейд будет мыслить вытеснение как процесс качественный, связанный с инстанцией цензуры, и т. д.

Понятие бессознательного проживет очень большую, трудную историю, но с Лейбница очень многое в этой истории начнется.

И наконец, для психологии будет важна работа Лейбница, полемически адресованная Локку. Работа Локка «Опыты о человеческом разумении» для времени самого Локка и для последующего XVIII века очень важна. Локк задал очень важный ракурс в рассмотрении человеческой психики. Он начал рассматривать психику в ее развитии. Декарт и Спиноза рассматривали уже зрелое сознание, сложившееся сознание. Локк стал, как скажет о нем Вольтер, писать историю человека, рассматривать развитие сознания. И Локк поставил вопрос о развитии сознания в прямую связь с вопросом о границах человеческого познания.

И вот Лейбниц пишет свой ответ Локку, который называет «Новые опыты о человеческом разумении». Он подробно стремится разобрать труд своего оппонента, причем, как хороший полемист, он всегда готов подчеркнуть сильные стороны у автора, с которым он полемизирует, увидеть силу его аргументов. Но в то же время он показывает и то, в чем он с Локком согласиться не может. И это прежде всего касается локковского понимания души как *tabula rasa*, как чистой доски, на которой опыт пишет свои письма. Локк говорит о том – и этот тезис будет с энтузиазмом воспринят психологами XVIII века, особенно французскими просветителями, – что в разуме нет ничего такого, что прежде не было бы в ощущениях. Лейбниц останавливается на этой формулировке и говорит: да в разуме нет ничего, что не проистекало бы из ощущения, кроме самого разума. То есть сам разум уже определенным образом устроен. Локк, говоря о душе как *tabula rasa*, не замечает того, что одновременно он предполагает определенное устройство разума, что его понятия ощущения и рефлексии описывают не то, что проистекает из опыта, а устройство самого разума, которое предшествует обработке этого опыта. Опыт, говорит Лейбниц, воздействует на нас не подобно тому, как мел произвольным образом ложится на чистую доску, но воздействует на нас сообразно тому, как устроена наша душа. Опыт ложится не на пустое место. Действительно, мы знаем многое о мире из опыта, но этот опыт – наш опыт, а мы уже каким-то образом устроены с самого начала.

Лейбниц сравнивает душу с глыбой мрамора. Он говорит, что скульптор, работая с мрамором, не может, в отличие от человека, пишущего на чистой доске, сообразовываться только со своим замыслом и работать без всякого взаимодействия с материалом. Скульптор сообразуется со строением самого мрамора, потому что мрамор имеет прожилки, которые нужно учитывать, чтобы наносить правильный удар резцом. Если он будет работать, исходя исключительно из увиденной в воображении формы, без учета строения самого мрамора, скульптура у него не выйдет.

И вот Лейбниц говорит, что наша душа подобна мрамору с прожилками и эти прожилки как бы предназначают то, к каким результатам может привести обработка этой души, обработка ее опытом. Опыт, подобно резцу скульптора, наносит определенные удары по «мрамору» души, но он сообразуется с определенными «прожилками», которые в ней есть.

Мы переходим теперь к рассмотрению истории психологии XVIII века. И здесь нужно сказать следующее. Уже в XVII веке мы видим появление национальных линий философии. Английский эмпиризм, французский рационализм в лице Декарта, Лейбниц, с которого во многом начинается немецкая философия Нового времени. В XVIII веке эти три линии: французская, английская и немецкая – будут взаимодействовать, но при этом они еще более выпукло станут друг от друга отличаться. Если в XVII веке эти национальные линии еще только начинают оформляться, в XVIII веке каждая из них уже имеет свой узнаваемый колорит. Развитие этих линий связано и с развитием философствования на национальных языках. До XVII века основным языком философии и науки была латынь. Французский философский язык начинает развиваться с Декарта. Локк пишет свои «Опыты о человеческом разумении» на английском языке. В XVIII веке Х. Вольф начнет формировать язык немецкой философии.

Отличия между национальными школами философии в XVIII веке будут становиться все более выпуклыми. И мы почувствуем эти отличия, более конкретно рассматривая эти школы в контексте нашего курса.

Начнем мы с Франции. В XVIII веке уже отчетливо видна характерная черта французской философии – ее «ангажированность», как будут определять это сами французы, причем ангажированность во многом социально-политическая. Если немец, к примеру, будет стараться

додумать все до конца, будет развиваться как бы «сквозное» мышление, то для француза и сама философская мысль будет, как правило, некоторым родом социально-политического действия.

В XVIII веке философия будет участвовать в идейной подготовке Французской революции. При этом она окажется сильно заострена против религии и религиозной метафизики. Нередко мы будем встречаться здесь, как и при всяком такого рода заострении, с необъективностью, перегибами, непринятием во внимание возможной правоты оппонентов. Но нужно понимать, на какой почве эти перегибы возникают, чем они мотивированы.

Так, философы XVIII века, французского Просвещения, настроены весьма негативно по отношению к католической Церкви и к религиозным взглядам на человека. Но их такое отношение возникает в ответ на нездоровое положение дел в церковной среде, связанное с очень тесным сращением Церкви и государства. Высокое положение Церкви во Франции этого времени означает возможность жить, ни за что не отвечая, удовлетворяя любым своим прихотям, возможность чувствовать себя стабильно, комфортно и обеспеченно. Конечно, и в то время были честные пастыри, но очень и очень нередко можно было видеть людей наподобие дяди известного писателя маркиза де Сада, который, будучи аббатом, в своем монастыре содержал целый притон. Люди знали об этом, это видели. Церковь начинает ассоциироваться у многих людей, в том числе у философов-просветителей, с кромешной стихией лжи, лицемерия, обмана. Возникает стремление отринуть эту ложь, но вместе с ней, как правило, отвергается и христианство. Появляется стремление выстроить человеческую жизнь не на религиозных, а на рациональных основаниях. И в конечном счете все это придет к революции, которая заставит философов снова крепко задуматься. Потому что эта попытка перестроить мир под флагом разума обернется даже еще большей иррациональностью, когда страсть, жестокость, ненависть выйдут из берегов, будет литься человеческая кровь и разум окажется бессилем это сдержать.

Но пока до революции дело еще не дошло, французская психологическая философская мысль делает усиленные попытки познать человека без всякой религии и метафизики, как чисто природное существо. И мыслителям этого времени такой путь рассмотрения человека кажется более продуктивным; кажется, что на основе именно такого познания можно научиться реально воздействовать на жизнь и развитие людей и человеческого общества, можно реально улучшить человеческую жизнь. Возникают очень яркие, новаторские, но при том редуccionистские модели человеческой душевной жизни. Одна из важных линий здесь будет связана с попыткой представить душевную жизнь как сложно организованный механизм. Это делает, к примеру, Ламетри в книге «Человек-машина». Ламетри настаивает на том, что мы не нуждаемся применительно к человеку в гипотезе души; Декарт в этом плане ошибался. Человек, так же как и животное, это сложноорганизованная машина. Машина, умеющая говорить, машина, которая довольно изысканно устроена, но тем не менее машина. И вот отсюда начинается в психологии тема машинности в человеке. Понятно, что Ламетри ее абсолютизирует, он настаивает на том, что, кроме машины, в человеке ничего нет, но в принципе, если мы рассмотрим эту проблему уже в свете того, что о ней можно сказать уже сейчас, не абсолютизируя позицию Ламетри, мы можем сказать, что в принципе в человеке весьма и весьма много машинных вещей. Недаром тема машинного в человеке прочно войдет в психологию. Сегодня выражение «психические механизмы» кажется чем-то очевидным.

Еще более выпукло и более примитивно заостряет эту мысль такой мыслитель, как Кабанис, который пытается провести мысль о том, что человеческое мышление, душевная жизнь – это функция, как говорили в советские годы, сложноорганизованной материи. Прежде всего, мозга. Но он выражает эту мысль со свойственным французам того времени заострением и в то же время упрощением. Он пишет буквально следующее: подобно тому как желудок вырабатывает желудочный сок, печень вырабатывает желчь, подобно этому мозг вырабатывает мысль. Это своего рода, как его назовут впоследствии, «вульгарный материализм», но он как раз понятен исходя из общих тенденций французской философской психологии того времени. Такого рода высказывания, конечно, можно понять, только если учитывать, что они являются своего рода провокативной «акцией», по стилистике более близкой даже к авангардному искусству, чем к взвешенной академической философии.

Еще одной линией, без которой нельзя представить себе французскую философскую психологию XVIII века, является обсуждение вопроса о соотношении врожденного и приобретенного в человеке. Эта проблематика в целом была уже к этому времени заявлена. Мы

говорили, что Локк, споря с Декартом, утверждает, что в человеке нет ничего врожденного, нет «врожденных идей»; что Лейбниц, возражая Локку и его представлению о душе как *tabula rasa*, чистой доске, говорит, что в душе есть некие задатки. Вот этот спор между теми, кто признавал наличие в душе врожденных задатков, способностей, и теми, кто утверждал отсутствие таковых, на новом витке возобновляется во Франции. Представителями полярных точек зрения по этому вопросу оказываются здесь Ж.-К. Гельвеций и Дени Дидро. Гельвеций проводит радикальную мысль. Он говорит, что никакие человеческие отличия, расовые, климатические, культурные, сами по себе не способны обусловить отличие людей в том, насколько они способны к развитию. Люди одинаково способны к развитию, одинаково способны достигать высот в тех или иных родах занятий, наук, искусств. Все зависит от того, в каких условиях они вырастают, воспитываются. Если создать оптимальные условия для развития, то из любого ребенка можно воспитать гения. От чего, по Гельвецию, будет зависеть успех этого предприятия? Прежде всего, от того, насколько воспитатели сумеют пробудить в ребенке интерес к тем занятиям, которым они его обучают. Этот интерес Гельвеций понимает достаточно биологизаторски. Он говорит о том, что на первый взгляд интерес, побуждающий человека достигать каких-то небывалых результатов, стремиться ко все большему и большему достижениям в науке, искусстве, политике, связан с жадной славой. Но эта жажда славы, по Гельвецию, не является изначальным и самостоятельным стремлением. Она связана с тем, что человек, достигший высокого положения в обществе, славы, успеха, способен в большей полноте удовлетворять свои желания. При этом первичными являются желания телесного, физического плана. Человек, достигший высокого положения, может изысканно питаться, пить хорошие вина, у него может быть богатая половая жизнь и т. д., и т. п. В общем, ему доступно все то, что составляло жизнь состоятельного безрелигиозного француза XVIII века. В конечном счете человек стремится к удовольствиям телесно-эстетического плана. Различие в том, что кажется нам талантами, связано, по Гельвецию, с тем, что в ходе воспитания не во всех людях удается связать их стремление к тем или иным результатам в каких-то социально значимых практиках: искусстве, науке, политике – с пониманием того, что это приведет к более полному удовлетворению желаний. Там, где эта связь крепка, там развивается сильная страсть к славе, и мы имеем дело с великими результатами в различных областях человеческой деятельности.

Гельвеций дает, как мы видим, весьма редуционистскую модель. Но эта модель интересна, помимо прочего, тем, что разум, его достижения здесь мыслятся как неавтономные по отношению к тому, что Гельвеций называет страстями. Это достаточно обычный ход для французов XVIII века: представлять разум как некую стрелку, которой движут страсти, аффективная жизнь.

Гельвецию возражает Дидро, который настаивает на том, что у каждого человека есть свои индивидуальные задатки, врожденные способности. И хотя воспитание, конечно, крайне важно для развития человека, но человек не пластилин, из которого можно лепить что угодно по произволу воспитателя. Задатки обуславливают то, в каких областях возможно наиболее продуктивное развитие данного человека, а какие области для него будут трудны. Воспитатель, соответственно, должен избирать правильную стратегию, которая позволит человеку, с одной стороны, найти адекватный себе род занятий, найти себя и свое в этом мире. А с другой стороны, сделать это так, чтобы это не превратилось в какую-то односторонность и однобокость. Потому что порой очень важной педагогической задачей является развитие каких-то сторон индивидуальности, для которых изначально имеются далеко не лучшие задатки. Но в любом случае педагог не может не сообразовываться с теми задатками, которые в человеке есть.

Еще одна важная линия во французской философской психологии этого времени – это линия, идущая от Локка и связанная с обсуждением происхождения идей в нашем сознании. Французы будут развивать мысль о том, что в разуме нет ничего такого, чего не было бы прежде в ощущениях. Хотя эту мысль начинает проводить уже Локк, но французов XVIII века смущает то, что у Локка есть две независимые способности: ощущение и рефлексия, – поставляющие в наше сознание идеи. Выделение рефлексии как независимой от ощущения способности кажется им слишком метафизичным. Ведь человек мыслится при этом как самостоятельное по отношению к природе существо, обладающее внутренним миром, который как будто независим от мира природного, от ощущения, от восприятия. Французы же стремятся показать человека как существо исключительно природное.

Делается попытка отказаться от выделения рефлексии как самостоятельного источника идей, оставив только ощущение. И в этой связи нельзя не вспомнить аббата де Кондильяка. Кондильяк остается человеком Церкви, но при этом он увлечен интеллектуальными тенденциями своего времени. Он известен остроумными, в чем-то тоже редуccionистскими, но ставящими очень серьезные проблемы работами. И прежде всего здесь нужно сказать о его «Трактате об ощущениях». В этой работе Кондильяк нередко прибегает к методу мысленного эксперимента. В частности, он предлагает следующее: давайте, говорит Кондильяк, вообразим себе статую, у которой есть только один род ощущения – обоняние. Но обоняние присутствует у нее в том виде, в каком мы обычно говорим о таковом. Что мы тогда способны обнаружить? Наша статуя способна различать запахи, иначе об обонянии невозможно говорить. Запахи сменяют друг друга во времени. Значит, статуя должна помнить предыдущий запах, чтобы иметь возможность сравнивать его со следующим. Здесь мы видим работу памяти, которая удерживает предыдущий запах, для того чтобы сравнить его с последующим, и работу мышления, осуществляющего операцию сравнения. Далее, различая запахи, эта статуя будет различать запахи приятные и неприятные. Полноценное обоняние предполагает и такое различие. Значит, у статуи будет эмоциональное реагирование на то, что она восприняла. Приятные запахи будут ей нравиться, неприятные – не нравиться. Более того, мы тут же увидим желание, потому что приятные запахи статуя будет желать продолжать обонять, неприятные – не желать. Мы увидим и волевой момент, устремленный в будущее: воление, направленное к тому, чтобы вдыхание приятного запаха продолжилось, а неприятного запаха – прекратилось. И т. д. Таким образом, когда мы говорим не абстрактно, а совершенно конкретно о том или ином роде ощущений, мы тут же находим все остальные психические функции, которые в этом ощущении коренятся и без которого полноценное ощущение невозможно. Кондильяк, таким образом, показывает, во-первых, что психические функции образуют единую систему и, во-вторых, что все они укоренены в восприятии. Без восприятия невозможно ни их развитие, ни их работа.

В завершение разговора о французской психологии XVIII в. нужно сказать и о французской литературе этого времени. Вспомним хотя бы Жана-Жака Руссо, который известен как писатель, ставящий вопросы, важные для педагогики, а также как тот, кто дал в своих произведениях образ дикаря, наивного человека. Дикаря, который не обладает пороками человека цивилизованного, который живет естественной, простой жизнью, которая, согласно Руссо, во многом является более привлекательной, более отвечающей человеческому существу, чем жизнь цивилизованного человека. После Руссо мысль о такой естественной простоте будет привлекать людей, но одновременно она будет обнаруживать и присущий ей радикально-утопический потенциал. Тот же Толстой отмечал значимость для него идей Руссо, и мы знаем, что он увлекался идеей простоты жизни, он работал вместе с крестьянами, занимался ручным трудом. Момент утопизма в этом, конечно, есть. Но одновременно Руссо привлек внимание к тем культурам, которые порой называют примитивными. К. Леви-Стросс, к примеру, считал, что во многом антропология, исследующая человека «примитивных», т. е. (если брать исходное значение этого латинского слова) «первичных», «первобытных», культур, начинается с именно Руссо, у него даже есть работа об этом.

Лекция 4

Христиан Вольф

На прошлой лекции мы говорили о психологических идеях французских философов XVIII века. Теперь нам нужно перейти к разговору о том, что в это время делалось в Германии. И мы начнем разговор о немцах с обращения к работам Христиана Вольфа, в которых делаются шаги, имеющие для истории психологии принципиальное значение.

Для XVIII века Вольф – крайне влиятельный и важный философ. Современному читателю Вольф может казаться сухим и скучным автором. На деле же Вольф делает целый ряд вещей, новых для своего времени.

Во-первых, Вольф начал разрабатывать язык немецкой философии. Он первый крупный немецкий мыслитель, который начал издавать работы не только на латыни, международном языке философии того времени, но и на немецком языке. Ряд его работ имеет параллельные издания – латинские и немецкие. Есть работы, специально подготовленные для немецкой аудитории; есть работы, специально подготовленные для аудитории общеевропейской – на

латыни. Целый ряд важнейших для последующей немецкой мысли понятий впервые появляются в немецком философском языке именно у Вольфа. Например, понятия рассудка, разума, воображения и др.

Наряду с этим Вольф – первый мыслитель, который четко выделяет психологию как самостоятельный раздел философии. Мы не увидим такого четкого ее выделения ни у французов, ни у англичан. Понимание психологии как самостоятельного раздела философии, наряду с этикой, онтологией и др., после Вольфа уже прочно закрепится в философии. Психология войдет даже в число курсов, читаемых в некоторых университетах. К примеру, курс психологии будет читать в начале XIX века Ф. Шлейермахер. Во многом психология будет мыслиться уже как самостоятельная область, хотя и относящаяся к роду философских дисциплин.

Х. Вольф выделяет в психологии два связанных друг с другом раздела: 1) эмпирическая психология и 2) рациональная психология.

Эмпирическая психология работает посредством самонаблюдения. Ее задача – наблюдая за собственной душевной жизнью, дать четкие определения каждой из психических способностей и показать, как эти способности связаны друг с другом. Задача определения, дефиниции психических способностей кому-то может показаться не столь уж значимой. Но на данном этапе развития психологии это очень важный ход. Вольф кладет начало созданию четкой психологической терминологии. При этом Вольф исходит не только из самонаблюдения, но и из языковых интуиций. Определяя те или иные психические способности, он обращается к устройству нашего языка, к тем значениям, которые несет язык. Он не считает возможным по собственному почину и произволу обращаться с языком. У него есть, я думаю, уже в первичном виде интуиция, которая будет очень важна для немецкой мысли вплоть до XX века, до М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера, – интуиция того, что язык – это не некая система внешних бирок, наклеек, которые мы прилаживаем к вещам, что язык определяет сам способ артикулированности того, с чем мы имеем дело. Язык делает мир членораздельным для нас; те единицы реального, которые мы выделяем в мире, могут быть поняты и как единицы, которые позволяют нам выделить язык. Слово как бы выделяет ту или иную вещь, обладающую определенным способом устроенности, и соотносит ее с другими вещами через языковые, лингвистические отношения, через отношения между единицами языка.

Что же касается психологии рациональной, она стремится вывести все многообразие психических способностей из определения души. Вольф понимает душу как простую субстанцию, монаду в смысле Лейбница, которая обладает единой силой. Он различает понятие способности и силы. Способностей может быть много, но сила в простой субстанции, утверждает Вольф вслед за Лейбницем, одна. Это сила представления мира сообразно положению тела в нем. Вольф пытается непосредственно из этой силы, как родового понятия, вывести все многообразие психических способностей. И в этом плане он иногда говорит о дедукции психических способностей из определения этой единой силы души. Такая дедукция, покуда она действительно дедукция, оказывается проблематична. Почему? Потому что если у нас есть некое родовое понятие, но мы не знаем, какие видовые понятия ему соответствуют, мы эти видовые понятия никогда не выведем. Вольф пользуется тем, что психические способности нам уже определены в эмпирической психологии. Фактически он не дедуцирует их из понятия о единой силе души, а подводит их под это понятие; это редукция, а не дедукция.

Вывести из родового понятия видовые невозможно. Если бы, к примеру, у нас было бы понятие фрукта, но мы ни одного конкретного фрукта не знали, мы бы вывели бы из этого понятия существующие виды фруктов. Точно так же, если у нас есть понятие этой силы души, но мы не знаем, какие у нас присутствуют душевные способности, мы их не выведем из этого понятия. И поэтому Вольф недостаточно строго выражается, когда он говорит о дедукции. Он скорее подводит под это понятие силы души все многообразие психических способностей. Но такое подведение тоже достаточно интересно. Оно демонстрирует, например, что все психические функции так или иначе фундированы, укоренены в процессах восприятия. Например, мы нечто вспоминаем всегда изнутри той актуальной ситуации, в которой мы находимся. Мы представляем себе нечто будущее, опять же в связи с ситуацией, в которой мы находимся, в связи с тем, что мы воспринимаем. Все психические процессы могут быть показаны

как определенная работа внутри реальной ситуации, как преломления единой силы восприятия мира сообразно положению тела в нем.

Теперь, чтобы лучше почувствовать, как работает Вольф в эмпирической психологии, обратимся подробнее к этой области. Приступая к эмпирическому исследованию душевной жизни, он определяет душу. Он говорит, что под душой следует понимать такую вещь, которая сознает сама себя и другие вещи вне ее, подобно тому, как мы осознаем нас самих и вещи вне нас. Почему здесь возникает это «подобно тому»? Потому что Вольф ориентирован на Лейбницеву монадологию, в которой монады, или души, мыслятся присущими не только человеку. Они могут быть присущи и существам духовным, скажем, ангелам, они могут быть присущи и животным. И поэтому здесь проводится аналогия с человеком.

Сознание самого себя и отличных от себя вещей предполагает возможность 1) отличать себя от мира и от этих вещей и 2) возможность отличать вещи друг от друга. Способность различать вещи – это ключевое понятие вольфовской психологии. С ней связаны у Вольфа понятия ясности и отчетливости, определяющие важные черты разных способностей души.

Ясность представления, по Вольфу, имеет место тогда, когда мы можем отличить данное представление от другого. Мы ясно представляем или воспринимаем какую-то вещь, когда мы можем отличить ее от другой. Если вещи для нас сливаются, ясности нет. А отчетливость возникает тогда, когда мы это отличие между вещами или представлениями можем объяснить, что, в свою очередь, предполагает различение их частей или компонентов. Ведь для того, чтобы объяснить, чем отличается одно представление от других, мы должны выделить в нем и в тех представлениях, с которыми мы его сравниваем, определенные части, чтобы обнаружить, какими именно компонентами оно отличается.

Далее, Вольф выделяет три основные темы психологического исследования. Это 1) способность познавать; 2) способность желать и волишь; 3) взаимодействие души и тела.

Рассмотрение познавательных способностей Вольф начинает с ощущения, которое он трактует как состояние души, возникающее по поводу внешнего воздействия на наши органы чувств. «Мысли, – пишет Вольф, – имеющие основание в изменениях органов нашего тела и побуждаемые телесными вещами вне нас, мы будем называть ощущениями, а способность ощущать – чувствами». (Чувствами, разумеется, в том смысле, в каком мы говорим об «органах чувств».)

Это определение, конечно, не свободно от определенной онтологической предпосылки, оно основано не просто на самонаблюдении, но предполагает определенное решение проблемы отношения души и тела.

Далее, Вольф указывает на свойство ощущений, которое известно с древних времен; уже стоики обращают на него внимание. Ощущения, говорит он, это такого рода мысли или идеи, которые не могут нами произвольно быть изменены. Этим ощущения отличаются от образов или представлений. Наши образы и представления могут нами свободно варьироваться. Ощущение же такому произволу не подлежит. Но при этом образы, говорит Вольф, менее ясны, чем ощущения. Они являются как бы более слабыми ощущениями. При этом Вольф говорит о том, что ни одного образа не может возникнуть в душе без предшествующего ощущения. То, что мы вообразаем, мы так или иначе составляем из предшествующих ощущений.

Вольф пишет: «Представление отсутствующих вещей обычно называют образами, а способность души производить подобные представления именуют воображением». При этом, говорит Вольф, обычно ощущения подавляют образы и вытесняют их из сознания. Этот закон вытеснения одних представлений другими будет обсуждаться и в более поздней психологии. Вольф указывает на то, что когда наши восприятия сменяют друг друга, то новое воспринятое вытесняет из нашего сознания прежнее. И более того, если мы, например, сидим с закрытыми глазами и что-то себе представляем, а затем открываем глаза и начинаем наблюдать окружающие нас вещи, то ясность того, что мы воспринимаем, как бы вытесняет, подавляет ясность наших вообразаемых вещей. Точно так же, как и при пробуждении ото сна воспринимаемые нами вещи вытесняют из сознания то, что мы видели во сне.

Тема вытеснения одних представлений другими, тоже, таким образом, начинается с Вольфа. Позже ее тоже активно в XIX веке будет обсуждать И. Герbart. И ко времени Фрейда само слово «вытеснение» в психологии будет уже отнюдь не ново. Новым будет тот смысл, который отчеканит уже Фрейд для этого понятия в связи со своей клинической практикой.

Вольф говорит также о том, что если какое-то ощущение часто повторяется, то при повторении части этого ощущения воображение воспроизводит целое. Он указывает на закон, который в XVIII веке будет обсуждаться под рубрикой закона ассоциации и который имеет «долгое прошлое», восходящее как минимум к Аристотелю.

Вслед за воображением Вольф рассматривает память. Причем он довольно интересно ее определяет. Память, по Вольфу, это осознание того, что представляемое в данный момент ранее уже воспринималось. Вольф различает память и репродуктивное воображение. Репродуктивное воображение отвечает за воспроизведение представлений. А память – именно за осознание того, что вот это воспроизведенное представление воспринималось нами раньше. Здесь есть след аристотелевского различения памяти и припоминания, хотя у Аристотеля они различаются несколько иначе. Для Аристотеля припоминание – это воспроизведение представления как такового, а память – это устойчивое удержание воспроизведенного при обязательном осознании того, что воспроизведенное представление некогда нами воспринималось, т. е. относится к прошлому.

Рассуждая о памяти, Вольф говорит о том, что память имеет ряд количественных параметров. И он пытается отыскать условия и обстоятельства, при которых запоминание происходит более эффективно. Запоминанию, по Вольфу, способствуют, во-первых, ясность и отчетливость представлений (ясные и отчетливые вещи запоминаются лучше смутных и неясных), а во-вторых, частота появления той или иной мысли или ощущения. Память, считает Вольф, улучшается благодаря тренировке. И наконец, запоминанию способствует внимание к тому или иному представлению.

Внимание, к рассмотрению которого мы теперь переходим, Вольф трактует как умение сосредоточиться на чем-то одном из множества одновременно воспринимаемых представлений. Само это сосредоточение определяется опять-таки через ясность представлений. Когда мы сосредотачиваемся на вещи, мы мыслим ее яснее остальных. Ведь ясность – это способность отличать вещь от остальных. Фиксируя на некоей вещи внимание, мы выделяем ее из ряда остальных вещей и при этом выделении отличаем ее от остальных. Значит, мы мыслим ее яснее. Внимание, считает Вольф, также может быть усовершенствовано с помощью тренировки и допускает количественную оценку.

Когда Вольф говорит о количественных характеристиках памяти или внимания, он уже начинает предполагать возможность применения математики в психологии. Но он еще не разрабатывает эту возможность конкретно. Первым, кто попытается применить математику к психологии, впрочем, еще не очень успешно, будет Герbart в начале XIX века. А первым успешным ее применением можно считать применение математики Фехнером при выведении им знаменитого психофизического закона. Но это уже – середина XIX века, т. е. пройдет больше века после выдвижения Вольфом тезиса о том, что математика в принципе может быть применена в психологии.

Ощущение, память, воображение Вольф относит к «низшим» познавательным способностям. Далее он переходит к рассмотрению «высших» – рассудка и разума. Рассудок и разум, понятия, знакомые многим по Канту, тоже вводятся Вольфом. Согласно Канту, рассудок – это скорее способность общего познания. А Вольф хотя и связывает рассудок с возможностью общего познания, но определяет его несколько иначе. Рассудок, пишет он, есть способность отчетливого представления. В том-то и состоит, говорит Вольф, отличие рассудка от чувств и воображения, что там, где имеются последние, представления могут быть в лучшем случае ясными, но не отчетливыми, тогда как добавление рассудка делает их отчетливыми.

Рассуждая так, Вольф учитывает и языковые интуиции. По-немецки понимать – *verstehen*, рассудок – *Verstand*. Вольф рассуждает: понимать – значит уметь объяснить. Объяснять – значит указывать существенные признаки предмета, о котором идет речь. Но представление существенных признаков вещи – это ее отчетливое познание, значит, рассудок – это отчетливое познание вещи.

Но как же все-таки рассудок связан с общими познаниями? С одной стороны, Вольф указывает на то, что отчетливыми могут быть не только общие понятия. Какое-то частное понятие тоже может мыслиться нами отчетливо. Мы можем отчетливо воспринимать, например, ту или иную вещь, и она не будет общим понятием, она будет конкретной вещью. В этом смысле сфера рассудочного познания шире сферы общих понятий. С другой стороны, Вольф говорит, что именно общие понятия, как ничто другое, придают отчетливость нашему познанию. И

действительно, знание сходства вещей, являющегося источником общих понятий, лучше всего помогает обратить внимание на их различия, а значит, эти различия отчетливо познать. Имеет место и обратное отношение: отчетливо постигая вещи, мы можем легко выделить их общие компоненты. Логично поэтому, что Вольф называет рассудок поставщиком общих понятий, а потому и в целом общего познания. Оговорив эти моменты, Вольф дает определение чистого рассудка как такого познания вещей, в котором нет ничего неотчетливого. И Вольф утверждает, что человеческий рассудок никогда совершенно не чист. Для человеческого рассудка всегда есть нечто неотчетливое, он не может полностью определить каждую вещь и отличить ее от другой. Чистым является только Божественный рассудок. Человеческий же рассудок проявляет себя в составлении понятий, суждений и умозаключений, постепенно приближаясь к совершенно отчетливому познанию мира, но никогда окончательно его не достигая.

Наряду с рассудком Вольф говорит о разуме. Если рассудок – это способность отчетливых понятий, то разум, по Вольфу, опирающемуся здесь на Лейбница, это способность усмотрения связей истин, которые могут быть выражены в суждениях. Он говорит о чистом разуме как о таком разуме, посредством которого мы можем связывать истины, не привлекая ни одного опытного положения. К возможности такого чистого разума Вольф относится скептически; он говорит о том, что наш разум всегда смешан с опытом и должен подкрепляться им.

Наряду с обсуждением рассудка и разума, Вольф говорит еще о двух интересных познавательных способностях. Это остроумие, или острота ума, и проницательность.

Остроумие он определяет как легкость восприятия свойств. А проницательность, согласно Вольфу, связана со способностью различения много в одном. Проницательность связана, таким образом, с отчетливостью познания, а значит, и с рассудком, так как рассудок требует сравнения вещей для того, чтобы объяснить их различия. И познание многих аспектов вещи помогает ее сравнивать по этим аспектам, по этим параметрам с другими вещами.

Также Вольф говорит о такой интересной способности, как аналог разума. Аналог разума – это способность, которая проявляется в ожидании случаев, сходных с уже бывшими, и возникает из ощущения, воображения и памяти. Аналогия этой способности с разумом состоит в том, что она позволяет усматривать связи, а именно связи наличного состояния с будущим, на базе воспоминания прошлой последовательности событий. Но различие аналога разума от разума состоит в том, что аналог разума не подразумевает отчетливого познания этих связей.

Сказав о том, как Вольф рассматривает познавательные способности души, перейдем теперь к рассмотрению того, что он говорит об эмоционально-волевой сфере. Анализ этой сферы начинается у него с рассмотрения удовольствия и неудовольствия. Поскольку неудовольствие трактуется Вольфом как негатив удовольствия, то можно сосредоточиться на удовольствии, а то, что относится к неудовольствию, просто рассматривать со знаком минус. Удовольствием Вольф называет чувство, возникающее при созерцании совершенства. Когда мы созерцаем совершенство, пишет Вольф, в нас возникает удовольствие, так что удовольствие есть не что иное, как созерцание совершенства, что отметил уже Декарт. Если созерцаемое совершенство не мнимое, то удовольствие имеет устойчивый характер. Удовольствие является постоянным, когда мы знаем о совершенстве вещи или можем доказать его. Поясняя это, Вольф приводит пример с картиной. Допустим, она нам нравится. С чем это связано? Это может быть связано с тем, что картина очень живо, очень глубоко передает оригинал. И в этой передаче оригинала может состоять совершенство картины. Но с другой стороны, скажем, с точки зрения современного искусства, не всякая картина обладает таким миметическим, подражательным, сходством с тем или иным оригиналом в реальном мире. Но все равно она может обладать совершенством и может нам нравиться, например, в силу мастерства художника, того, сколь гармонично он составил ту или иную композицию. Так или иначе, удовольствие возникает при созерцании совершенства. Поскольку то, что делает нас самих совершенными, Вольф называет благом, получается, что благо в его созерцательном представлении должно вызывать удовольствие. Благо должно стать чем-то приятным, а приятное притягивает душу и порождает чувственное желание.

Заметную степень чувственного желания или чувственного отвращения Вольф называет аффектом. Аффекты затрагивают не только душу, но и тело и бывают приятными, неприятными и смешанными.

При обсуждении удовольствия у Вольфа возникает момент, интересный для философской этики. В некоторых местах своих работ Вольф указывает, что удовольствие возникает в тот момент, когда наше представление неотчетливо. Получается так, что для того, чтобы благо было связано с удовольствием, а значит, и со стремлением к нему, с желанием, необходимо неотчетливое представление этого блага. Но, с другой стороны, воление, по Вольфу, возникает при отчетливом представлении блага. Выходит, если у нас есть неотчетливое представление блага, мы чувственно его желаем и имеем стремление к нему, а если у нас представление о благе становится отчетливым, то возникает воление.

Если рассматривать эту мысль в свете позднейшей немецкой философии, возникает впечатление, что Вольф по-своему намечает связь этического действия с автономией воли. Здесь есть сходство (которое, конечно, не является тождеством) с мыслью Канта о том, что человек поступает нравственно не тогда, когда он действует по какой-либо склонности (даже по склонности делать добро, поскольку оно доставляет ему радость или поскольку он сопереживает человеку и у него возникает желание ему помочь), настоящий нравственный поступок совершается в силу автономного самоопределения воли безотносительно к какой-либо склонности.

Анализ душевных способностей Вольф завершает понятиями произволения, свободы и привычки. Произволение, говорит Вольф, имеет место, когда основания действий души принадлежат ей самой. Произволение превращается в свободу, когда душа находится в ситуации выбора; свобода, по Вольфу, это способность души выбирать по собственному произволению из двух равновозможных вещей то, что ей больше нравится. Это определение не отрицает наличия достаточных оснований для свободных поступков. Но свободным будет поступок, основание которого заложено в самой душе. Вольф подчеркивает этот момент, отмечая в то же время особенность моральной необходимости, не принуждающей человека, а лишь склоняющей его к тому, что он считает благом. Моральный поступок будет при этом свободным, потому что в нем душа имеет основание своих действий в самой себе. В так понимаемой свободе есть место и для разума. Вольф говорит даже о том, что разум составляет основание свободы, потому что разум усматривает связь вещей и обнаруживает, что хорошо, что плохо, что лучше, что хуже.

И наконец, Вольф переходит к обсуждению вопроса о психофизическом соответствии, о связи души и тела. Более подробно эту проблему он будет рассматривать в своей рациональной психологии. Причем в более ранних публикациях он будет придерживаться Лейбницева концепции предустановленной гармонии, а в более поздних – утверждать, что его рационально-психологические построения не зависят от того или иного решения вопроса об отношениях души и тела. В эмпирическом же разделе психологии он говорит лишь о соответствии душевных и телесных состояний. Он констатирует, что состояния души одновременно определенным телесным движениям. Например, когда внешние вещи производят изменения в органах наших чувств, то в нашей душе тотчас возникают ощущения. Вольф подчеркивает, что опыт не может доказать взаимодействие души и тела, он лишь показывает соответствие их состояний. Мы воспринимаем здесь, пишет Вольф, не более чем одновременность двух вещей, а именно: 1) изменений, происходящих в органах чувств и 2) мысли, посредством которой душа осознает внешние вещи. Мы не испытываем как таковое действие тела в душе. Если бы это происходило, мы должны бы были иметь о таком действии пусть и не отчетливое, но, по крайней мере, ясное понятие. Но кто обратит внимание на самого себя, тот обнаружит, что о действии тела в душе или души в теле у него нет ни малейшего понятия. Поэтому мы не можем сказать, что представление о действии тела в душе основано на опыте. Кто хочет выразиться точно, может приписывать опыту не более чем указанную одновременность.

Завершая разговор о Вольфе, отметим, что его философская психология для немцев XVIII века будет исключительно влиятельной. На нее будут ориентироваться, с ней будут спорить, но и споры, и продолжение того, что делал Вольф, они будут ориентированы в мыслительном и языковом пространстве, созданном Вольфом.

Лекция 5

Джордж Беркли. Дэвид Юм. Иммануил Кант

Мы переходим к рассмотрению английского эмпиризма XVIII века. Важные для нас авторы здесь – это Джордж Беркли и Дэвид Юм, мыслители очень яркие, не только оставившие заметный след в английской традиции, но и повлиявшие на всю европейскую философию и философскую психологию.

Джордж Беркли был англиканским епископом. Он разработал очень оригинальное философское учение. Беркли задается вопросом о том, что значит существовать. Когда мы говорим о том, что нечто существует, что мы имеем под этим в виду? И Беркли отвечает: мы говорим о чем-то как о существующем только в силу того, что это нечто было воспринято. Мы сами восприняли эту вещь, или некто когда-либо эту вещь воспринял. В принципе, говорит Беркли, мы можем заострить этот тезис и сказать, что существовать – значит быть воспринятым. Ведь, строго говоря, мы можем говорить как о существующем, с абсолютной несомненностью, только о том, что мы воспринимаем в данный момент. К примеру, пока я воспринимаю этот стол, я могу утверждать, что он существует, но, когда я от него отвернулся, перестал воспринимать его – я уже не могу о нем этого с несомненностью утверждать. Если брать более долгие периоды, это очевидно: я могу пойти домой, а этот стол, например, возьмут и сожгут во дворе, и он перестанет существовать. Но Беркли говорит, что, даже если я только что отвернулся от этого стола, я могу предполагать, что он продолжает существовать, но не могу строго утверждать, что данный стол существует. На чем основано предположение, что этот стол продолжил существовать, когда я от него отвернулся? На том, что наши восприятия сменяют друг друга в определенном порядке и мы, исходя из прошлого опыта, предполагаем – и как правило, именно это с нами случается, – что если я в определенном порядке начну поворачивать свою голову или тело, то постепенно в моем поле зрения снова появится тот же самый стол.

Однако то, что стол снова появится в моем восприятии после определенной последовательности движений, не доказывает того, что он существовал, когда я его не воспринимал. Это лишь предположение, с помощью которого мы объясняем порядок, в каком наши восприятия сменяют друг друга. Такое объяснение, как показывает Беркли, отнюдь не является единственно возможным. Беркли находит возможность выдвинуть альтернативную версию. Мы можем, например, утверждает он, объяснить порядок смены наших перцепций и как укорененный в воле Бога, который этот порядок устанавливает. То, что мы видим вокруг себя, может быть уподоблено тогда чему-то вроде (Беркли, конечно, не мог привести такое сравнение) кинофильмов, которые создает и показывает нам Бог. Вещь тогда существует, только когда она загорается на «экране» нашего сознания, а после – нет.

Такое объяснение устойчивого порядка смены наших перцепций ничуть не хуже объяснения, предполагающего, что вещь сохраняет свое существование, когда перестает нами восприниматься. К тому же оно дает возможность посмотреть на мир несколько иными глазами – как на то, что Бог хочет нам показать. Здесь, впрочем, мы не будем говорить об этом подробно.

Еще одна важная для истории психологии вещь, связанная с именем Беркли, это его теория зрения. Беркли ставит вопрос о том, как у нас формируется восприятие третьего измерения, измерения глубины. Ведь сетчатка нашего глаза двумерна. Каким образом мы видим тогда мир трехмерным, а не плоским? Беркли считает, что восприятие глубины связано с тем, что в мире мы движемся, перемещаемся телесно. И у нас возникает опытная, ассоциативная связь между определенными действиями, движениями, которые необходимы нам для того, чтобы достичь того или иного предмета, и той картиной окружающей ситуации, которую доставляет нам зрение. На опыте мы, другими словами, научаемся расшифровывать зрительную картину как некоторую систему знаков, сообщающих нам в том числе о том, какие локомоции возможны для нас в данной ситуации.

Обсуждение теории Беркли в XVIII веке связано и с вопросом о том, как увидит мир слепой от рождения человек, если ему – например, благодаря удачной операции – удастся обрести зрение. По Беркли, такой человек не сможет сразу зрительно опознать окружающие его вещи. У него будет накоплен опыт локомоций в пространстве, опыт тактильного взаимодействия с вещами, но этот опыт не будет у него связан с той картиной, системой знаков, которую доставляет ему зрение. Он должен поэтому, согласно Беркли, сначала опытно установить эту связь, и лишь тогда он сможет зрительно узнавать те вещи, которые он знает на ощупь.

Этот вопрос о слепых активно обсуждается в том числе и во Франции (можно вспомнить хотя бы «Письмо о слепых» Д. Дидро). Наконец удастся провести удачную операцию по снятию

катаракты, и полученный результат в целом соответствует тому, что предсказывает берклианская теория зрения.

Еще один английский мыслитель XVIII века, о котором нужно здесь сказать, это Дэвид Юм. Изначально Юм стремился разработать моральную философию. У него были предшественники в англосаксонской традиции, к примеру Френсис Хатчесон, разрабатывавший идею нравственного чувства в человеке. Но Юму хотелось дать более строгий анализ моральных установлений, более четко установить место нравственности в человеческой жизни. В итоге он приходит к выводу, что этику надо основывать на подробном анализе человеческой душевной жизни. У предшествующих ему моральных философов психологический раздел был очень схематичным и узким, а выводы, которые делались из него, были, напротив, очень пространными. Юм, наоборот, крайне раздвигает, расширяет этот раздел, желая получить возможность говорить о нравственности, исходя из детального анализа устройства человеческой душевной жизни. А далее сама психологическая проблематика так его увлекает, что ее разработка становится для него делом, имеющим самостоятельную значимость.

Для истории психологии он является автором, с которого можно начинать отсчет линии ассоцианизма. Само понятие ассоциации в философии английского эмпиризма начинает использовать уже Джон Локк. Но для Локка ассоциация выступает скорее как одна из причин возникновения ложных связей между идеями. К примеру, некий человек из раза в раз встречал людей, которые одновременно были лысыми и глупыми. В результате у него может возникнуть ассоциативная связь между этими на самом деле не связанными качествами. Или в ситуации сильного испуга какая-то совершенно нейтральная вещь проассоциировалась с состоянием страха, и человек начинает ее бояться.

В отличие от Локка, Юм придает ассоциации основополагающее значение в познании мира. При этом он, продолжая линию эмпиризма в философии, стремится скорректировать у Локка момент, который кажется ему неправдоподобным. Если следовать Локку, то построение дифференцированного образа мира предполагает в качестве необходимого этапа образование сложных идей из простых с помощью процедур суммации, сравнения, абстрагирования. Если мы задумаемся теперь, в каком возрасте должны запуститься эти процедуры, то этот возраст окажется очень ранним. Правдоподобно ли, что маленький ребенок, еще до того как он научится говорить, прибегает к столь сложным рефлексивным процедурам? Нет, говорит Юм, Локк слишком интеллектуализировал этот процесс. Нужно найти какой-то простой естественный механизм выстраивания опытного познания. И Юм полагает, что ассоциация может как раз выступать в качестве такого механизма.

Говоря об ассоциации, Юм сравнивает ее действие с действием гравитационной силы, описанной его соотечественником сэром Исааком Ньютоном. Ассоциация, говорит он, это как бы гравитация ментального мира. Если сила гравитации притягивает друг к другу тела, обладающие массой, то ассоциация как бы «притягивает» друг к другу идеи, обладающие сходством. При этом то общее, что этим идеям присуще, выделяется и затем входит в систему наших ожиданий, обращенных к миру. Из уже состоявшихся, всегда уже ставших прошлыми ситуаций выделяется таким образом система инвариантов, и эта система определяет то, чего мы ждем от мира в будущем. При этом такие ожидания всегда гипотетичны: мы ожидаем, что в будущем опыте повторится то, что всегда повторялось до сих пор, но мы не можем никак быть гарантированы в этом. Более того, довольно часто наше познание мира обогащается благодаря тому, что нечто, бывшее в нашем прошлом инвариантным, в последующем опыте вдруг обнаруживает свою вариативность.

Заметим также, что извлекаемые нашей психикой инварианты далеко не всегда осознаваемы нами, большая их часть никогда не бывает нами осознана. Так, совершая самые различные действия с вещами, мы ориентируемся на инвариантные свойства этих вещей, по большей части не доводя их до сознания.

Принимая то, что говорит Юм о гипотетичности наших ожиданий, мы не можем полагать, что способны установить нечто такое, что будет мыслиться нами как обязательное для всех не только прошлых, но и будущих случаев. Не способны мы на это и в науке. Никакая наука, согласно Юму, не способна открыть такие законы природы, про которые мы сможем сказать, что и в будущем они окажутся столь же незыблемы, сколь незыблемыми кажутся на основании

прошлого опыта. Мы выводим эти законы, проводим эксперименты, но все это описывает мир, каким он нам известен из уже имеющегося, всегда уже прошлого, опыта. И мы можем лишь гипотетически предполагать, что те же самые законы, как некие инварианты, будут выполняться и в будущем. Это лишь гипотетическое предположение имеет основания в устройстве нашей психики, для которой естественно переносить то, что известно о прошлом на будущее, но оно не имеет доказательных оснований. И совершенно ничто не препятствует возможности того, что в каком-то из будущих наблюдений мы вдруг столкнемся с чем-то таким, что перечеркнет, например, установленные нам законы физики. Скажем, мы бросим какое-то тело, желая посмотреть, как оно свободно падает вниз, а оно возьмет и медленно начнет подниматься вверх. По Юму, это не исключено, хотя мы этого не ожидаем в силу того, что до этого ни разу ничто такое не наблюдалось.

Таким образом, если принять юмовскую позицию, то наука, естествознание, занимается лишь одним из вариантов эмпирического обобщения и переносом того, что обобщено, на будущее, но перенос этот – чисто гипотетический. Эта позиция не осталась без полемического ответа. Она заставила задуматься молодого И. Канта, который будет и впоследствии признавать, что именно чтение Юма пробудило его от «догматического сна». Кант в молодости был очень проникнут пафосом развивающегося естествознания, пафосом открытия законов природы. И вдруг он читает Юма – и обнаруживает, что с этими самыми законами природы, оказывается, не все так просто. И Кант задумался: действительно ли Юм прав? Какой ответ он на это дал, мы скажем чуть ниже.

А пока вернемся к Юму. У Юма была еще одна интересная мысль, на которую Кант тоже даст свой ответ. Юм утверждал невозможность установить как непреложную истину субстанциальность нашего «я»; установить, что наше «я» есть нечто такое, о чем мы можем говорить как о некоей одной и той же вещи, сохраняющей тождественность себе на протяжении всей нашей жизни. Что нам дано эмпирически, когда мы говорим о «я»? Некий центр, к которому сходятся наши восприятия. Процесс восприятия – это процесс, при котором есть единый центр, к которому все восприятия сходятся. Даже чисто телесно мы таким центром являемся: наши восприятия сменяют друг друга в определенном порядке, этот порядок связан опять же с перемещением нашего тела, частей тела, головы. К тому же мы являемся таким центром и как существа, всегда уже имеющие тот или иной приобретенный жизненный опыт (в приобретении которого фундаментальная роль принадлежит, как мы говорили, механизму ассоциации). Новые перцепции всегда «ложатся» на этот приобретенный опыт, и этот опыт постоянно обогащается. Говоря о «я», мы, по Юму, как раз и имеем в виду прежде всего систему извлеченного нашей психикой опытного знания мира, которая выступает одновременно как система наших ожиданий, обращенных к будущему опыту. Но тогда так понимаемое «я» будет постоянно меняться в процессе приобретения нового опыта. И создаваемая нами история нашей жизни будет как бы постоянно «переписываться» сообразно имеющемуся на данный момент «я». Эта история будет каждое мгновение выстраиваться нами так, что нам будет казаться, что «я» как субъект опыта оставалось одним и тем же, тождественным себе, на протяжении всей уже прожитой нами жизни. Но если бы мы могли выйти в позицию внешнего наблюдателя по отношению к нашей жизни и сравнить себя сейчас и себя, например, пятнадцать лет назад, то, говорит Юм, возможно, мы бы увидели, что между этими двумя «я» практически нет ничего общего.

Мы говорили, что философия Юма заставила крепко задуматься Канта. Кант, увлеченный развивающимся естествознанием, начинает размышлять над тем, прав ли Юм, утверждая, что ученый-естествоиспытатель не может претендовать на открытие законов природы, имеющих силу для всех будущих случаев, но способен лишь гипотетически переносить извлеченное из всегда уже прошлого опыта знание на будущее. В итоге Кант приходит к следующему. Конечно, наше знание имеет опытный характер, в этом Юм, несомненно, прав. Однако сам наш опыт всегда уже дан нам в тех формах, которые априорно, независимо от опыта, заданы устройством нашего познавательного аппарата.

Формирование того, что мы называем нашим опытом, начинается уже с процесса восприятия, с наших ощущений. Но ведь мы ощущаем вещи такими, какими дает нам ощутить их устройство наших органов чувств. Мы воспринимаем тот диапазон цветов, которые позволяет нам различать устройство нашего зрения, тот диапазон звуков, которые позволяет нам различать устройство нашего слуха и т. д. Формы нашего чувственного восприятия заданы, таким образом,

устройством нашей чувственности, *Sinnlichkeit*, как называет Кант эту способность. «Чувственности» именно в смысле ощущения, а не в смысле питаемых к кому-то чувств.

К априорным формам чувственности относятся, по Канту, пространство и время. Пространство и время мыслятся им именно как формы, в каких мы воспринимаем вещи этого мира.

Чувственность – это способность, посредством которой вещи даются нам как многообразное, как группы ощущений: звуков, цветов, вкусов, запахов, – в априорных формах пространства и времени. Но само это многообразное как таковое посредством чувственности еще не опознается как та или иная вещь или множество вещей. Для того чтобы в некоторой конфигурации ощущений опознать определенную вещь, нужно эту конфигурацию, это многообразное подвести под понятие. Но способность, отвечающая за оперирование с понятиями и составление умозаключений, это другая способность, которую Кант называет *Verstand*, рассудок.

Если благодаря чувственности вещи даются, то благодаря рассудку они мыслятся. Даются вещи симультанно, мыслятся же они сукцессивно, путем выдвижения последовательных суждений.

Наконец, суждения рассудка выстраиваются в единую систему, благодаря способности, которую Кант называет *Vernunft*, разум.

Кант говорит, что без рассудка чувства слепы, без чувственности суждения рассудка пусты. Почему без рассудка наши чувства, наши ощущения слепы? Потому что без рассудка в многообразном, которое дается нам посредством чувственности, мы не способны распознать те или иные вещи. Почему без чувственности, без способности ощущать суждения рассудка слепы? Потому что эти суждения имеют дело лишь с абстрактными понятиями, которые могут никак не соотноситься ни с чем реальным. Можно ведь производить умозаключения, оперируя и с понятиями, не отвечающими ничему реальному. И Кант называет способностью суждения способность применить суждения рассудка к тому, что нам дается посредством чувственности.

По Канту, как мы говорили, пространство и время являются априорными формами чувственности. При этом наша чувственность, наша способность ощущать направлена как вовне, на познание внешнего мира, который познается в формах пространства и времени, так и на познание процессов нашей душевной жизни, которые познаются только в априорной форме времени, но не в априорной форме пространства. Наши переживания, воспоминания, желания, и т. д. осознаются нами не как пространственные, но как имеющие лишь временную характеристику, как разворачивающиеся – или устойчиво продолжающие существовать, или исчезающие во времени.

Итак, психические процессы воспринимаются нами во времени как в априорной форме чувственности. Но время – форма, не позволяющая нам применить измерение так, как мы применяем его к явлениям внешнего мира, воспринимаемым одновременно в формах пространства и времени. Мы можем, конечно, пытаться измерить время протекания тех или иных психических процессов, но мы не можем найти возможность косвенного измерения иных, отличных от времени протекания качеств психического процесса. Тем самым в психологии невозможен тот шаг, который делается в физике Галилеем, – шаг к тому, чтобы найти возможность косвенного измерения всех качеств, которые не подлежат прямому измерению.

Как такое косвенное измерение выглядит в физике? Напрямую мы способны в физическом мире измерить расстояние между двумя точками. Но мы можем попытаться установить закономерную связь между изменением какого-либо чувственного качества и измеримым изменением какого-либо тела и создать прибор, позволяющий это качество косвенно измерить. Простейший пример такого прибора – термометр. Мы обнаруживаем закономерную связь между нагреванием жидкости и ее расширением и создаем прибор, в котором прямому измерению подвергается высота столбика спирта. Но поскольку спирт расширяется при нагревании, чем выше столбик спирта, тем выше температура. Тем самым косвенно мы измеряем температуру.

Качества, присущие психическим процессам, не могут быть так измерены, пишет Кант. Соответственно, невозможно разработать естественно-научную математизированную психологию в строгой аналогии с тем, как устроена новоевропейская физика. Чем же тогда может быть психология? Она может быть, считает Кант, только описанием истории душевной жизни человека. Истории душевной жизни человека, как она отображается во внутреннем

восприятию, в самосознании и, с другой стороны, как она может отображаться в наблюдениях за людьми.

Еще один очень важный момент связан у Канта с вводимым им в «Критике чистого разума» понятием схемы. Вопрос, который Кант стремится при этом решить, таков: как мы подводим чувственно данное нам многообразное под понятие? Кант приводит пример собаки. Как в том, что чувственно дано как что-то серое или черное, такой-то формы, издающее такие-то звуки, мы узнаем собаку. Кант говорит, что мы здесь имеем дело с очень загадочной вещью. То, как мы опознаем в собаке собаку, в столе стол и т. д., это загадка природы, которую нам вряд ли удастся когда-либо полностью разгадать. Но, во всяком случае, для того, чтобы это было возможно, должно быть нечто, что выступит как опосредующее звено между чувственностью и рассудком, между чувственно многообразным и понятием. В такой роли и выступает то, что Кант именует схемой. Схема, по Канту, является продуктом трансцендентальной способности воображения.

В принципе греческое слово «схема» можно перевести как образ. Но если и переводить так, нужно понимать, что у Канта это «образ» не в смысле картинки, а в смысле принципа устроенности. Схема – это принцип устроенности вещи как такой-то и такой-то. Принцип устроенности стола как стола, принцип устроенности стула как стула, принцип устроенности собаки как собаки. Схема может быть развернута в наглядный план и может быть как бы свернута в понятийный.

Схемы могут быть достаточно разными. Один из примеров схемы, который можно привести, – это схема описания пути к такому-то месту, которое может даваться человеку, который никогда этого места не видел. Например, в командировке мне нужно было пройти медосмотр для бассейна. И мне говорят: «Едете до такой-то остановки, там будет купол цирка, проходите по улице, заходите за этот купол, видите там клинику и в ней сдаете необходимые анализы». Я этого места никогда до этого не видел, соответственно, не мог заранее представить в виде готовой картинке, как это будет выглядеть. Но когда я увидел то, что соответствовало данной мне схеме, я тут же это узнал и сориентировался.

Можно привести еще один пример. Новые схемы, возникающие в культуре – в науке, литературе и т. д. К примеру, Фрейд наблюдает в своей практике определенные явления и описывает их под рубрикой эдипова комплекса. Тем самым он не только вводит новое понятие, но и дает новую схему для восприятия определенной группы психологических явлений.

Итак, схема опосредует подведение многообразного под понятие. Понятия же обрабатываются рассудком, который выстраивает логические связи понятий. Формы логических суждений и те категории, которые стоят за этими формами, по Канту, также имеют априорный характер. Они имеют априорный характер и собственно задаются также на уровне рассудка. Как Кант расписывает формы суждения и выводит таблицу категорий, на нашей лекции мы подробно разбирать не будем.

Суждения рассудка обрабатываются разумом, который стремится привести их в единую систему. Разум порождает три главные трансцендентальные идеи. Это идея души, идея мира и идея Бога. Когда мы рассматриваем все возможные суждения, относящиеся к сфере нашей душевной жизни, мы приходим к идее души как того, что объемлет все наши внутренние процессы, всю нашу душевную жизнь. Когда мы рассматриваем все суждения о вещах нам внешнеположных, мы приходим к идее мира как того, что объемлет всю внешнюю реальность. К идее Бога же мы приходим как к идее того, что объемлет вообще все сущее – и внешнее, и внутреннее.

Разумеется, идеи чистого разума выходят за рамки нашего опыта. Нам никогда не дана душа как всеобъемлющее целое, нам всегда даны те или иные частные душевные процессы; нам никогда не дан мир целиком, мы всегда обзираем какой-то горизонт вещей, и никогда вся совокупность вещей сразу нам не дана и неизвестна. И Кант говорит поэтому о том, что эти идеи: душа, мир и Бог, – это нечто такое, о чем мы не способны построить науку.

Душа, мир и Бог не могут быть предметами науки. Они являются предметом практического разума и предметом веры. Практический разум – это разум, который отвечает за действие человека в мире, за то, как человек поступает. Мы не можем доказать, говорит Кант, бессмертие души или существование Бога, но от того, как мы решаем этот вопрос, во что мы верим, зависит то, как мы будем жить. А с другой стороны, стремится показать Кант, от того, как мы живем, будет зависеть то, во что мы будем верить. Хотя здесь и нет непреложной зависимости, но все

же, например, человек, живущий нравственной жизнью, старающийся поступать справедливо, следовать долгу, живет так, как если бы душа жила вечно. Для Канта здесь важно именно это «если бы». Именно из-за этого «если бы» такой человек и чисто эмпирически будет склонен верить в вечную жизнь. Точно так же и с существованием Бога. Человек порядочный живет так, как если бы Бог существовал. Это не значит, что такой человек непременно будет исповедовать веру в Бога, но его жизнь сообразуется скорее с таким взглядом.

А теперь о том, как устроена кантовская этика. Кант обращает внимание на то, что поступки порядочного человека не могут определяться теми условиями, в которых человек оказался. К примеру, человек попадает в плен, и он может или выдать своих товарищей, попытавшись тем самым сохранить себе жизнь, или не выдать, но тогда его будут пытаться и расстреляют. Что можно сказать о человеке, который не выдает? Его поступок не определяется условиями, в которых он оказался. Что бы с ним ни делали, чем бы ни угрожали, он товарищей не выдаст. Возникает вопрос: чем же тогда определяется его поступок?

Ответ, который дает Кант, таков: автономно самоопределяющейся волей. По отношению к чему эта воля должна быть автономной? По отношению к содержательным (причем принадлежащим как внешнему, так и внутреннему миру) характеристикам ситуации. Как можно представить тогда этическое требование, которое предъявляет себе такая автономная воля? Кант предлагает следующую формулировку такого требования (которое он называет категорическим императивом): поступай так, чтобы максима твоего поступка могла стать всеобщим законом. (Максима – это принцип, реализуемый поступком.) В другом месте Кант несколько уточняет: поступай так, чтобы ты мог желать, чтобы максима твоего поступка стала всеобщим законом.

Таким образом, по Канту, я поступаю нравственно тогда, и только тогда, когда принцип, которому подчиняется мой поступок, можно было бы сделать принципом, согласно которому поступали бы люди во всякой ситуации и всегда. Поступая нравственно, я не утверждаю своей исключительности, не претендую быть Юпитером, которому позволено то, что не позволено быку. Такая претензия на исключительность, по Канту, всегда безнравственна и всегда как бы паразитирует на всеобщности, без которой не может существовать, ведь для того чтобы стать исключением из общего правила, должно для начала быть это правило. Нравственный поступок, напротив, несет в себе утверждение моего равенства с другими людьми в качестве свободного, нравственного существа. В отличие от способностей, в отличие от характеризующих человека черт и качеств, свободы, а значит, и нравственности как осуществления свободы не может быть больше или меньше. Невозможно быть более или менее свободным. Можно быть свободным или свободно отказываться от свободы. Невозможно поступать более или менее нравственно. Можно поступить нравственно или безнравственно.

Утверждаемая нравственным поступком всеобщность также означает следующее. Я поступаю нравственно тогда, когда со всей ответственностью могу утверждать, что считал бы данный поступок правильным независимо от того, в какой роли я бы находился. Например, на войне взводу дают команду расстрелять военного преступника. Если приводящий приговор в исполнение солдат считал бы такой порядок действий правильным, даже если бы он сам совершил подобное преступление и расстреливали бы его, и если бы он был отцом расстреливаемого и т. д., тогда его поступок можно считать нравственным. Если же нет, если, например, попади он сам на место расстреливаемого, он стал бы молить о милости и считал бы, что расстреливать его не следует, нравственным для него будет отказаться расстреливать преступника и самому за это пойти под трибунал.

Очень кратко сказав о второй «Критике» Канта, «Критике практического разума», перейдем теперь к еще более краткому рассмотрению его третьей «Критики», «Критики способности суждения», посвященной априорным основаниям эстетического восприятия, восприятия прекрасного и возвышенного. Мы акцентируем здесь лишь несколько моментов этой замечательной книги, крайне важной для всей последующей эстетики.

Говоря о восприятии прекрасного, Кант указывает на крайне важную его характеристику. С одной стороны, как и всякое восприятие, эстетическое восприятие всегда направлено на некоторый предмет и сообразуется с ним. Как и всякое восприятие, оно решает определенную задачу, и для эстетического восприятия это задача воспринять прекрасное как таковое. Эстетическому восприятию как сообразующемуся с решением этой задачи присуще поэтому то, что можно назвать целесообразностью. Но это целесообразность особого рода: ей не

соответствует никакой конечной цели, достижение которой означало бы, что данная задача окончательно решена. Решая другие задачи, например оценивая стоимость произведения искусства, с тем чтобы его продать, мы имеем такую цель: назначить такую цену, за которую это произведение купят. Но здесь мы относимся к произведению искусства не эстетически. Эстетическое же восприятие можно характеризовать как такое, которому присуща целесообразность без цели. При этом прекрасное, будучи воспринято как таковое, вводит наши душевные силы в свободную игру.

Прекрасное тем самым воспринимается совершенно иначе, чем приятное, если понимать под последним нечто, удовлетворяющее желание. Радость от восприятия прекрасного – это существенно иная радость, чем удовольствие от удовлетворения наших физических или душевных желаний, поскольку такое удовлетворение связано с достижением определенной цели – того, что способно желание удовлетворить.

Можно сказать поэтому, что эстетическое восприятие бескорыстно. Как бескорыстен и этический поступок. Это сходство между ними не совсем случайно. Кант говорит, что с человеком, способным к эстетическому восприятию, обычно не все так плохо и в смысле нравственности. Хотя здесь и нет обязательного, непреложного закона, но тенденция все же есть.

Для нашего курса истории психологии сказанного о Канте в целом достаточно. Конечно, можно было бы еще многое сказать, но «нельзя объять необъятное». Поэтому мы оканчиваем на этом данную тему и наш разговор об истории психологии XVII–XVIII веков.

Примечания

1

Желающие познакомиться с попыткой введения этой проблематики в психологию, могут обратиться к опубликованной в журнале «Вопросы психологии» серии статей: *Лызлов А. В., Серавина О. Ф., Ковалевская О. Б.* Аффективность как структурообразующая основа антропологических пространств: философия, психология, психиатрия // *Вопр. психол.* 2010. № 3. С. 65–74. *Лызлов А. В., Серавина О. Ф., Ковалевская О. Б.* Феноменология восприятия и аффективность // *Вопр. психол.* 2011. № 2. С. 101–111. *Лызлов А. В., Серавина О. Ф., Ковалевская О. Б.* Тревога как ядерный аффект // *Вопр. психол.* 2011. № 4. С. 66–77. *Ковалевская О. Б., Лызлов А. В., Серавина О. Ф.* Тоска как ядерный аффект: опыт структурно-психологического анализа // *Вопр. психол.* 2012. № 5. С. 62–72. *Лызлов А. В., Ковалевская О. Б., Серавина О. Ф.* Апатия как ядерный аффект: опыт структурно-психологического анализа // *Вопр. психол.* 2013. № 2. С. 65–79.

2

Кант, разумеется, употребляет здесь понятие «патологический» прежде всего в значении «определяемый склонностью» (он мысленно переводит как «склонность» греческое слово «патос», корень которого входит в слово «патологический»), однако одновременно здесь звучит и весьма внятный оценочный тон.