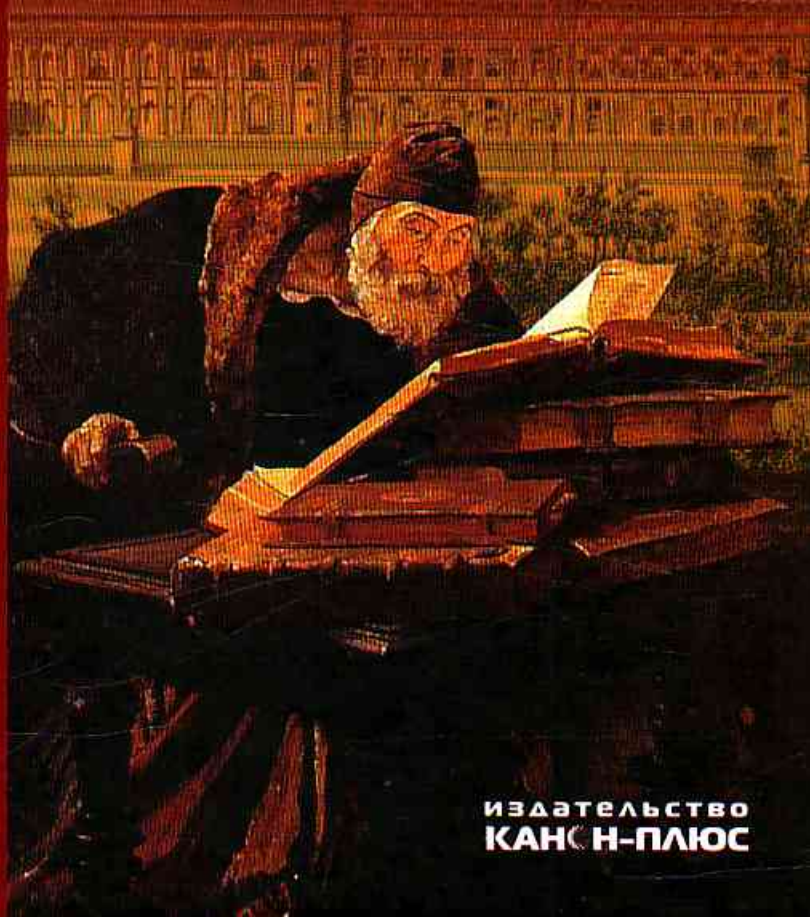


В. В. ВАСИЛЬЕВ

Ф ИЛОСОФСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНС-ПЛЮС

Содержание

Введение	5
Глава 1. ИСТОКИ И ПРЕДПОСЫЛКИ ПСИХОЛОГИИ XVIII ВЕКА	13
Глава 2. ХРИСТИАН ВОЛЬФ, ЕГО СТОРОННИКИ И ОППОНЕНТЫ	24
§ 1. Идейные контексты формирования вольфовского учения о душе	24
§ 2. Основные положения эмпирической психологии Вольфа	38
§ 3. Рациональная психология. Учение о сущности души и психофизическом соответствии. Идея редукции способностей	55
§ 4. Вольф и Крузий. Проблема животных душ и бессмертия	74
§ 5. Психологические идеи вольфианцев	91
Глава 3. ДЭВИД ЮМ И ЕГО СОВРЕМЕННОКИ	143
§ 1. Ситуация в британской философии начала XVIII века и формирование психологических идей Юма	143
§ 2. Стадии философского развития Юма. Задачи науки о человеческой природе	154
§ 3. «Ментальная география»	159
§ 4. Проблемы трактовки Я как субстанции	167
§ 5. Критика доказательств бессмертия души	175
§ 6. Психологические редукции Юма. Учение о привычке и аффектах	180
§ 7. Юм и философия «здорового смысла». Ассоцианизм	211
Глава 4. СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И. Н. ТЕТЕНСА	237
§ 1. Жизнь и сочинения. Идейные влияния. Метод	237
§ 2. Учение об ощущении и представлении	253
§ 3. Теория мышления и сознания	281
§ 4. Редукция способностей	297
§ 5. Гипотезы о сущности души	315
§ 6. Итоги	319
§ 7. Влияние идей Тетенса	323

Глава 5. ИММАНУИЛ КАНТ И ЕГО ОКРУЖЕНИЕ	327
§ 1. Предварительные замечания	327
§ 2. Учение о душе в докритической философии Канта	328
§ 3. Рациональная и эмпирическая психология в системе Канта	333
§ 4. Эмпирическая психология Канта и ее трансцендентальные аспекты	346
§ 5. Критика Кантом рациональной психологии	380
§ 6. «Опровержение идеализма».	
Проблема духов и бессмертия души. Итоги	398
§ 7. Психологические идеи кантианцев	429
Глава 6. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АНДРЕЯ КОЛЫВАНОВА	462
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	491
ЛИТЕРАТУРА	502

Введение

Знатокам психологии хорошо известен занятный парадокс: она считается молодой наукой, хотя интерес к исследованию психики возник вместе с философией тысячи лет назад. Вслед за Г. Эббингхаузом психологи часто повторяют, что у их пауки большое прошлое, но короткая история, начинающаяся только с XIX столетия. В данной книге я попытаюсь показать, что эта точка зрения, по сути, ошибочна и что само ее возникновение связано с неоправданным отождествлением научной и экспериментальной психологии.

Экспериментальная психология - это наука, выстроенная на манер естествознания и имеющая своей целью установление законов каузальных связей психических феноменов на основе индукции. Поскольку эти феномены как таковые плохо поддаются точной количественной оценке, то для отыскания законов их связи обычно используется та или иная привязка к их внешним проявлениям. В предельном случае можно вообще попытаться элиминировать внутреннее и говорить о психике исключительно в терминах «поведения». Как правило, однако, экспериментальные психологи дополняют поведенческие или психофизиологические результаты данными интроспекции. Развитие экспериментальной психологии действительно можно связать с XIX веком, хотя психологические эксперименты ставились, разумеется, и раньше. И именно экспериментальные психологи XIX века отождествляли свою дисциплину с научной психологией вообще. Такой подход может показаться странным: почему они решили, что психику нельзя исследовать, скажем, путем строгих доказательств, а не только эмпирических обобщений? Но многое объясняется особенностями той эпохи. Активизация экспериментальных психологов происходила в контексте позитивистской критики философии. Позитивисты объявляли философию в ее традиционном виде «болезнью» и призывали заменять априорные спекуляции, в том числе и в сфере учения о душе, эмпирическими исследованиями природных связей, оставляя для философии скромную роль методологического введения в конкретные науки. Позитивистский дух, представителями которого в сфере психологии были, к примеру, Б. Больцано, Ф. Э. Бенеке и Т. Рибо, чувствуется даже в учениях В. Дильтея и Э. Гуссерля, ко-

торые противостояли попыткам элиминировать философскую психологию. Хотя они не считали экспериментальную психологию единственным способом исследования психики, но предлагаемые ими альтернативы - «описательная» и «феноменологическая» психологии - предполагали возможность исключительно дескриптивных методов изучения сознания. Между тем с самого своего возникновения философия заявила себя как аргументативная наука. Доказательства составляют основу философии, и история философии во многом есть история философской аргументации. Легко показать, что лишение одной из частей философии - учения о душе - аргументативной базы выхолащивало философскую психологию. Ведь любая наука предполагает существование того или иного проблемного поля. Но всякая проблема изначально содержит в себе некую неясность. Доказательства как раз и нужны для того, чтобы опосредованно удостоверить истинность неясного. Там, где не предполагается никаких доказательств, мы рискуем столкнуться с беспроблемностью.

Именно фундаментальная беспроблемность, обрекающая на скуку и бесконечные трюизмы, как представляется, осложнила перспективы феноменологического движения в XX веке и предопределила перевес сторонников логического позитивизма, функционализма, элиминативизма и других направлений, вытесняющих ментальное как таковое из области научного анализа. В последние десятилетия, однако, ситуация стала меняться. Прежде всего благодаря работам Дж. Сёрла сегодня можно говорить о «новом открытии ментального». Сёрл четко заявляет, что ментальное как таковое должно быть предметом философского исследования. Но возрождение философской психологии, или «философии сознания» (philosophy of mind), с новой силой ставит вопрос о ее специфической проблемной области и о ее отличии от экспериментальной психологии. И здесь пока нет единства.

Для прояснения ситуации в таких случаях полезно обращаться к истокам той или иной дисциплины, где она предстает в своем незамутненном виде. Но когда возникла научная философская психология? Вопрос этот может показаться риторическим. Систематические исследования души предпринимались еще в античности, а аристотелевский трактат «О душе» сохранял свое влияние еще в XVII веке.

Между тем ситуация все же не столь очевидна. В аристотелевской классификации пауков нет места учению о душе, а термин «психология» получил распространение лишь в XVI столетии. Это само по себе свидетельствует о неблагоприятном положении с конституированием психологии как науки. Ситуация усугубляется тем, что вплоть до XVII века психическое не вполне дифференцировали от физического. Душу часто рассматривали как особое топкое тело, а психические способности нередко смешивали с соматическими функциями. В том же аристотелевском трактате «О душе» гораздо больше биологии и физики, чем психологии. Популярное определение души как формы или энтелехии тела лишь подчеркивало эту тенденцию. Кроме того, вопросы о душе, особенно в средневековой схоластике, нередко встраивались в теологические контексты. Теология направляла философию, но философия плохо работает на заказ. Решительный поворот наметился лишь в XVII веке, когда Декарт и его последователи, четко отделившие человеческий дух от материи, создали предпосылки для возникновения пауки о психическом как таковом. Но конституирование научной психологии произошло все же почти через сто лет после появления работ Декарта. Подлинные истоки философской психологии находятся в XVIII столетии - в веке Просвещения.

Однако если знание психологии XVIII века помогает сориентироваться в перспективах современной философии сознания, то как не потеряться в громадном массиве литературы самого XVIII столетия? Это было время ассимиляции идей Декарта, Локка, Лейбница и других основателей новоевропейской метафизики широкой читающей публикой. Невиданный взлет философии делает этот век уникальным явлением в истории идей. Популярные компендии соседствуют здесь с образцами высокой философской мысли, интеллектуальный эпатаж уживается с сухой наукообразностью. Метафизикой увлечены все - от врачей до теологов, не говоря уже об университетских профессорах, отбросивших средневековые цитатники. По самым скромным подсчетам в XVIII веке были созданы сотни тысяч научных текстов, значительная часть которых посвящена философии.

Главные силы были брошены на исследование природы человека. Слова английского поэта А. Попа, что «подлинный предмет изучения человечества — сам человек» (*proper study of mankind is man*) из «Опыта о человеке» (*Essay on Man*, 1733-1734), стали глав-

ным лозунгом эпохи. Ясно, впрочем, что не все научные результаты, полученные антропологами и психологами «столетия человека»¹, равноценны. Здесь нужен дифференцированный подход. Но и подача фактического материала может принимать разные формы, варьируя от справочника по персоналиям до изложения истории проблем. Первый вариант обрекает на краткость и многочисленные повторы, второй, предложенный В. Виндельбандом и в области учения о душе опробованный, к примеру, в работе О. Клемма «История психологии» (Klemm, 1911), не дает цельной картины наиболее интересных философских или психологических систем. Предпочтительнее поэтому комбинированный метод, сочетающий преимущества указанных видов анализа и отсекающий лишний материал.

Подобный методологический ракурс, однако, обостряет вопрос о критериях выбора центральных фигур. В идеале они должны отражать основные этапы развития философского учения о душе. При попытке реализовать такой подход вырисовывается следующая картина. Философская психология была создана Хр. Вольфом в Германии и, независимо от него, чуть позже Д. Юмом в Шотландии, причем юмовский вариант этой науки существенно отличался от вольфовского. И. Н. Тетенс синтезировал идеи Вольфа и Юма и далеко продвинулся в реализации вольфовского проекта философского учения о душе. Вместе с тем он выявил границы этой науки. Кант продолжил эту линию, не только показав, что первоначала психической жизни ускользают от познания, но и связав это с устройством человеческой личности, невысказанной без некоей фундаментальной неопределенности. В известном смысле философская психология в XVIII веке шла путем самопреодоления. Но ее траектория все же указывала строго определенные области научного философского учения о душе. Кроме того, развитие научной психологии создавало условия для появления антропологических работ нового типа, предлагающих нетеологические способы решения многочисленных человеческих проблем. Один из самых впечатляющих трактатов такого рода «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру», опубликованный в 1790 году на немецком языке Л. Колывановым, по удивительному стечению обстоя-

¹ К.Йозель (Joel 1928)

тельство оставался недоступным научному сообществу до 2002 года. Его находка позволяет по-новому взглянуть на философские итоги XVIII века, и о нем пойдет речь в последней главе. Но главными персонажами данной книги в любом случае окажутся Вольф, Юм, Тетенс и Кант. Их психологические системы будут подвергнуты детальному рассмотрению. Но ограничиваться ими было бы серьезной ошибкой. Поэтому глава о Вольфе содержит также анализ учений ряда вольфианцев, глава о Канте - кантианцев. В главе о Юме естественно будет изложить идеи его противников из школы «здравого смысла», а в главе о Тетенсе - концепции ученых, по тем или иным причинам не попавших в другие разделы, но оказавших влияние на Тетенса. В итоге получится достаточно представительная картина психологии XVIII века.

Смещение акцентов в сторону немецкой и, в меньшей степени, британской психологии за счет французов объясняется тем, что хотя Франция была «витриной» европейского Просвещения, страной, олицетворявшей технический прогресс, где в то время был создан первый паровой автомобиль, запущен световой телеграф и проведены успешные испытания воздушных шаров, но в сфере теоретической философии и психологии французы все-таки сильно зависели от британцев. Британцы же начали XVIII век в качестве лидеров европейской мысли, но в дальнейшем заметно отстали от немцев, отчасти из-за их политики идейной самоизоляции.

В Германии все было с точностью до наоборот. Философия на немецком языке на рубеже XVII и XVIII столетий там практически отсутствовала, но было сильное желание изменить ситуацию. В итоге именно немцы в эпоху популярной философии Просвещения проявляли наибольший интерес к фундаментальным теоретическим исследованиям, поощряя их на родине и отслеживая находки иностранных мыслителей. Трудно назвать какого-нибудь известного французского или британского философа XVIII века, сочинения которого вскоре после их появления не были бы переведены на немецкий язык. Все эти процессы свидетельствовали о мощном интеллектуальном развитии Германии, и они не только вывели ее в лидеры философской Европы в конце XVIII столетия, но и сделали эту раздробленную в те времена страну своеобразным воплощением общеевропейской традиции. Немечкая философия

и психология века Просвещения - это не только Вольф, Крузий, Тетенс и Кант, но и Юм, Гельвеции, Бонне, Битти.

Именно поэтому при изучении западноевропейской психологии XVIII века в качестве точки отсчета удобнее всего брать философскую Германию. От специального рассмотрения шотландской психологии, впрочем, все равно не уйти, а вот французских авторов я счел возможным рассредоточить по основным разделам работы, не выделив им их собственного. Конечно, ничто не мешает говорить об этой эпохе в другой перспективе. Большинство отечественных историков психологии, кстати говоря, так и поступают. А. Н. Ждан, Е. Е. Соколова, В. Я. Якунин, М. Г. Ярошевский и др. предпочитают делать акцент на учениях о душе французских просветителей. Впрочем, их работы носят общий характер и не сконцентрированы на одном лишь XVIII веке. К тому же это популярные издания. Авторы опираются в основном на переводные тексты и обходят стороной многие ключевые фигуры. Специальных же исследований по психологии XVIII века на русском языке вообще нет.

Похожая ситуация и в англоязычной литературе. И лишь в Германии имеется немало ценных работ на эту тему. Из новейших исследований сразу следует отметить комментарий к кантовской «Антропологии» Р. Брандта (Brandt, 1999), обобщающий большое количество материала по эмпирической психологии XVIII века. Однако избранный Брандтом жанр лишает его изыска внутренней систематичности. В этом плане его работа уступает ряду более ранних исторических интерпретаций. В их числе надо, прежде всего упомянуть «Историю психологии» Фридриха Августа Кара (1770-1807). Эта книга, первая в своем роде и переизданная в 1990 году, содержит разделы, посвященные XVIII веку, в которых находятся ссылки на несколько сотен книг, а также их краткие характеристики. Поскольку Кар сам был психологом-теоретиком, то он пытался также выделить наиболее важные достижения своих непосредственных предшественников, особо отмечая значимость идей Вольфа, Тетенса, Канта, Шмида. К сожалению, Кар не успел завершить свои труды, и они были изданы в 1808 году «как есть» его учеником Ф. Хандом. Тем не менее даже в незавершенном виде «История психологии» Кара по ряду параметров остается лучшей работой своего жанра и поныне. Правда, если говорить именно о XVIII веке, то на эту тему есть и более фундаментальные иссле-

дования. Речь идет об «Истории немецкой психологии и эстетики от Вольфа-Баумгартена до Канта-Шиллера в ее основных чертах» Р. Зоммера (Sommer, 1892)¹, отличающейся, впрочем, несколько искусственными теоретическими реконструкциями на довольно узкой фактологической базе²; а также о знаменитой «Истории новой немецкой психологии» Макса Дессуара (2-е полностью переработанное издание- 1902). Несмотря на название, охват этой книги гораздо шире, и в ней обсуждаются также идеи крупнейших британских и французских психологов века Просвещения.

Работа Дессуара поражает широтой охвата источников. По этому параметру она остается непревзойденной и не устарела и по сей день. Кроме того, Дессуар пытался сочетать персональный и проблемный подходы и выделять наиболее перспективные идеи. Однако, несмотря на неоспоримые достоинства его книги, она решает далеко не все проблемы. Дессуару не всегда удается аналитически подавать материал. Порой он сбивается на то, что Ф. Ч. Коплстон называл «доксографическим изложением», когда пропадает ощущение связи отдельных концепций и фигур. В этой фактически незавершенной работе имеются и очевидные лакуны. К примеру, здесь нет главы о кантовской психологии, отсутствует подробная характеристика взглядов К. Хр. Э. Шмида - одного из крупнейших психологов XVIII века и, по сути, первого философа психологии; недостаточно четко обозначена роль Юма и т. д. Кроме того, Дессуар рассматривает учения о душе XVIII века с позиций современной ему экспериментальной психологии, что не всегда продуктивно, хотя в этом плане ему следует большинство современных историков психологии; к примеру, М. Эберт с очень показательной работой «Роль философии в превращении психологии в самостоятельную науку» (Ebert, 1966). Такой подход обычно приводит к преувеличенно оптимистичным оценкам современного состояния дел и к взгляду свысока на учения о душе XVIII века, рассматривающиеся в качестве «предыстории», или, по выражению Х. Мисьяка (Misiak, 1961), «корней» научной психологии. Так что очень

¹ Переиздана в 1975 году.

² Зоммер пытается взглянуть на историю немецкой психологии XVIII века, как на единый процесс, одним из важнейших моментов которого было внедрение экспериментальных методов в учение о душе, а затем и в метафизику, как это произошло, по его мнению, у Канта.

символично, что в известнейшей «Истории экспериментальной психологии» Э. Боринга (Boring, 1950), до сих пор самом влиятельном исследовании по данной теме, «отсчет времени» начинается как раз с 1800 года¹. И именно с этих позиций Эббингхауз говорил, что у психологии большое прошлое, но очень короткая история. Между тем, если взглянуть на тот же предмет под углом философской психологии, картина может радикально измениться. В самом деле, учитывая, что философская психология только начинает выходить из затяжного кризиса, что «новое открытие сознания» произошло лишь совсем недавно, вполне может оказаться, что учения о душе XVIII века могут в чем-то и превосходить современные концепции. Так это или нет - мы еще увидим. Начать же целесообразно с рассмотрения идейных истоков психологии века Просвещения.

¹ Такую же позицию занимал Л. Форд (Ford, 1932) да и другие авторы, а Х. Х. Кендлер (Kendler, 1987) предложил весьма прагматичное объяснение подобного отношения: «Время ограничено! Некоторые исторические курсы продолжаются всего четверть семестра» и приходится чем-то жертвовать (см. 314: 4). Впрочем, 1800 год еще не предел. Так, К. Дж. Колер (Karler, 1986) предлагает начинать с 1879 года в Европе (основание психологической лаборатории В. Вундта в Лейпциге) и с 1890 года в Америке (публикация «Оснований психологии» У. Джеймса).

ГЛАВА 1

ИСТОКИ И ПРЕДПОСЫЛКИ ПСИХОЛОГИИ XVIII ВЕКА

Восемнадцатый век был временем энциклопедических познаний. Именно в этом столетии выходит в свет грандиозный «Всеобщий словарь» И. Г. Цедлера в Германии, «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел» Дидро и Д'Аламбера во Франции, знаменитая «Британская энциклопедия» в Англии, не говоря уже о множестве других менее известных изданий. Широта познаний авторов XVIII века проявлялась и в их психологической эрудированности. Все периоды западноевропейской мысли были, в той или иной степени известны психологам Просвещения. Однако влияние философов прошлых эпох было неравномерным. Наименьший интерес, пожалуй, вызывали учения о душе средневековой и возрожденческой философии. Причина этого состояла в понимании определенной вторичности этих периодов мысли, в зависимости авторов того времени от античных мыслителей. Большинство психологических трактатов XV и XVI веков написано под влиянием аристотелевской работы «О душе». Одним из немногочисленных, но существенных исключений являлись труды Николая Кузанского, но его идеи долгое время оставались невостребованными. Что касается мыслителей XII-XIV веков, то отношение к ним наглядно иллюстрирует суждение одного из самых эрудированных философов начала восемнадцатого столетия И. Г. Вальха, убежденного, что «схоластики ...соединяли тезисы Аристотеля, толком не понимаемые ими, со Св. Писанием и изречениями Отцов Церкви» (471: 700). Отцы церкви, в том числе Августин, известный своей психологической проницательностью, в свою очередь, рассматривались в свете их зависимости от неоплатонической традиции.

Последняя воспринималась гораздо более серьезно. Впрочем, в полной мере это справедливо лишь относительно Плотина - пожалуй, единственного античного автора, психологические рассуждения которого не только принимались во внимание, но и во многом определяли ход дискуссий о природе души в XVII и XVIII столетиях. Идеи Аристотеля и Платона, напротив, были оттеснены в восемнадцатом веке на задний план и рассматривались *cum grano*

salis, хотя и XVII и даже в начале XVIII веков платонизм все еще имел немалый вес, особенно в Британии. Впрочем, кембриджские платоники, и прежде всего Р. Кедворт и Г. Мор, ориентировались не только на античный и возрожденческий платонизм. Они также испытали влияние новой картезианской традиции. Именно Декарт и философы, развивавшие его учения или оппонировавшие ему, оказали наибольшее воздействие на психологов восемнадцатого столетия.

Как известно, Декарт поставил вопрос об освобождении человеческого разума от всяких внешних влияний и призывал опираться в познании на «естественный свет разума», на самоочевидное или несомненное. При конкретизации своего метода он пришел к выводу, что первой самоочевидной истиной является положение о нашем собственном существовании, в котором нельзя сомневаться, пока мы мыслим. И хотя У. Эллис (Ellis, 1940), пожалуй, преувеличивал, говоря, что «*cogito, ergo sum*» Декарта было «протестом против игнорирования в философии того времени человека и проблемы души» (244: 145), трудно спорить, что, сделав исходным пунктом метафизики человеческий субъект, Я, и связав эту тему с проблемой достоверности знания, Декарт уже одним этим запрограммировал будущий расцвет философской психологии. Но этим, конечно, его влияние на психологию XVIII века не ограничивается. Не менее важную роль сыграло его позитивное учение о душе. Душа, по Декарту, есть «мыслящая вещь» (*res cogitans*). К такому пониманию души, резко противопоставляющему ее материи или «протяженной вещи» (*res extensa*), Декарт приходит в результате все тех же поисков самоочевидных истин философии.

Пробуя на несомненность различные варианты начала метафизики как основы «всеобщей науки», он приходит к выводу о возможности сомнения в существовании материального мира. Такое сомнение действительно может иметь место, если предположить, к примеру, что то, что мы считаем реальным миром, в действительности есть связанное сновидение. Если можно сомневаться, что внешний мир существует, то можно также допустить, заключил Декарт, что сомневающееся Я может существовать без материи. А раз так, то по своей природе душа нематериальна. Значит, ее сущность состоит не в протяжении, а в чем-то другом, а именно в мышлении, одним из модусов которого является сомнение. В этом рассуждении Декарта - исток многих тем, активно дискутировавшихся в философии и психологии XVIII века. К примеру, проблематичность существования внешнего мира означает, что если мы хотим утверждать его, то должны базировать свою пози-

цию на доказательстве. Доказательство существования материального мира - одна из главных тем философии Просвещения, обсуждавшаяся под рубрикой «опровержения идеализма». Уже сам Декарт дал образец подобного доказательства, основанного на правдивости Бога и на нашей изначальной уверенности в бытии телесного мира. Но его аргумент в XVIII веке многим казался наивным, и предлагались самые разные варианты его улучшения или кардинального изменения. Резкое разведение Декартом духовного и материального с новой силой поставило также вопрос об их взаимодействии в человеке как единстве души и тела. Сам Декарт в этом вопросе занял нейтральную позицию. Он полагал, что о взаимодействии души и тела свидетельствует опыт, хотя его конкретные механизмы неясны.

Однако последователей Декарта не очень устроило это решение. И уже в XVII веке были предложены различные психофизические системы. Особый резонанс вызвала окказионалистская гипотеза, выдвинутая рядом картезианцев - Гейлинксом, Лафоржем, Клаубергом, Мальбраншем, Штурмом и др. - и объясняющая соответствие душевных и телесных состояний божественным содействием, проявляющимся «по поводу» желаний души или движений тела. Не меньшей известностью пользовалась и концепция «предустановленной гармонии» Лейбница, согласно которой еще при творении мира Бог согласовал психическое и физическое до такой степени, что, сохраняя внутреннюю независимость, они все время идут параллельными курсами, что и порождает видимость реального взаимодействия между душой и телом. Эти теории были хорошо известны и в XVIII веке. Их обсуждали, с ними спорили, их улучшали и т.п. Декарт, как уже говорилось, лишь наметил направление этих дискуссий. Его самого гораздо больше интересовал физиологический аспект психофизического взаимодействия. Он пытался локализовать душевное присутствие в теле, связав его с «шишковидной железой» в мозге, а также выяснить основные физиологические принципы телесной саморегуляции. Декарт разработал теорию «животных духов», попадающих через поры из мозга и нервов в мышцы и вызывающие их сокращение. Он также говорил о естественных механизмах выработки телом адекватных поведенческих реакций на внешние воздействия. Этим он заложил основы учения о рефлексах и физиологической психологии в целом, развитие которой продолжилась в XVIII веке в трудах Д. Гартли, Ш. Бонне, Э. Платнера, а также в более специальных исследованиях С. Холса, Р. Уайта, Л. Гальвани, И. Г. Прохазки и др. Хотя Декарт и допускал возможность психической коррекции

телесных действий, живой организм представлялся ему настолько автономным, что он говорил, что изумление вызывает, скорее, присутствие в нем душевного начала, чем его возможное отсутствие. Не удивительно поэтому, что он отрицал одушевленность животных.

Это мнение Декарта в XVIII веке было отправной точкой множества дискуссий о психике животных. С ним почти никто не соглашался, но все принимали его во внимание. Декарт на том основании считал, что у животных нет души, что они лишены дара речи. Речь связана с общими понятиями (эта связь тоже подробно изучалась в психологии XVIII века), а общие понятия предполагают рассудок, рассудок же является неотъемлемой способностью души. В этой позиции Декарта есть своя логика. В самом деле, если основным свойством души признается мышление, то душа не может не мыслить. А рассудок (*intellectus*) - это, так сказать, мышление в чистом виде. Помимо рассудка к основным силам души Декарт причислял волю, которая у человека даже совершеннее рассудка. Что касается других способностей - чувства, памяти, воображения и т. д. - то они возникают вследствие погруженности души в телесную среду. В такой форме Декарт поставил вопрос о высших и низших способностях души, ставший одной из главных тем философско-психологических исследований XVIII века.

Уже из сказанного выше ясно, что Декарт не отождествлял рассудок с мышлением. Он широко трактовал последнее. Мышление, говорил он, - это все, что связано с сознанием. Непосредственный объект мышления - идеи. Значит, идеями можно называть не только абстрактные понятия рассудка, но и непосредственные данные чувств. Мы видим не сами предметы, а их ментальные образы в сознании. Эта «идеальная система» вызвала оживленную полемику в британской и немецкой психологии XVIII века, хотя, разумеется, нельзя связывать данную концепцию только с именем Декарта. Понимание мышления как сознания имеет и то следствие, что приходится отказываться в существовании бессознательным идеям. В самом деле, понятие бессознательной идеи оказывается при таком подходе противоречивым. Но при этом приходится пересматривать теорию памяти. Обычное представление о памяти как о хранилище прошлых восприятий, из которого их время от времени можно выводить на свет сознания, очевидным образом не стыкуется с ней. Поэтому для объяснения работы памяти Декарт и его последователи вынуждены были прибегать к содействию мозга. Именно в мозге откладываются отпечатки прошлых воздействий, так называемые «материальные идеи». Душа же обладает лишь способностью активировать соответствующие участки мозга,

что сопровождается появлением ослабленных образов прежних воздействий, которые мы и называем идеями памяти. В то же время это учение не означало опустошения души как таковой. Декарт утверждал, что ее основные способности изначально присущи ей и могли бы функционировать даже при отсутствии тела. Соответственно, душа может самостоятельно выявлять идеи, которые нельзя свести к абстракциям от ощущений. Такие идеи Декарт называет врожденными. В чистом виде это именно потенции, а не какие-то готовые понятия.

Признание относительной самостоятельности души, ее субстанциальности, позволяет Декарту говорить о вероятности сохранения ее существования после распада тела. Однако субстанциальность души весьма условна. На деле она не только взаимодействует с телом, но и напрямую зависит в своем существовании от Бога, который постоянно поддерживает ее бытие, - Декарт специально обсуждал этот вопрос в контексте одного из своих доказательств бытия Бога. Непрерывность существования души означает непрерывность ее мышления. Утверждая это, Декарт должен был объяснять факт кажущегося отсутствия мыслей в состоянии глубокого сна забыванием их перед пробуждением. В этом вопросе особенно заметно, что его теория души далеко не во всех пунктах обладает непосредственной очевидностью. В то же время Декарт четко зафиксировал область такой очевидности: она совпадает со сферой *cogito*, модусов мышления. Он даже наметил контуры возможной науки о модусах мышления, которую Юм позже удачно назвал «ментальной географией», а Кант - «ихнографией» ума. Таким образом, уже у Декарта можно найти контурное разделение психологии на две науки - о феноменах психической жизни и о сущности души. В XVIII веке первую стали называть «эмпирической психологией», вторую - «рациональной психологией». К сфере рациональной психологии у Декарта можно отнести все тезисы, которые не могут быть открыты непосредственным наблюдением и которые основаны на предположениях или доказательствах - к примеру, его рассуждения о субстанциальности души, о ее вероятном бессмертии, о том, что душа непрерывно мыслит, о бездушности животных организмов и т.д. Что же касается эмпирико-психологических исследований, то они не очень интересовали Декарта. Зато эта отрасль психологии получила развитие у Локка.

Впрочем, главной задачей своей философии Джон Локк считал вовсе не создание развернутого учения о душе, а определение источников человеческих идей. Однако, решая эту задачу, он вплотную занялся психологическими проблемами. Отрицая врожденные

принципы, он допускал два источника идей - ощущение и рефлексию. Ощущения возникают вследствие внешних воздействий на органы чувств; рефлексия же представляет собой внутреннее чувство, постигающее ум и его основные способности. Рассуждения Локка о рефлексии стимулировали развитие интроспективной или «наблюдающей» психологии. Что касается основных способностей ума, данных в «простых идеях рефлексии», то Локк признал в качестве их восприятие и желание. Другие способности, к примеру, память, абстрактное мышление и т. п., он объявлял «модусами» этих простых идей. Тем самым он фактически поставил вопрос о сведении одних душевных способностей к другим - тема, ставшая одним из ключевых сюжетов философской психологии XVIII века. Локк считал возможным объединить восприятие и желание под общей рубрикой мышления. Мышление он понимал так же, как и Декарт, - как сознание. И он тоже отрицал существование бессознательных представлений. Однако, в отличие от Декарта, Локк не считал мышление непрерывной деятельностью души. Локк больше ориентировался на опыт и не видел оснований всерьез рассматривать картезианское объяснение феномена сна без сновидений. Этот, казалось бы, частный момент имел самые серьезные последствия не только для локковского учения о душе, но и для всей новоевропейской психологии. Если мышление не является постоянной деятельностью, а время от времени прерывается, то оно не может быть атрибутом какой-либо субстанции, если только не предположить, что эта субстанция уничтожается вместе с мышлением, а затем вновь возникает. Последнее, однако, неправдоподобно. Но тогда надо принимать другую альтернативу: мышление акцидентально. И в таком случае приходится пересматривать декартовскую концепцию души как мыслящей вещи, когда мышление трактуется в качестве атрибута. Если мышление акцидентально, то атрибутом субстанции, которой оно принадлежит, является какое-то другое качество. В частности, им может быть протяжение. И Локк не исключает, что материя могла бы мыслить. Правда, он занимает в этом вопросе очень осторожную позицию, заявляя о невозможности точно решить вопрос о субстанции мышления и все же рассматривая вариант ее духовной природы. Важнее, однако, то, что всеми этими рассуждениями Локк, по сути, провозгласил отрыв проблемы единства мышления и «личного тождества» Я во времени от проблемы субстанциального носителя Я. По Локку получалось, что единая личность, Я, в принципе может существовать на самых разных носителях - духовных или материальных, - причем их количество также не играет существенную роль. Эта

проблема, проблема соотношения очевидного из опыта единства и тождества Я и его субстанциальности, стала одной из центральных тем философской психологии XVIII века, достигшей кульминации в критической философии Канта.

«Опыт о человеческом познании» Локка вызвал оживленные отклики. Самому придирчивому разбору его подверг Готфрид Вильгельм Лейбниц. Впрочем, антилокковские «Новые опыты о человеческом познании» Лейбница не стали заметным явлением в истории философии XVIII века. Этот труд был опубликован лишь в 1765 году, когда в европейской культуре произошло уже много событий, определивших общее направление движения философской мысли. Другие работы Лейбница, однако, напрямую участвовали в формировании идейных контекстов того времени. Если говорить исключительно о психологических теориях Лейбница, ключевые произведения которого, кстати, появились уже в XVIII веке, то особой известностью пользовалось его учение о монадической природе души, а также концепция предустановленной гармонии. Монадология Лейбница, конечно, имеет не только психологический смысл. Это, прежде всего, онтологическая теория. Но у нее есть прямой выход на учение о душе - хотя бы потому, что самым наглядным примером монады является душа. Монады, по Лейбницу, — это простые субстанции, обладающие тремя основными параметрами: собственно субстанциальностью, состояниями, или перцепциями, и стремлением. Простота монады не противоречит ее внутренней структурированности, равно как и множественности ее состояний. Состояния и способности не нарушают единство монады, поскольку не являются ее частями. Части вещи могут существовать сами по себе, чего нельзя сказать о способностях и состояниях. Они неразрывно связаны с субстанцией.

Все эти положения были знакомы в XVII веке, и с ними легко мог бы согласиться, к примеру, Декарт. Но общеонтологический заход Лейбница к психологии обусловил ряд принципиальных отличий его учения о душе от декартовских схем. Ведь к тезису о существовании монад Лейбниц пришел, отталкиваясь от факта существования сложного, которое должно быть сложено из простых частей. В силу своей простоты, монады должны быть неразрушаемыми естественным путем, а также нематериальными. Из-за нематериальности они не могут соприкасаться и реально взаимодействовать. Однако опыт говорит о постоянных изменениях в мире. Это значит, что изменения происходят внутри монад. Но откуда они могут черпать новые состояния, если влияние на них других монад исключено? Не желая по такому поводу привлекать к делу

монаду монад, т. е. Бога, который может войти в другие монады даже при отсутствии у них «окон», Лейбниц был вынужден ввести идею «малых» перцепций. Монады изначально содержат в себе все свои прошлые и будущие состояния, и внутреннее изменение монад состоит в их последовательной актуализации. К этой концепции Лейбниц пришел и с другой стороны - через идею наилучшего мира. Наш мир, как творение совершенного Бога, есть наилучший из возможных миров. Наивысшее единство сочетается в нем с наибольшим многообразием. Иными словами, хотя в мире нет двух одинаковых монад, но внутренние состояния этих самих по себе изолированных субстанций скоординированы таким образом, что возникает феномен единого мира¹. Каждая монада является «живым зеркалом универсума». Однако применить эту идею к реальному внутреннему опыту конкретной человеческой души можно лишь в том случае, если предположить, что далеко не все ее состояния замечаются, осознаются нами. Таким образом, Лейбниц выходил к учению о бессознательных факторах психической жизни. В отличие от Декарта и Локка, у него получалось, что сознательная часть жизни - крошечный остров в море бессознательных представлений. И Лейбниц не просто констатировал существование бессознательных идей и мотивов, но и рассуждал об их влиянии на человеческие поступки. Эта теория вскоре стала общим местом немецкой психологии века Просвещения. Трудно найти мыслителя, который решился бы оспаривать ее.

Учение о бессознательном помогает Лейбницу определить место души в иерархии монад. Эта тема, кстати, тоже была востребована в философской психологии XVIII века. Лейбниц выделял несколько уровней монад. Низшие, простые единства, пребывают в состоянии темных перцепций, погружены в вечный сон. Тем не

¹ Конечно, Лейбниц приводил и чисто эмпирические доводы в пользу существования бессознательного. Некоторые из них потом повторялись бесчисленное множество раз. К примеру, мы не слышим шума одной волны на большом расстоянии от нее, но слышим тот шум моря, который складывается из множества таких неслышных волн. И если бы каждая волна не оставляла незаметного отпечатка в душе, сумма звуков этих волн тоже была бы равна нулю. Этот аргумент, однако, легко отвести, исходя из декартовского понимания работы мышления. Соглашаясь, что мозг принимает сигналы от всех волн, мы вовсе не обязаны при этом коррелировать его модификации с ментальными состояниями. Может быть, душа начинает воспринимать лишь после возбуждения определенных участков мозга, которое происходит только при накоплении в нем определенной энергии внешних воздействий? Так что в основе учения о бессознательном у Лейбница лежат определенные метафизические схемы, а не эмпирические данные.

менее, по Лейбницу, они не лишены представлений, и этот тезис доставил немало проблем его последователям, пытавшимся избежать вывода об идеалистичности системы Лейбница, согласно которой существуют только представляющие сущности,

Над низшими уровнями монад возвышаются животные души, обладающие чувством, памятью, воображением, смутными стремлениями и неким аналогом разума. Человеческие души занимают следующую ступень. Помимо перечисленных способностей, они обладают сознанием, «апперцепцией». Сознание дает возможность для отчетливого познания и открывает человеку мир необходимых истин и вечных моральных законов. Движение по лестнице монад, таким образом, совпадает с повышением ясности и отчетливости их представлений, Чем больше отчетливость в познании, тем больше совершенство у монады и тем сильнее внутреннее ощущение ее самодостаточности, активности. Подлинной независимостью и самостоятельностью обладает, правда, только Бог. И в его разуме нет ничего неотчетливого. Он единственный живет в мире без материи. Ведь материя, по Лейбницу, лишена самостоятельной реальности. Это «хорошо обоснованный феномен». Главное свойство материи как материи, а именно непроницаемость, является отражением несовершенства монад, воспринимающих мир. Их взгляд на мир замутнен, он не проникает сознанием все уголки универсума - отсюда и непроницаемость. Поскольку материальный мир воспринимается чувствами, то чувственность оказывается не чем иным, как замутненным интеллектом. Эта теория Лейбница одно время захватила умы психологов, но во второй половине XVIII века натолкнулась на серьезные возражения, исходившие от Канта и других авторов.

Однако Лейбниц, напомним, не сводил материю к чистой видимости. «Обоснованность» этого феномена означает, что в его основе всегда лежат монады. Такое объяснение получает и главный для каждой души феномен - феномен ее собственного тела. Тело, утверждает Лейбниц, - это государство монад, а душа - их «идеальный» правитель. Лейбниц утверждал, что все души связаны с телами; они не более чем их «энтелехии». Эта теория породила многочисленные споры и недоразумения в последующей истории философской психологии. Почему душа обязательно должна быть связана с телом? Ведь она монада, в принципе изолированная от всех других монад, и она может представлять мир, даже если этот мир вообще не существует. Лейбниц тем не менее настаивает на своем, даже если ему приходится изобретать смелые гипотезы, наподобие отрицания полного распада тел после гибели живого

существа, чтобы согласовать свою позицию с тезисом о естественном бессмертии монад. Иногда Лейбница истолковывают таким образом, будто необходимость тел связывается с тем, что любая монада существует «в окрестности» других монад, и эта окрестность, собственно, и составляет тело. Однако эта перспективная трактовка, предложенная, в частности, Г.Г. Майоровым (1973), подталкивает к новым вопросам. Во-первых, само существование окрестности монад, как только что было отмечено, не является «метафизически необходимым». Самое большее, говорить можно о «моральной необходимости», связанной с тем, что наш мир - наилучший из возможных, и феномены в нем «хорошо обоснованы». Во-вторых, что понимать под «окрестностью» монад? Речь, конечно, не идет о пространственных отношениях. Монады непространственны, и их взаимодействие сводится к идеальным влияниям, когда состояния одних монад рассматриваются как идеальные основания или следствия определений других. Значит, окрестность может быть только совокупностью непосредственных отношений такого рода. Но это сомнительное понятие. Если рассуждать на физическом уровне, то его, конечно, можно проиллюстрировать. Скажем, одни тела движут другими при посредстве третьих и относятся к первым не непосредственно. Но в мире монад это не так очевидно. Однако даже если признать, что не все отношения монад непосредственны, мы наталкиваемся на другую трудность. Не получается ли в таком случае, что телом Бога должен оказаться мир? Ведь Бог непосредственно относится ко всем монадам. Однако такая концепция едва ли стыкуется с принципами Лейбница. Выходит, таким образом, что телом может быть названа не всякая окрестность, а лишь окрестность несовершенных монад. И если рассуждать на уровне явлений, то необходимость феномена тела действительно можно объяснить несовершенством монад и наличием у них уникальной точки зрения. Но речь идет о реальном теле. Конечно, используя тезис о наилучшем мире, исходя из подобного феномена, можно заключить о монадах, которые стоят за ним. Но проблемы все равно остаются. Ведь речь идет о том, что тело имеет всякая монада, выступающая по отношению к нему в роли правителя. Поскольку компоненты тела сами являются монадами, у них тоже должны быть тела. Происходит бесконечное умножение окрестностей, плохо согласующееся с дискретной онтологией Лейбница. Или надо признавать, что монада может быть как душой, так и телом по отношению к другим монадам?

Вопрос запутан, и последователи Лейбница опробовали самые разные варианты его решения. Многие из них отрицали безуслов-

ную необходимость наличия тел у монад и конечных духов, определяя, в то же время, душу как такую разновидность духов, для которой необходимо тело, причем не какое-то тело вообще, а так называемое «органическое тело».

Даже из приведенного краткого обзора ясно, что Лейбниц, равно как и Декарт с Локком, оставили богатое наследство философской психологии XVIII века. Но именно поэтому этим наследием было очень непросто распорядиться. Слишком много вопросов и перспектив открывалось тем, кто решал заняться учением о душе. Все старые проблемы психологии были заново поставлены и требовали решения. Что такое человеческая душа? Самостоятельная ли это вещь, или это неудачное обозначение для определенных свойств материальных объектов? Может ли она существовать независимо от тела? В чем ее отличие от животных душ? Связано ли тождество личности с тождеством субстанции души? Помимо этих «рационально-психологических» вопросов психологам XVIII века предстояло разобраться и во внутренней структуре психической жизни, известной из опыта, - понять, можно ли, к примеру, говорить о высших и низших способностях, уточнить отношение между когнитивными и волевыми силами души, вообще составить карту душевных сил и способностей. Предстояло решить и множество методологических вопросов. А priori даже трудно было бы предположить, что мог бы найтись человек, который сумел бы связать эти и другие вопросы воедино, синтезировать психологические идеи основателей метафизики Нового времени и, придав им систематическую форму, стимулировать дальнейшее развитие философской и естественнонаучной психологии. Но такой человек нашелся. Это был Христиан Вольф - создатель научной психологии Нового времени.

ГЛАВА 2

ХРИСТИАН ВОЛЬФ, ЕГО СТОРОННИКИ И ОППОНЕНТЫ

ИДЕЙНЫЕ КОНТЕКСТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ВОЛЬФОВСКОГО УЧЕНИЯ О ДУШЕ

Философия Христиана Вольфа (1679-1754) - значительное событие в истории новоевропейской мысли. Он сумел подытожить результаты метафизики XVII века и свести в единую систему идеи Декарта, Лейбница и Локка. Конечно, Вольф оказал влияние, главным образом, на философию в Германии. Все согласны, что именно благодаря этому человеку немецкие профессора заговорили на языке метафизики Нового времени. И дело не только в том, что своими трудами Вольф создал предпосылки для появления новых «школьных» сочинений, учебников, по которым стали читаться лекционные курсы в университетах Германии. Не менее важно то, что Вольф внес большой вклад в формирование немецкой философской терминологии. Конечно, нельзя говорить, что он сотворил ее на пустом месте - хотя бы потому, что один из его предшественников, крупнейший деятель раннего немецкого Просвещения Христиан Томазий (1655-1728) уже активно работал в этом направлении. Как и Вольф, Томазий, в 1687 году выступивший с программной лекцией о необходимости шире использовать немецкий язык в научных целях¹, чувствовал, что он очень подходит для выражения философских формул. Но, в любом случае, именно Вольф придал терминологической реформе глобальный и необратимый характер. Впрочем, у Вольфа было много и латинских трактатов. Они предназначались для «ученой публики» и имели интернациональный характер. Именно эти труды Вольфа были известны в Европе, и они заработали ему значительный научный капитал за пределами Германии, хотя и меньший, чем в его родном краю.

¹ Хотя Р. С. Аликаев (1982) справедливо отмечал, что эта лекция Томазия не была, как иногда утверждается, первой лекцией на немецком языке в истории германского образования.

Ясный язык, основательность, систематичность Вольфа, постоянное стремление сочетать опыт и разум, прагматизм и популярность изложения собственных идей как неотъемлемая черта просветительской философии, - все эти факторы произвели мощное воздействие на целые поколения последующих мыслителей и вызвали стремительный прогресс немецкой метафизики в XVIII веке. Но он был обусловлен не только тем, что философия Вольфа оказалась пригодна для «школьного» преподавания и объективно располагала к появлению многочисленных учеников и последователей. Это могло, скорее, засушить многие продуктивные идеи философии Нового времени, систематизированные Вольфом. Однако он не был плоским автором, каким его иногда пытались выставить. Напротив, его философия с самого начала стала «раздражающим» фактором и произвела стимулирующее влияние, проявившееся не только в развитии его концепций, но и в многочисленных возражениях Вольфу.

Почин был положен бывшим учеником Вольфа Д. Штрелером, обиженным, что тот провел па профессорскую должность не его, а Л. Ф. Тюммига (см. 239: 1, 158). Затем дело приняло более серьезный оборот. Вольфа атаковали пиегисты, обвинявшие его, в том числе, в пропаганде идей китайской философии¹. Итогом этой травли стало то, что после того, как прусского короля Фридриха-Вильгельма убедили еще и в том, что отстаиваемая Вольфом теория предустановленной гармонии превращает людей в машины, что снимает с них всякую ответственность за их действия и, что особенно важно, не позволяет наказывать дезертиров, в 1723 году он был изгнан из Галле и переехал в Марбург, где у него, кстати, учился М. В. Ломоносов и где Вольф преподавал вплоть до 1740 года, когда он триумфально вернулся в Галле по инициативе нового короля - Фридриха II.

Вместе с тем то, что философия Вольфа вызвала столь бурные отклики, конечно, не отрицает «школьности» его работ, Но его систематические построения лишь выявляли «точки роста», необработанные области. Систематичность предполагает очерчивание границ различных наук. И в этом Вольф, пожалуй, превзошел всех новоевропейских философов. Среди обозначенных им наук он на-

¹ В лекциях Вольф рассказывал о Конфуции и о его «золотом правиле нравственности», подчеркивая естественность его происхождения из человеческого разума.

звал и психологию. Психология тем самым получила статус отдельной дисциплины. И в этом смысле справедливо будет сказать, что Вольф создал психологию как науку.

Впрочем, мнение о Вольфе как отце научной психологии может показаться смелым и не вполне обоснованным. Тем не менее оно не лишено резонов, и совсем не случайно, что именно в таком качестве он воспринимался многими авторами той эпохи. Так, в «Истории психологии» (*Geschichte der Psychologie*, 1808) Ф. А. Кара прямо говорится, что Вольф был «основателем психологии: а) как науки, б) как особой философской науки» (217: 545). Кроме того, Кар подчеркивает, что Вольф «был автором важного разделения психологии на эмпирическую и рациональную» (*ibid.*). К выводу Кара стоит прислушаться, так как он сделан на основании анализа громадного количества психологических источников. Крупнейший психолог конца XVIII века К. Хр. Э. Шмид, оказавший, кстати, заметное влияние на Ф. А. Кара, также полагал, что заслуга Вольфа состоит в «систематической трактовке психологии как особой науки» (416: 18). Фразу Шмида, правда без ссылки на источник (см. 352: 4 (2), 730), повторил и кантианец Г. С. А. Меллин в «Энциклопедическом словаре критической философии» (*Encyclopadisches Worterbuch der Kritischen Philosophie*, 1797-1804). О новаторстве Вольфа в психологии говорил также знаменитый Г. Э. Шульце (421: 21). Ни Шмид, ни Кар, ни Шульце-Энезидем не были вольфианцами, но подобные оценки разделяли, разумеется, и многие последователи Вольфа, к примеру Г. Б. Бильфингер. А вот в современной литературе они стали редкостью, и прежде всего потому, что научная психология, как уже отмечалось, теперь обычно отождествляется с так называемой «экспериментальной психологией». И тем не менее, если говорить о психологии в широком смысле слова, то можно показать, что Вольф действительно превратил ее в науку. В самом деле, психология становится наукой, когда в ней, во-первых, эксплицитно рассматривается именно психическое, а не что-нибудь другое; во-вторых, когда это рассмотрение систематично и основано на данных опыта и рациональной аргументации. Все эти принципы были реализованы Вольфом. И очень трудно найти их в чистом виде у его предшественников. Большинство «специальных» работ о душе Нового времени до Вольфа перегружено непсихологическими темами. Авторы шестнадцатого и даже семнадцатого веков, в том числе Р. Гоклениус и О. Касман, которые одними из первых использовали термин «пси-

хология» в названиях своих работ 90-х годов XVI века¹, находились под определяющим влиянием аристотелевского трактата «О душе». Аристотель проводил еще более резкую, чем Платон, границу между бессмертной и смертной частями души. Бессмертный ум близок божественному *Nous*, тогда как растительная и животная части души очевидно связаны с биологическими функциями тела. Это учение оставляло мало места для науки о психическом как таковом, создавая предпосылки для отклонений в психофизиологию или психотеологию. Отсюда, попытки объявить душу фикцией, предпринимавшиеся и в XVIII веке и принимавшие самые разные формы: от экстравагантной теории Л. М. Дешана, утверждавшего, что представление о душе возникло из неумения понять отношение Целого и единичного, до концепции Гольбаха, полагавшего, что термин «душа» свидетельствует лишь о непонимании внутренних движений мозга. Что же касается психотеологии, то аристотелевская трактовка души предопределяла соединение с психологией человека учения о Боге. Итоговая дисциплина, трактующая о человеческой душе и о других духах, включая Бога, еще до XVIII века получила широкое распространение в Европе под названием «пневматики», или «пневматологии». Нельзя, правда, сказать, что ей придавалось очень большое значение. Скорее, никак не могли решить, куда ее поместить.

Одни вводили пневматологию в метафизику, другие (порой в усеченном виде) - в физику, третьи - в учение о «философских тайнах», где рассмотрение человеческой души как «частная пневматология» оказывалось в одном ряду с учениями о демонах, привидениях, необычных свойствах тел и т.п. (ср. 471: 43, 35, 694; см также подборку Г. Струве (449: 444-450)). Подобная привязка учения о человеческой душе к другим дисциплинам делала его одним из периферийных направлений научных исследований. Показателен, скажем, тот факт, что в громадной работе Г. Штолле «Введение в историю знаний» (*Einleitung zur Historie der Gelanrt-heit*, 1718/1736)² рассказ о науке, о душе занимает четыре с половиной страницы из более чем восьмисотстраничного текста.

Для дальнейшего прояснения сложившейся в то время ситуации возьмем, к примеру, работу Иоганна Иоахима Бехера

¹ К. Кристич (Kristic, 1964) нашел доказательства того, что первый трактат, в название которого входил термин «психология» (*psichioiogia*), был создан хорватским гуманистом Марко Маруличем (1450-1524).

² Здесь и далее первое число указывает дату первого издания, второе - дату издания, используемого автором.

(1635-1682) «Психософия, или душевная мудрость» (*Psychosophia oder Seelen-WeiBheit*, 1674/1707). Помимо прочего, она интересна тем, что автор сетует на неразработанность учения о душе и старается исправить положение. Результат оказывается неожиданным. Трактат о душе начинается с обсуждения устройства человеческого тела, затем автор вспоминает о своей главной теме, определяет душу как «духовную, движущую и постигающую силу» (179: 10), но уже через десяток страниц сворачивает к теологическим вопросам, потом к алхимии и т.д. В итоге в этой работе о психическом почти ничего не говорится.

С содержательной стороны специфику пневматологических сочинений лучше всего пояснить на примере работы Хр. Томазия, по времени близкой психологическим трудам Вольфа, - «Опыт о сущности духа» (*Versuch von Wesen des Geistes*, 1699). Это, казалось бы, - вполне «профильный» трактат, в седьмой главе которого идет речь о человеческом духе. Но, присмотревшись к этой книге, вызвавшей в свое время большой резонанс, мы почувствуем, как далеки суждения Томазия от современной психологии, близость к которой Вольфа, напротив, как мы еще увидим, несомненна. Дух, по Томазию, есть «форма и сущность всех тел» (458: 137), принцип жизни и движения. Духом наделены все вещи, в том числе растения и камни (139)¹. Дух невидим, и мы знаем его по его проявлениям, свидетельствующим о наличии у него силы. Эта сила являет собой смесь света, воздуха и т.д. (138). Дух человека родствен другим духам в том, что «его душа тоже состоит из света и воздуха» (175). «Главное местопребывание» (*Hauptresidenz*) души - в сердце, так как именно здесь находится волевое начало, «деятельный или действующий принцип» (183). Хотя у человека лишь одна «чувственная душа» (150), одной душой дело не ограничивается. Всякий человек, подчеркивает Томазий, состоит из трех частей - «тела, души (природного тройкого злого духа) и духа (доброго духа)» (189). Добрый дух, который, кстати, тоже троичен (190), исходит от Бога и после смерти возвращается к нему; природный же дух после распада тела смешивается со свето-воздушным духом, находящимся в центре Земли (189). Это по поводу научности. Другой момент касается приведенных ранее слов Ф. А. Кара о Вольфе как изобретателе различения эмпирической и рациональной психологии. Может показаться, что Томазий гово-

¹ Здесь и далее при последовательных ссылках на одно и то же издание указывается только номер страницы.

рил нечто подобное, разводя априорное и апостериорное исследование души (132). Однако это сходство на деле лишь подчеркивает различие между учениями о душе Вольфа и Томазия. Под априорным исследованием души Томазий понимал изыскания, основанные на Св. Писании (ibid.), Вольф — основанные на доводах человеческого разума. Можно было бы предположить, что эти иллюстрации вообще некорректны, так как Томазий, вроде бы, обнаруживает свою принадлежность к мистической традиции. Это все равно, что сравнивать психологические работы Вольфа с «Истинной психологией» Якоба Бёме. Однако такое представление о Томазий ошибочно. Он хорошо знает философию Декарта и Локка и, к примеру, на эпистемологические темы в том же «Опыте о сущности духа» рассуждает вполне в стиле философии Нового времени, так что проблема здесь в другом. Одно дело знать те или иные идеи, другое — понять, как развить в систематической форме находки основателей новоевропейской философии. Декарт четко отделил душу от тела и заложил предпосылки для развития чистой психологии. Попытки создать эту науку предпринимались уже во второй половине XVII века картезианцами Лафоржем, Мальбраншем и некоторыми другими авторами, но им явно не хватало систематичности. Вольфу же удалось довести дело до конца.

В отличие от Томазия или его влиятельного ученика Андреаса Рюдигера (1673-1731), разрабатывавшего сходные концепции, Вольф создал систематическую психологию без биологии и теологии, т. е. создал ее как отдельную науку. Сказанное, конечно, не означает, что Вольф вообще не рассматривал психофизиологические или психотеологические темы. Но их обсуждение лишь примыкало к психологии, а не исчерпывало ее.

Впрочем, резкое противопоставление Вольфа и его непосредственных предшественников не всегда оправдано. Подчас кажется, что речь идет, скорее, о количественных модификациях. Хорошим подтверждением этого тезиса является сравнение работ Вольфа с трудами последователя Томазия, известного теолога Иоганна Франца Будде (1667-1729). Будде включал учение о «сотворенных и несотворенном духе», т. е. пневматологию, в «теоретическую философию», однако человеческой душе он уделяет лишь одиннадцать, из более чем трехсот, страниц своего трактата по теоретической философии (1703/1713). Он касается проблемы сущности души, проявляющей себя в мышлении и воле, и приходит к выводу, что «сущность как духов, так и тел нам неизвестна» и что «опробетчиво говорить, что материя не может мыслить» (207: 2, 331), подчеркивая, вместе с тем, значимость Св. Писания. Важно,

однако, то, что Будде говорит о человеческой душе и в «Началах практической философии» (*Elementa philosophiae practicae*, 1697/ 1712), а именно в небольших вступительных разделах этого объемного труда. Здесь акцент сделан на эмпирическом исследовании психических способностей. В картезианском ключе Будде выделяет «чистые» и «смешанные», т. е. возникающие в результате объединения души с телом, способности, причисляя к первым рассудок, свободную волю и интеллектуальную память, ко вторым - воображение, чувственное стремление, а также аффекты и память, связанные с действием «животных духов». Как и Томазий, Будде был решительным сторонником «полезного» знания и выдвигал на первый план практическую философию, кратким теоретическим введением в которую у него и оказывалось эмпирическое учение о душе.

Похожую классификацию, популяризовавшуюся последователями Будде, к примеру, И. Г. Гейнекиусом в его бестселлере «Начала рациональной и моральной философии» (*Elementa philosophiae rationalis et moralis*, 1728/1761)¹, мы находим и у Вольфа во вводном разделе немецкой «Логики», т.е. «Разумных мыслей о силах человеческого рассудка» (*Vernunfftige Gedanken von den Kraften des menschlichen Verstandes*, 1713/1733). Здесь Вольф утверждает, что метафизика состоит из онтологии, пневма-тологии и теологии (485: 8), а упоминание о специальном исследовании человеческой души (в аспекте ее волевых актов) содержится в параграфе, посвященном практической философии (*ibid.*). Поскольку впоследствии Вольф не раз давал понять, что базисом практической философии, равно как логики и других наук, является именно эмпирическая психология, то позицию его «Логики» можно истолковать в том же ключе, что и рассуждения Будде. Трудно, однако, спорить с В. Шнайдерсом (*Schneiders*, 1983), что Вольф имел большую склонность к теоретическим изысканиям, чем Томазий и Будде (494: 13). И этим можно объяснить последующее обособление им эмпирического учения о душе от практической философии и логики - но этом плане совершенно непонятной кажется попытка М. Вундта (*Wundt*, 1948/1992) противопоставить Вольфа эмпирической «линии Томазия» (498: 272).

Любопытно, однако, что хотя Вольф стал сильнее акцентировать внимание на независимости эмпирического учения о душе от

¹ В отличие от Будде, Гейнекиус, однако, утверждал, что тело, в принципе, не может мыслить, ссылаясь при этом на «Словарь» П. Бейля (279: 202).

других дисциплин (488: 231), он все же ввел его в состав своего главного трактата по метафизике: «Разумные мысли о Боге, мире, человеческой душе и всех вещах вообще» (*Vernunfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen uberhaupt*, 1719 / 1725). Причины такого решения еще предстоит выяснить. Сам Вольф сокращенно именовал вышеупомянутый труд «Метафизикой». Первым ее крупным разделом, следующим за вводной главой, где Вольф говорит о достоверности собственного, точнее - «нашего», существования и ее логических условиях, является учение о «вещах вообще» и об основных принципах их познания - таких как закон противоречия и достаточного основания, т. е. онтология. Затем Вольф переходит к «эмпирической психологии». Самого термина, впрочем, пока нет: он так же, как коррелятивный ему термин «рациональная психология», был применен чуть позже учеником и другом Вольфа Людвигом Филиппом Тюммигом (1697-1728) в работе «Установления вольфовской философии» (*Institutiones philosophiae Wolfianae*, 1725-1726)¹ и взят на вооружение учителем, пока же использующим название «О душе вообще, а именно о том, что мы воспринимаем в ней». Эмпирическую психологию сменяет космология, или учение «о мире». За ним идет рационально-психологический раздел «О сущности души и духа вообще». Финальная глава «Метафизики» трактует о Боге.

Сразу обращает на себя внимание то обстоятельство, что эмпирическое учение о душе не образует в «Метафизике» Вольфа единого целого с рациональной психологией, которая, как особенно заметно по названию соответствующей главы в этом трактате, является наследницей традиционной пневматологии. Чем же объясняется этот разрыв? В самой «Метафизике» Вольф скуп на комментарии, так что приходится прибегать к реконструкциям. И определенная логика просматривается. В первой главе Вольф, в соответствии с духом картезианского субъективизма, находит исходную аксиому метафизики в самоочевидности собственного существования. Поскольку эта очевидность так или иначе опирается на закон тождества, то он получает возможность плавно перейти к онтологическому разделу, где рассматриваются подобные логи-

¹ В «Установлениях» Тюммиг определяет «эмпирическую психологию» как «ту часть психологии, в которой говорится о том, что мы узнаем о душе а *posteriori*», а относительно «рациональной психологии» замечает, что она «есть вторая часть психологии, в которой выявляются (*redduntur*) основания того, что было узнано о душе в эмпирической части» (459: 1, 115).

ческие принципы. Из закона тождества, или непротиворечия, он дедуцирует принцип достаточного основания, а затем проецирует их на сферу бытия. Сначала речь идет о сфере возможного вообще, потом - о существовании в рамках мира. Следующей ступенью конкретизации оказывается выделение в мире особого класса субстанций - душ и духов; т. е. из космологии Вольф переходит в сферу психологии. В финальной части происходит последнее ограничение: из множества духов выбирается один - бесконечный дух, или Бог.

Таким образом, вся система Вольфа может быть подчинена принципу последовательной конкретизации. Нетрудно, однако, заметить, что из этой схемы практически выпадает эмпирико-психологический раздел, предшествующий учению о мире. Можно, правда, напомнить, что эмпирическая психология вообще, строго говоря, не принадлежит метафизике. Но это не объяснение. Если бы эмпирическое учение о душе не имело никакого отношения к ней, Вольф не стал бы включать его в «Метафизику». Причина такого решения Вольфа относительно эмпирической психологии может частично раскрыться, если обратить внимание на то, что структура его системы может получить и другое толкование, существенно отличное от данного выше. При этом толковании лишней оказывается уже не эмпирическая психология, а онтология. В самом деле, эмпирико-психологический раздел является логичным продолжением первой, «субъективистской», главы. В эмпирической психологии Вольф вначале стремится исследовать душу отдельно от тела - в соответствии с декартовскими принципами. И лишь начертив подробную карту душевных способностей, он переходит к проблеме отношения души к телу. Этим заканчивается эмпирическая психология, и появление темы телесности и материальности заставляет подробнее исследовать данный вопрос, чем и занимается космология. После выяснения сущностных черт устройства физического мира Вольф возвращается к психологическим проблемам. Теперь он уже может не просто констатировать, но и объяснить отношение души и тела, а потом порассуждать и о высшем условии психофизического взаимодействия - о Боге.

Превосходство этой схемы подтверждается, с одной стороны, тем, что космологический и онтологический разделы во многом дублируют друг друга, с другой - исключительной ролью, приписываемой Вольфом эмпирической психологии. Судя по ряду его высказываний (см. 487: 417; 488: 251; 491: 2-5) она, по существу, выступает праматерью целого семейства наук. Из нее вырастают

логика, грамматика, этика. Даже политика с теологией отчасти нуждаются в этой дисциплине. При желании и онтологию можно истолковать как обобщение эмпирико-психологических идей.

Итак, получается, что в «Метафизике» словно бы совмещаются две системы. Вольф явно колеблется между субъективистской (картезианской) и объективистской (лейбницевской) программами построения метафизики. Это колебание отражает сложную историю формирования идей Вольфа. Ч. А. Корр (Corr, 1983) справедливо говорил о невозможности игнорировать картезианские корни философии Вольфа (494: 114). К влиянию Дкарта можно присовокупить и влияние на Вольфа известного математика и сторонника картезианской методологии Э. В. Чирнхауза. Данные влияния не смогло зачеркнуть даже очевидное воздействие на Вольфа идей Лейбница, с которым он тесно контактировал с 1704 года. Соединить же картезианскую и лейбницевскую программы трудно. В «Метафизике» окончательная позиция Вольфа так и остается неясной, не удается ему уточнить все детали и в более поздних трудах. Показательны суждения, высказанные им в важной автокомментаторской работе - «Подробное сообщение о сочинениях, изданных автором на немецком языке» (*Ausführliche Nachricht von seiner eigenen Schriften, die er in Deutscher Sprache heraus gegeben, 1726/1733*). Здесь Вольф реагирует на сомнения его учеников, недоумевавших по поводу композиционного разрыва между эмпирической и рациональной психологией и предлагавших устранить его. Он упоминает «Установления вольфовской философии» Тюм-мига, в которых тот утверждает, что второй частью метафизики является космология, а не психология, распадающаяся на две части - эмпирическую и рациональную. Вольф говорит и об аналогичной позиции другого своего влиятельного сторонника - Георга Бернгарда Бильфингера (1693-1750), - обнародованной последним в «Философских разъяснениях о Боге, душе, мире и общих определениях вещей» (*Dilucidationes philosophicae de Deo, anima, mundo et generalibus rerum affectionibus, 1725*). Бильфингер, правда, не проводил четкие границы между рациональной и эмпирической психологиями.

Так или иначе, но в «Подробном сообщении» Вольф дает понять, что серьезных нестыковок между ним и его последователями нет. Он согласен, что рациональная психология предполагает космологию. Но эмпирическая - нет. Он разместил ее перед космологией, чтобы смягчить ощущение абстрактности, которое могло остаться у новичка после онтологии, обратив его к известным и привычным вещам (488: 231-232), хотя, вообще говоря, «эмпири-

ческая психология является, собственно, историей души и может рассматриваться помимо всех остальных дисциплин» (231). Итак, получается, что эмпирическую психологию можно размещать где угодно, а расположение ее за онтологией и перед космологией в «Метафизике» сделано для удобства читателя. Очевидно, таким образом, что в «Подробном сообщении» Вольф формально делает выбор в пользу лейбницевского (объективистского) варианта обоснования системы метафизики, так как обозначенный выше картезианский (субъективистский) вариант имеет эмпирическую психологию обязательным исходным пунктом анализа, а рациональная психология в нем должна предваряться космологией. В указанном же сочинении Вольф, словно для примирения с Тюммигом, присоединяет эмпирическую психологию к рациональной и говорит о второй сразу за первой. В то же время Вольф вновь подчеркивает исключительную важность эмпирической психологии и зависимость от нее других наук. Ведь из опыта, утверждает Вольф, мы узнаем о душе «важные истины», из которых доказываются не только «правила логики», которыми человек руководствуется в познании истины, но «и правила морали», которые ведут его к добру и отвращают от зла (251). Понятно, что в основании таких учений должно лежать что-то прочное и надежное, т.е. очевидное. А эмпирическое знание о душе именно таково.

Дальнейшее развитие этой темы мы обнаруживаем в «Предварительном рассуждении о философии вообще» (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere*), предпосланном Вольфом «Рациональной философии, или логике» (*Philosophia rationalis sive logica*, 1728/1732). Здесь Вольф еще более решительно склоняется к объективистскому варианту построения системы. Он заявляет, что метафизика состоит из онтологии, космологии, психологии и естественной теологии, причем каждая последующая наука в этом списке зависит от всех предшествующих (489: 45). При этом Вольф подчеркивает, что под «психологией» как «наукой о том, что возможно посредством человеческой души» (29—30) понимается исключительно «рациональная психология» (51). Что же касается эмпирической психологии, то, в отличие от «Подробного сообщения», где она названа «историей души» (488: 231), Вольф поясняет, что эта дисциплина все же относится не к историческому, а к философскому познанию, так как в ней не только наблюдается душа, но также «формируются понятия о способностях и состояниях и устанавливаются другие принципы, и даже иногда выявляется [их] основание» (489: 51). Именно поэтому Вольф коррелирует ее с «экс-

периментальной физикой» (ibid.). При такой интерпретации эмпирическая психология оказывается почти полностью параллельной рациональной. Разница между ними состоит лишь в том, что рациональная психология выводит свойства души а priori из единого понятия последней (ibid.), а эмпирическая восходит к этому понятию из опыта. Соответственно, рациональная психология больше никак не зависит от эмпирической, которая тем самым может быть окончательно выведена из состава метафизики. Однако и эта позиция Вольфа вскоре изменилась. В «Рациональной психологии, разработанной по научному методу» (*Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata*, 1734/1740) он утверждает, что рациональное учение о душе опирается не только на онтологию и космологию, но и на эмпирическую психологию, поставляющую ему надежные дефиниции (492: 2).

Об этой роли эмпирической психологии Вольф заявляет и в «Эмпирической психологии, разработанной по научному методу» (*Psychologia empirica methodo scientifica pertractata*, 1732/1736). Он пишет здесь, что «эмпирическая психология поставляет принципы для рациональной» (491: 2). И еще в «Метафизике» он говорил, что исследование сущности души и оснований того, что воспринимается в ней, должно постоянно сверяться с опытом (486: 453). А во «Второй части разумных мыслей о Боге, мире и человеческой душе и всех вещах вообще, содержащей подробные примечания и изданной Христианом Вольфом для их лучшего понимания и более удобного использования» (*Der vernunfftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch alien Dingen uberhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausfiihrlichen Anmerkungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben heraus gegeben von Christian Wolfffen, 1724 / 1727*)¹ он вообще писал, что выведенные в рациональной психологии «с помощью умозаключений» тезисы надо рассматривать «исключительно в качестве доктрин, основанных на опыте» (487: 118).

Таким образом, перед нами новая неопределенность; на этот раз - в вольфовской трактовке соотношения рациональной и эмпирической психологии. Налицо две линии: дедуктивистская, когда утверждается, что рациональная психология выводит все душевные свойства а priori, и эмпиристская, когда оказывается, что она базирует свои умозаключения на опыте. Впрочем, их можно по-

¹ В дальнейшем эта работа будет обозначаться как «Примечания».

пробовать объединить¹. В самом деле, «единое понятие души», из которого а priori выводятся ее свойства, есть понятие о ее сущности. Но получить это понятие можно только на основе опыта, а именно - на основе факта сознания. Отталкиваясь от этого факта, Вольф может проникнуть в сущность души, а уже потом а priori начать выводить оттуда ее свойства и способности. В таком случае окажется, что рациональная психология, с одной стороны, априорна, с другой - в конечном счете основана на опыте. Но хотя эта интерпретация, по крайней мере отчасти, соответствует тактике Вольфа в рационально-психологических разделах его трудов, она не решает все вопросы. Ведь при таком понимании он не должен был бы говорить, что эмпирическая психология поставляет для рациональной дефиниции душевные способности. Данные эмпирической психологии могли бы лишь подтверждать выводы рационального учения о душе. Поэтому так и остается вопросом, приводит ли Вольф эти эмпирические дефиниции просто в дидактических целях, для экономии места и времени, или он действительно считает, что их нельзя в полной мере получить а priori.

Похоже, что в итоге он все же склоняется к последнему решению, предлагая в «Эмпирической психологии» трактовать априорное учение о душе по аналогии с теоретическим естествознанием, обогащаемым опытом и, в свою очередь, обогащающим его (491: 3). Но тогда получается, что рациональная психология является своего рода надстройкой над эмпирической, причем, как всякий фундамент, эмпирическая психология прочнее рациональной. Кроме того, рациональная психология оказывается неким украшательством, не столь полезным для других наук, как эмпирическое учение о душе. В ней будет и какой-то налет гипотетичности. И Вольф действительно заявлял, что в рациональной психологии есть место для гипотез. Вместе с тем он пытался выделить в ней наиболее достоверные области и подчеркивал важность этой науки. Его интерес был связан с тем, что она концентрирует в себе так называемые «философские вопросы», касающиеся исследования

¹ На возможность такого объединения указывает то, что даже в «Примечаниях», где проводится «эмпирическая» линия, Вольф говорит, что в рационально-психологическом разделе «Метафизики» он пытался «вывести из единого понятия души все то, что обнаруживается в ней посредством опыта» (487: 417). Да и в «Эмпирической психологии» он совмещает тезис, что эмпирическая психология поставляет для рациональной «принципы» с дедуктивистским утверждением, согласно которому «эмпирическая психология служит проверке и подтверждению того, что выясняется о человеческой душе а priori» (491: 2).

условии возможности тех или иных эмпирических данных (см. 487: 441)¹. Так или иначе, но статус рациональной и соответственно эмпирической психологии в философии Вольфа остается все же не вполне ясным. И эта двусмысленность не позволяет окончательно решить вопрос о структуре его метафизики в целом.

Данное обстоятельство не могло не отразиться на взглядах последователей Вольфа. Некоторые из них, к примеру Иоганн Петер Ройш (1691-1758) в «Системе метафизики» (*Systema metaphysicum*, 1735), И. Э. Шуберт в «Метафизических установлениях» (*Institutiones metaphysicae*, 1738) или А. Бём в «Метафизике» (*Metaphysica*, 1753 / 1767), не мудрствуя лукаво, придерживались композиции вольфовской «Метафизики», разрывая в своих компендиях эмпирическую и рациональную психологии космологией. Другие авторы, и среди известных вольфианцев их было большинство, поддержали позицию Тюммига и излагали рациональную психологию вслед за эмпирической. Фактически такой выбор в итоге сделал и сам Вольф. Однако и этот вариант не снимал вопрос о месте эмпирической психологии в метафизике. Неудивительно поэтому, что во второй половине XVIII века стали назревать более радикальные решения, правда по большей части среди оппонентов Вольфа. Скажем, К. Мейнерс определенно заявлял, что именно эмпирическое учение о душе должно быть фундаментом философии; а Кант сетовал на обычай преподавать эмпирическую психологию в рамках чистой философии и вообще пытался исключить ее из системы метафизики. Нетрудно заметить здесь отголоски нерешенных Вольфом системных вопросов. Впрочем, о рецепции психологических идей Вольфа будет сказано подробнее в другом месте. Сейчас же целесообразно перейти к более детальному анализу эмпирической психологии Вольфа. Но прежде - несколько слов о текстологических приоритетах автора в изложении психологических концепций Вольфа.

В семидесятые-девяностые годы XX века международное издательство Georg Olms осуществило публикацию сочинений Вольфа. Весь корпус состоит из трех частей: немецких работ мыслителя, его латинских сочинений и так называемых «материалов», в числе которых были переизданы трактаты видных вольфианцев. Немецкая часть содержит 23 тома, латинская - 37. Доля психологических текстов среди многочисленных трудов Вольфа не очень велика.

¹ Под влиянием Канта исследования такого рода часто называются «трансцендентальными». Трансцендентализм в этом смысле не был чужд и Вольфу.

Все они уже были упомянуты. В «Метафизике» психологические разделы занимают более половины всего текста, общий объем которого равен примерно двадцати печатным листам. В сопоставимых с «Метафизикой» по общему объему «Примечаниях» Вольф уделяет подобным вопросам порядка трети книги, а в «Подробном сообщении» - всего около двух десятков параграфов, расположенных на пятидесяти страницах. В сравнении с этими текстами латинские «Психологии» Вольфа просто подавляют своей величиной. Исходя из большей разработанности и «окончателности» латинских трактатов могло бы показаться логичным решение сосредоточить анализ именно на них. Именно так поступает большинство современных исследователей психологии Вольфа - Р. Блэквел (Blackwell, 1961), Ж. Эколь (Ecole, 1969) и др. В данной работе, однако, реализован другой подход. За основу взят текст «Метафизики», а все остальные используются в качестве поясняющего материала. Причина в том, что опора лишь на две латинские «Психологии» отсекает более ранние немецкие сочинения, а мысль Вольфа интересно проследить в развитии. Поэтому и надо отталкиваться от «Метафизики». Все другие психологические тексты Вольфа можно считать одним большим комментарием к этому фундаментальному труду.

2

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ЭМПИРИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ ВОЛЬФА

В «Метафизике» Вольф начинает эмпирическое исследование человеческой психики с определения души, говоря, что под душой он понимает «такую вещь, которая сознает сама себя и другие вещи вне ее, подобно тому, как мы осознаем нас самих и вещи вне нас» (486: 107). В этом положении заключены моменты, специфицирующие вольфовскую трактовку души. Сознание самого себя и отличных от себя вещей предполагает возможность отличения себя от них. Можно сказать, что способность различать вещи - ключевое понятие вольфовской психологии. Именно через нее Вольф трактует идеи ясности и отчетливости, которые, в свою очередь, определяют отличительные черты различных способностей души. Впрочем, генетический анализ способностей - прерогатива рациональной психологии. Что же касается ясности и отчетливости как таковых, то Вольф дает им самые обычные дефиниции, почерпнутые из работ Декарта и Лейбница. Ясность представления имеет

место тогда, когда мы можем отличить его от другого (111), отчетливость - когда мы можем объяснить это различие, что предполагает различение частей или компонентов данного представления: «Когда мы мыслим вещь, и наши мысли ясны относительно ее частей или наличного в ней многообразного, из этой ясности возникает отчетливость» (115).

Приступая к изложению эмпирической части психологии, Вольф почти не конкретизирует ее задачи, сообщая лишь, что не собирается «показывать здесь, что такое душа и как в ней возникают изменения». Его замысел - «просто рассказать, что мы воспринимаем в ней в каждодневном опыте» (106). Он собирается «искать отчетливые понятия о том, что мы воспринимаем в душе», и «отмечать важные истины, которые могут быть доказаны отсюда». Эти «подтверждаемые безошибочными опытами истины составляют основание правил, направляющих душу как в познании, так и в волеии» (107). Но все это не очень конкретно, и лишь задним числом можно уточнить цели эмпирической психологии Вольфа и констатировать, что она решает следующие задачи.

Во-первых, она классифицирует способности души и распределяет их по рангу «высших» и «низших» душевных потенций. Это различие, кстати говоря, акцентируется Вольфом не в «Метафизике», а в других работах, в частности в «Подробном сообщении», где он говорит, что ни в логике, ни в морали нельзя сделать ничего существенного, не проводя в эмпирической психологии точного различия между высшими и низшими способностями души (488: 253). Эта позиция сформировалась у Вольфа при возможном влиянии Лафоржа, «Трактат о человеческом уме» которого он упоминает в «Подробном сообщении» (*ibid.*), а также Л. Ф. Тюммига, обозначившего данный подход в своих «Установлениях». Причем речь шла не только о познавательных способностях. Эмпирическая психология не тождественна так называемой «гносеологии». Человек рассматривается здесь в единстве его когнитивных и волевых способностей. Во-вторых, эмпирическое учение о душе дает дефиниции фундаментальных психологических понятий, в том числе упоминавшихся выше понятий ясности и отчетливости, а также формулировки основных законов психики. В-третьих, эмпирическая психология исследует психофизическую проблему на уровне обобщения опытных данных по этому вопросу. Цели эмпирического учения о душе Вольф суммирует в «Подробном сообщении»: «Есть три главные вещи, к которым сводится все, а именно: способность познавать, способность желать или волиять и взаимодействие души и тела» (252-253).

В эмпирико-психологическом разделе Вольф действительно ориентируется на опыт, причем не только на феноменологический, но и на лингвистический. Он озабочен тем, чтобы его дефиниции не вступали в противоречие с обыденным словоупотреблением. Иногда даже возникает чувство, что лингвистический аспект для Вольфа важнее интроспективного. Он часто напоминает, что дает лишь определения слов, обозначающих психические способности, но не исследует сущность последних, откладывая этот вопрос до соответствующей главы. Однако не следует думать, что Вольф целиком уходит в эмпирические и лингвистические анализы. Многие параграфы начинаются с априорных конструкций, и лишь затем показывается, что они «подтверждаются опытом». Тем не менее в целом Вольф выдерживает избранную им тактику, акцентируя внимание на эмпирических моментах. К примеру, он отказывается рассматривать в эмпирической психологии вопрос о бессознательных перцепциях именно на том основании, что о них нельзя знать непосредственно из опыта (486: 108).

Определения, которые дает Вольф познавательным и волевым способностям души, также во многом основаны на интроспекции, хотя некоторые из них все же содержат скрытые онтологические допущения. Ощущение, например, трактуется Вольфом как состояние души, возникающее по поводу внешнего воздействия на наши органы чувств: «Мысли¹, имеющие основание в изменениях органов нашего тела и побуждаемые телесными вещами вне нас, мы будем называть ощущениями, а способность ощущать - чувствами» (486: 122). Понятно, что это не вполне свободное от онтологических предпосылок определение. Непосредственный опыт не может обнаружить необходимую связь между тем, что происходит в органах чувств в момент ощущения, и самими ощущениями. В лучшем случае, можно зафиксировать совпадение одного ряда восприятий - ощущений изменений в мозге, с другим - ощущениями предметов (хотя реально и это, строго говоря, невозможно). Но подобная феноменологическая интерпретация вольфовской дефиниции ощущения на деле ничего не дает, так как получается, что ощущения - это такие перцепции, которые каузально связаны с ощущениями нейронных процессов. Перед нами очевидный круг в определении. А если говорить, как и делает Вольф, не об ощущениях изменений органов чувств, а о самих изменениях, то, чтобы

¹ Под «мыслями» (Gedanken) Вольф понимает «осознанные модификации души» (486: 108), или «перцепции».

констатировать причинную связь между ними и ментальными состояниями, надо, по меньшей мере, доказать существование указанных телесных органов восприятия в частности и материального мира в целом, а это невозможно без абстрактных умозаключений, не имеющих прямого отношения к эмпирической психологии, которая занимается тем, что поддается непосредственной фиксации в опыте. Вольф сам дает понять, что данная им дефиниция чувства не может быть до конца прояснена без привлечения тезисов, имеющих отношение к рациональной психологии (124). Впрочем, Вольф дает и более «феноменологическое» объяснение природы ощущений, указывая, что душа не имеет полной власти над этим видом «мыслей», т.е. не может свободно варьировать ощущения (486: 126-127). Свобода действий, отсутствующая в ощущениях, имеется у души в образах. Но образы менее «ясны», чем ощущения. Их можно определить как «более слабые ощущения», так как более слабо то «ощущение, которое имеет меньшую степень ясности» (491: 37). Это - феноменологические дефиниции. К таковым можно причислить и тезис Вольфа, что образы всегда имеют источником какие-то ощущения. Это положение Вольф проговаривает неоднократно и в разных работах, но отчетливее всего - в «Эмпирической психологии»: «Ни один образ не может возникнуть в душе без предшествующего ощущения» (41).

Но главное определение образов, даваемое Вольфом как в «Эмпирической психологии», так и в «Метафизике», опять несет онтологическую нагрузку: «Представления отсутствующих вещей, - пишет он в «Метафизике», - обычно называют образами, а способность души производить подобные представления именуют воображением» (486: 130). Воображение (*Einbildungskraft*, *imaginatio*) может либо воспроизводить прежние ощущения, либо породить из исходных опытных данных новые образы. Если ощущения ослаблены и образы не с чем сравнивать, то их относительная яркость возрастает, и их даже можно спутать с самими ощущениями. как это бывает во сне (131). Вообще же говоря, ощущения обычно подавляют образы, вытесняют их из сознания (491: 37).

Сформулированный Вольфом закон вытеснения одних перцепций другими не прошел незамеченным в психологии XVIII века. Уже через несколько десятилетий после вольфовской «Метафизики» французский ученый Пьер Буже (1698-1758) - возможно, не без влияния Вольфа, работы которого были хорошо известны во Франции - поставил остроумные опыты на тему того, «какую силу должен иметь свет, чтобы более слабый исчез» из восприятия (см.

431: 60-61)¹. Но настоящий резонанс этот закон получил лишь после его развития И. Ф. Гербартом в начале XIX века.

Говоря о воспроизведении представлений, Вольф формулирует его закон, суть которого в том, что при повторении части какого-то прежнего ощущения воображение воспроизводит целое, включающее в себя множество других частей (486: 132). Подобное воспроизведение в XVIII веке обычно называли ассоциативным, а его закон - законом ассоциации. Относительно спецификации этого закона (или законов) высказывались самые разные мнения, о чем еще будет сказано отдельно. Пока лишь отметим, что большинство авторов склонялось к признанию двух главных принципов «ассоциации идей»: по смежности и по сходству. Вольфовский закон, на первый взгляд, можно истолковать как соединение двух этих принципов. С одной стороны, целое, репродуцируемое при представлении части, можно рассматривать как совокупность сосуществующих, т. е. смежных качеств или свойств. С другой - здесь присутствует и момент ассоциации по сходству, так как механизм воспроизведения целого приводится в действие сходством или одинаковостью данного восприятия с тем, что имелось раньше: «Когда наши чувства представляют нам нечто, имеющее что-то общее с каким-нибудь ощущением, имевшимся у нас в другое время, то оно тоже вновь представляется нам; т. е. когда часть наличного целого ощущения является частью какого-то прошлого, то вновь представляется все прошлое ощущение» (ibid.). В дальнейшем мы, однако, увидим, что один из этих принципов все-таки может быть исключен.

Что же касается порождения новых представлений из имеющегося материала, за которое отвечает «способность фантазии» (*Kraft zu erdichten, facultas fingendi*), то Вольф не ограничивается традиционным представлением о новых комбинациях элементов прошлых восприятий, но говорит и о других способах порождения новых мыслей, не имеющих коррелятов в прошлом опыте (134-136). И хотя примеры, которые приводит Вольф, не назовешь прозрачными, так как он, не вполне отчетливо проговаривая свое отношение к локковскому разделению идей на простые и сложные, не уточняет, о каких из них идет речь, сама проблема, безусловно, интересна, и, скажем, Юм показал, какой импульс можно ей придать.

¹ Буже пришел к выводу, что для подобного вытеснения свет из одного из источников должен быть сильнее другого в 64 раза (см. 431; 61).

Вслед за воображением Вольф рассматривает память (*Gedacht-nis*). Память, по его мнению, есть осознание того, что представляемое в данный момент уже ранее воспринималось. «Для того чтобы мы могли признать воспроизводимые мысли в качестве того, что мы уже имели ранее, мы приписываем душе память» (486: 139). Вольфу важно четко различить память и репродуктивное воображение. Последнее отвечает за воспроизведение представлений; существо же памяти заключается именно в осознании их тождества с тем, что ощущалось ранее: «В противном случае воображение и память не будут в достаточной мере отличаться друг от друга. Тем самым для памяти не остается ничего, кроме знания, что мы уже ранее имели мысль. И это, собственно, и есть действие памяти, по которому мы узнаем ее и отличаем от других способностей души» (140).

В «Эмпирической психологии» теория памяти излагается более детально. Вольф начинает с объяснения того, что значит «узнавать воспроизведенную идею» (*ideam reproductam recognoscere*). Это именно и значит осознавать, что мы имели ее раньше (491: 76). Лишь после этого он дает дефиницию самой памяти (*memoria*): «Памятью мы называем способность узнавания воспроизведенных идей (а, следовательно, и вещей, представляемых ими)» (77). Подчеркивая, что его теория памяти расходится с обычными представлениями о ней как о «способности удержания и воспроизведения мыслей» (486: 140), Вольф приводит убедительные примеры, показывающие, что эти акты не исчерпывают функции памяти. В самом деле, нетрудно представить себе ситуацию, когда человек считает некие идеи своими, а потом вспоминает, что почерпнул их из какого-то конкретного источника (140-141). Иными словами, удержание и воспроизведение могут иметь место и до воспоминания, что как раз доказывает несводимость памяти к этим действиям. Воспоминание, таким образом, состоит не в воспроизведении, а в соотнесении воспроизведенного с прошлым. Сам акт соотнесения может быть смутным или отчетливым - сообразно тому, помним ли мы обстоятельства прежнего ощущения. Впрочем, его и вообще может не быть. В последнем случае в дело вступает «способность припоминания» (*Vermogen uns zu besinnen, reminiscentia*). Эта способность, согласно «Примечаниям», отличается от памяти только тем, что «память связывает наличную мысль - она может быть как ощущением, так и образом - с представлением, посредством которого мы узнаем, что уже имели ее, тогда как при припоминании мы должны переходить от одной мысли к другой, прежде чем приходим к этому самому представлению» (486: 149). Припоминание,

невозможное без определенного сознательного усилия, может служить также для прояснения смутного воспоминания. Но в любом случае оно лишь индуцирует отнесение представления к прошлому, а не производит его. Вопрос же о том, как происходит это соотнесение, Вольф, по сути, оставляет без ответа. В «Эмпирической психологии» он замечает, что для этого необходимо контрастное сопоставление воспроизведенного «ряда перцепций» (*serie perceptionum*) с наличным (491: 76-77). Очевидно, однако, что подобное сопоставление ничего не решает: вполне можно вообразить любые «приложенные» к настоящему образы прошлого, но не считать их воспоминаниями. В главе о Юме мы увидим, какое решение здесь можно найти.

Рассуждая о памяти, Вольф говорит, что она имеет ряд количественных параметров. Он перечисляет несколько условий и обстоятельств, при которых запоминание происходит более эффективно. Этому, в частности, способствует ясность и отчетливость представлений: они запоминаются лучше смутных и неясных. Другой важный фактор - частота появления той или иной мысли или ощущения. Память также улучшается тренировкой. Наконец, запоминанию способствует внимание к тому или иному представлению. Внимание Вольф трактует как умение сосредоточиться на каком-то одном из множества одновременно воспринимаемых представлений. Само это сосредоточение опять-таки определяется через ясность представления: сосредоточившись на вещи, мы мыслим ее яснее остальных (486: 149). Внимание, как и память, считает Вольф, может быть усовершенствовано и, стало быть, допускает количественную оценку.

Этот момент подчеркнут не случайно. Дело в том, что здесь мы сталкиваемся с вопросами, по которым можно провести четкую границу между философской и экспериментальной психологией. Везде, где речь идет об эксперименте, имеется количественный, а значит, по крайней мере косвенно, математический контекст. Действительно, в эксперименте создаются некие искусственные условия, которые всегда можно изменять или варьировать ими, т.е. такие, которые допускают «больше» и «меньше». Любое такое изменение отражается на результате, и этот результат оказывается детерминирован количественными параметрами условий и, таким образом, сам количествен. Поэтому если какие-то психические феномены допускают количественную оценку, всегда можно найти способы измерить их и выразить в математических формулах. Однако выражаемые ими закономерности имеют, в данном случае, гипотетический характер и основываются на обобщении множеств-

ва опытов, т.е. на индукции. Именно поэтому они должны быть исключены из философской психологии. В самом деле, эпитет «философская» в контексте новоевропейской метафизики означает «аподиктическая», а аподиктическое рассуждение может быть осуществлено на любом единичном примере и с полной достоверностью перенесено на все подобные случаи.

Нельзя сказать, что Вольф четко проговаривает возможность различных методов построения эмпирической психологии и выделяет в ней экспериментально-математическую (синтетическую) и философскую (аналитическую) составляющие. Но неверно и думать, что он вообще не обсуждает эти темы. Напротив, хотя еще на рубеже XVII и XVIII веков Жозеф Сове (1653-1716) проводил любопытные математизированные опыты со слуховыми восприятиями (см. 363), именно Вольф впервые всерьез заговорил о математическом исследовании психики, что совсем не удивительно в свете его базового математического образования и утверждения, что «нет ничего в вещах, что не допускало бы возможности математического познания» (490: 560).

В знаменитом примечании к § 522 «Эмпирической психологии» Вольф пишет о возможности и желательности «психометрии» (*psycheometria*), которая «математически трактует познания человеческого разума» (491: 247)¹. Разумеется, от слов о математизации психологии до реальных дел - большая дистанция. К тому же у этой идеи появились влиятельные противники, такие как Хр.А. Кру-зий, а позже Кант. В XVIII веке решающего прорыва в этой области так и не произошло, и символично звучали слова, сказанные относительно психометрии в 29-м томе «Всеобщего словаря» (*Universal Lexikon*, 1732-1750) И. Г. Цедлера: «Эта наука, дающая математическое познание души, пока не существует на бумаге» (502: 29, 1090). И все же это преувеличение: о психометрии в то время не только много рассуждали - в основном, правда, вольфи-анцы А. Г. Баумгартен, Г. Ф. Хаген, Хр. А. Кёрбер, И. Г. Крюгер и др. (см. 386), - но и ставили отдельные психометрические эксперименты. Некоторые из них уже упоминались, о других пойдет речь в главе о Тетенсе.

Сейчас же надо затронуть одну принципиальную проблему. Допустим, мы отделили экспериментальный раздел психологии и хотим сосредоточиться на философской части эмпирического учения о душе. Что же останется? Простое дефинирование психиче-

¹ На эту тему Вольф высказывался и во многих других местах.

ских способностей? Может показаться, что это как-то слишком тривиально. Правда мы видели, что это не совсем так, поскольку дать лишнее онтологическое предположение определение душевных сил - сложная задача, а уж тем более она не проста, если мы собираемся прояснить все такие предположения. Тем не менее проблема здесь есть, и было бы очень хорошо, если бы в сфере непосредственных данных сознания удалось найти такие вопросы, которые нельзя решить экспериментально-математическими приемами, и ответ на которые, в то же время, не является самоочевидным и может быть получен только философскими методами - с помощью априорных аргументов и доказательств. Отыскание таких вопросов было бы оправданием, или, если воспользоваться кантовской терминологией, «дедукцией», философской психологии.

Однако вернемся к вольфовскому анализу. Мы остановились на способности внимания (*Aufmerksamkeit, attentio*). Рассмотрение этой способности, которая, кстати, если следовать «Эмпирической психологии», обозначает - и здесь Вольф идет за Тюммигом - переход от низших способностей души к высшим в качестве первого их представителя (491: 103-104), подводит Вольфа к следующей потенции души - рассудку. Если говорить конкретнее, то от внимания он переходит к «размышлению» (*Überdenken, reflexio*) как к последовательному вниманию, позволяющему, в частности, выявлять сходства вещей, на основе представления о которых создаются общие понятия, с которыми, в свою очередь, имеет дело рассудок. Впрочем, Вольф не спешит определять рассудок как способность общих познаний. Хотя эта дефиниция где-то и подразумевается, но она не становится «официальным» определением. Рассудок, пишет Вольф, есть способность отчетливого представления: «В том-то и состоит отличие рассудка от чувств и воображения, что там, где имеются только последние, представления в лучшем случае могут быть ясными, но не отчетливыми, тогда как добавление рассудка делает их отчетливыми» (486: 153).

В этой и сходных формулировках Вольф фиксирует понимание рассудка, которому суждено было стать популярнейшей психологической доктриной середины XVIII века. Именно с этой «лейбни-це-вольфовской» теорией, сводящей различие между чувственностью и рассудком исключительно к количественным параметрам, впоследствии полемизировал Кант и другие авторы, и в конце восемнадцатого столетия она уступила место трактовке рассудка как способности общих познаний, на которой настаивал Кант. Этого спорного вопроса мы тоже еще коснемся, но пока надо выяснить мотивы, под воздействием которых Вольф предложил свою тео-

рию. Похоже, что его ведут языковые интуиции. Он ставит вопрос о понимании. Понимать (verstehen) - значит, уметь объяснить. Объяснять - это указывать сущностные признаки предмета, о котором идет речь. Но представление сущностных признаков вещи есть ее отчетливое познание. Значит, «рассудок» (Verstand) — это отчетливое познание вещи, заключает он (154).

Но как все-таки рассудок связан с общими познаниями? Вольф несколько двусмысленно трактует этот вопрос. С одной стороны, он прямо указывает на то, что отчетливыми могут быть не только общие понятия, но и иные мысли (486: 152). Это значит, что сфера рассудочного познания шире области общих понятий. С другой стороны, Вольф и вольфианцы говорили, что общие понятия, как ничто другое, придают отчетливость нашему познанию. В самом деле, знание сходства вещей, являющееся источником общих понятий, лучше всего оттеняет их различия, помогает обратить на них внимание, а значит - отчетливо познать их. 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» (157).

Оговорив главные моменты своей концепции рассудка, Вольф дает определение «чистого рассудка» как такого познания вещей, в котором нет ничего неотчетливого. Важно, что, по мнению Вольфа, человеческий рассудок «никогда совершенно не чист» (486: 156). Чистым может быть только божественный рассудок. Человеческий же рассудок проявляет себя в составлении понятий, суждений и умозаключений. Обсуждая эти темы, Вольф, по сути, выходит за рамки эмпирической психологии в сферу логических исследований. Еще более чужеродным выглядит рассмотрение им (также в связи с рассудком) основ учения о знаках и грамматики. Хотя какой-то резон в этом есть - так как рассудочные познания лучше всего выражаются в символической форме, словно бы предуготованной для фиксации артикулированного содержания (177), - и хотя такой подход мог бы понравиться современным аналитикам сознания, все же Вольфу в любом случае не удастся добиться органичности, что лишний раз свидетельствует о некоторой размытости его представлений о границах и задачах эмпирической психологии. Тем не менее совсем игнорировать «лингвистические» и «логические» параграфы раздела по эмпирической психологии было бы ошибкой. Дело в том, что в первых проясняется специфика действия рассудка, а во вторых обозначается переход от рассудка к «разуму» (Vernunft, ratio). Разум трактуется Вольфом

в связи с актами умозаключений, и в духе Лейбница он рассматривает его как способность усмотрения связи истин (224). Разум, как и рассудок, может быть «чистым». Разум чист, «когда мы усматриваем связь вещей таким образом, что можем связать истины, не привлекая ни одного опытного положения» (234-235).

Как впоследствии и Кант, Вольф скептически относится к познавательным возможностям чистого разума — по той причине, что разум смешан у нас с чувствами и поэтому должен подкрепляться опытом (486: 235). Впрочем, сейчас важнее отметить, что в контексте обсуждения рассудка и разума Вольф говорит еще о двух познавательных способностях - о проницательности и остроумии. Остроумие (*Witz, ingenium*) Вольф определяет как «легкость восприятия сходств» (213), проницательность (*Scharfsinnigkeit*) же связывает со «способностью различения многого в одном» (*facultas in uno multa distinguendi*). Любопытно, однако, что приведенное выше определение проницательности (*acumen*) Вольф дает только в «Эмпирической психологии» (491: 148); в «Метафизике» же он говорит о ней лишь в рационально-психологическом разделе (486: 527), хотя в главе, посвященной эмпирическому учению о душе, обсуждается близкое ей понятие - *Tieffsinnigkeit* (117). В любом случае, проницательность связывается Вольфом с отчетливостью познания, а значит и с рассудком. При учете данной им дефиниции проницательности такая связь представляется даже неизбежной. Более интересно указание Вольфа на то, что остроумие предполагает проницательность (532). Впрочем, учение о соподчинении способностей не относится к ведению эмпирической психологии, и логично, что Вольф говорит об этом в другом разделе.

Заканчивая тему разума и связанных с ним способностей, нельзя не затронуть вопрос о так называемом «аналоге разума» (*Vernunft-ahnliches, analogon rationis*). Эта любопытная способность проявляется, по Вольфу, в «ожидании сходных случаев» и возникает из чувств, воображения и памяти (486: 230). Ее аналогия с разумом состоит в том, что она позволяет усматривать связи, а именно связь наличного состояния с будущим на базе воспоминания о прошлой последовательности событий. Различие же состоит в том, что действие «аналога разума» не подразумевает отчетливого познания таких связей (229). Вольф не отождествляет ожидание сходных случаев с действием привычки, возникающей вследствие «частого повторения одинаковых действий» (322). Такое решение, как мы еще увидим, весьма перспективно, но Вольф никак не детализирует его.

Напомним, что в главе об эмпирической психологии Вольф обсуждает не только познавательные способности. Он также рас-

смаатривает различные аспекты эмоциональной и волевой природы человека. Анализ начинается с феномена удовольствия и неудовольствия. Поскольку неудовольствие трактуется Вольфом как негатив удовольствия, нет смысла специально говорить о нем. Надо лишь иметь в виду, что все сказанное об удовольствии верно и для неудовольствия, но только с обратным знаком. Это, кстати, справедливо и для моральных понятий, имеющих отрицательные корреляты.

Итак, удовольствием Вольф называет чувство, возникающее при созерцании совершенства: «Когда мы созерцаем совершенство, в нас возникает удовольствие, так что удовольствие есть не что иное, как созерцание совершенства, что отметил уже Картезий» (486: 247). Если совершенство - не мнимое, то удовольствие имеет устойчивый характер. «Удовольствие постоянно, когда мы знаем о совершенстве вещи, или можем доказать его» (249). Поясняя все эти определения, Вольф приводит пример с картиной. Допустим, она нравится нам. С чем это связано? С тем, что изображение похоже на оригинал. Но в этом сходстве и состоит совершенство картины. Значит, она нравится из-за своего совершенства, что и требовалось доказать. Объяснение может показаться наивным и жестко связанным с миметическим пониманием искусства. Однако в «Примечаниях» Вольф рассматривает и другой вариант: картина может нравиться из-за мастерства художника. Но это лишь подтверждает его теорию. Ведь мастерство - тоже совершенство (487: 204-205).

Поскольку то, что делает нас более совершенными, Вольф называет «благом», то получается, что благо в его созерцательном представлении должно вызывать приятные чувства. Приятное притягивает душу и порождает «чувственное желание» (*sinnliche Begierde, appetitus sensitivus*). «Заметная степень чувственного желания и чувственного отвращения» - «аффект» (486: 269). Аффекты, будучи психическими феноменами, тем не менее сотрясают не только душу, но и тело, и бывают «приятными», «неприятными» и «смешанными» (270-274). При этом нельзя путать их с удовольствием и страданием как таковыми (271).

Пока все логично. Но дальше возникают определенные интерпретационные трудности. Их природа связана с некоторой двусмысленностью вольфовской дефиниции удовольствия. Говоря о созерцательном представлении совершенства, он вначале не уточняет, можно ли в данном случае приравнять созерцательность к чувственности и сказать, что удовольствие возникает лишь при чувственном, т. е. неотчетливом, представлении блага? Казалось

бы особых оснований для сомнений здесь нет: созерцательное знание вполне может быть отчетливым¹, и, соответственно, удовольствие бывает как чувственным, так и интеллектуальным. Вольф, однако, не спешит с этим выводом. Напротив, некоторые его пояснения свидетельствуют о том, будто он считает, что удовольствие привносится в душу только неотчетливыми перцепциями. Хотя в §414 «Метафизики» он пишет, что «для удовольствия не требуется отчетливое познание, а лишь ясное» (486: 252), что совсем не исключает тезиса о совместимости отчетливости и удовольствия, но уже в следующем параграфе он уточняет, что даже если мы начинаем отчетливо познавать совершенство вещи, само приятное представление об этом совершенстве остается только лишь ясным (253). Еще более выразительно эта мысль звучит в §502. Вольф говорит, что примешивание в мотивации неотчетливых представлений к отчетливым привносит в них удовольствие и неудовольствие (306). Наконец, в §446 мы читаем, что «удовольствие состоит в созерцательном познании совершенства и, следовательно, вызывается неотчетливым представлением блага» (274). Яснее, кажется, и не скажешь. Проблема, однако, в том, что если принять, что удовольствия порождаются только неотчетливыми представлениями, то становится не вполне понятной трактовка Вольфом «разумного желания», или воления.

Дело в том, что, по Вольфу, «воление» (*Wollen, volitio*) возникает при отчетливом представлении блага. Это представление выступает в качестве мотива для человеческой воли (*Wille, voluntas*). Но как может оно быть мотивом, если благо не нравится нам? А если оно нравится, то можно ли говорить о том, что удовольствие возникает только при смутном восприятии? Иногда Вольф действительно рассуждает так, будто отчетливое представление блага само по себе является достаточной причиной воления. Но это не очень понятно. Отчасти трудность решается тем, что «так же, как наш рассудок никогда совершенно не чист, так и наша воля никогда не свободна от чувственного желания» (486: 307). Но, по сути, это мало что меняет. Может быть, Вольф все же действительно полагает, что отчетливое познание блага - самодостаточный мотив определения воли? В принципе, в этом тезисе можно угадать контуры учения о бескорыстности моральных действий, которое впоследствии развивал Кант. Но даже Кант не отрицал

¹ В §287 «Эмпирической психологии» Вольф ясно указывает на возможность отчетливого «созерцательного познания» (*cognitio intuitiva*).

существования морального чувства и удовлетворения от сознания исполненного долга. Впрочем, если быть точными, то и Вольф не может уйти от подобных суждений о благе как предмете рассудка и разума. Показателен §878 «Метафизики» из раздела о сущности души. Здесь утверждается, что «поскольку мы получаем удовольствие от представляемого блага, то душа определяется им к стремлению произвести его ощущение... И это стремление составляет склонность, называемую иногда чувственным желанием, иногда - волей» (544). Из этого следует, что воля как разумное стремление может быть инициирована будущим удовольствием.

Но в целом ситуация с соотношением удовольствия и воли оставалась не совсем определенной и, к примеру, в «Эмпирической психологии» Вольф, как и раньше, избегал суждений о мотивах воли в терминах удовольствия и неудовольствия. Дело, видимо, в том, что, связывая удовольствие с неотчетливым представлением блага, т. е. с чувственностью, Вольф мог сохранять формальную приверженность традиционному делению душевных способностей на познавательные и волевые. Но если удовольствие не исчезает и при отчетливом представлении блага или совершенства, то выходит, что оно не связано с тем, как представляется предмет, а значит не может быть сведено к модификации познавательной способности. Вольф не решается на то, чтобы постулировать в душе самостоятельную способность удовольствия и неудовольствия, хотя в «Эмпирической психологии» и рассматривает понятия «удовольствия» (*voluptas*) и «неудовольствия» (*taedium*) в специальной главе, которая, однако, все же встроена в раздел о способности желания и о воле. Но вольфианцы пошли дальше Вольфа. Впрочем, иногда изменение их позиции проявлялось, главным образом, в большем внимании к исследованию проблемы удовольствий вообще и эстетических переживаний в частности. Такой подход характерен для А. Г. Баумгартена и Г. Ф. Мейера, хотя, как справедливо отмечал В. А. Жучков (1996), уже они говорят об особой способности восприятия прекрасного, связываемой со «способностью оценки» (см. 350: 503-505). Но последняя все же недостаточно отделена у них от познавательной жизни души.

Дальнейшая радикализация в толковании этой темы в немецкой литературе, позже еще и усиленная влиянием британских эстетиков и «моральных философов» Э. Э. К. Шефтсбери, Ф. Хатчесона, Г. Хоума и др., писавших об особых моральных и эстетических чувствах, происходит в начале 50-х годов - вскоре после появления эстетических трудов Мейера и Баумгартена. Эта радикализация, прежде всего, связана с именем швейцарского мыслителя

Иоганна Георга Зульцера (1720-1779). В «Исследовании источника приятных и неприятных ощущений» (*Recherches sur l'origine des sentiments agreables et desagreables*, 1753-1754), опубликованном в 1773 году на немецком языке (*Untersuchung uber den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*) в составе знаменитого сборника его философских статей, Зульцер четко заявлял, что его не устраивает трактовка Вольфом проблемы удовольствия (450: 11). Полагая, что источником всех приятных переживаний является состояние «комфорта» (*Behaglichkeit*), возникающее при беспрепятственной деятельности души, Зульцер проводит различие между чувственными, интеллектуальными и моральными удовольствиями (24). Последние возникают при созерцании добродетели (78) и составляют самое ценное в нашей жизни - то, на чем нужно строить человеческое счастье (97-98). Соответственно этому пониманию, в другой работе из упомянутого сборника, первоначально опубликованной в 1770 году, Зульцер говорил о «способности ощущения» (*Vermogen zu empfinden*) как способности «приятного или неприятного аффицирования» (225), которую он отличал от способности представления, т. е. фактически - от познавательной способности.

Тенденция к обособлению источников удовольствий и неудовольствий получила дальнейшее развитие в работах М. Мендельсона, И. Н. Тетенса и обрела законченный вид у Канта, писавшего о существовании трех основных способностей души - познания, желания, а также удовольствия и неудовольствия. Трудно не согласиться с Р. Зоммером (1892), полагавшим, что выделение философами XVIII века способности удовольствия в отдельную рубрику душевных способностей - явление, свидетельствовавшее о бурном развитии эстетики и «признании эстетического мировосприятия» (430: 439); но следует подчеркнуть, что эта концепция не столько противоречила вольфовской психологии, сколько выростала из нее.

Анализ душевных способностей Вольф завершает понятиями произволения, свободы и, что довольно неожиданно, привычки, для которой, по-видимому, он просто не нашел места в других разделах¹. О «произволении» (*Willkuhr*) можно говорить тогда, когда

¹ В «Эмпирической психологии» Вольф рассматривает привычку (*habitus*) в отдельной главе «О естественных предрасположенностях и интеллектуальных привычках», завершающей первую, «когнитивную», часть трактата, т.е. тоже отделяет этот вопрос от других; но там это не так заметно.

«душа имеет в себе основание своих действий» (486: 317). Иными словами, произволение - синоним самодеятельности. Самодеятельность превращается в «свободу» (*Freiheit*), когда душа находится в ситуации выбора. В самом деле, свобода, по Вольфу, - это «способность души выбирать по собственному произволению из двух равновозможных вещей то, что ей больше нравится» (*ibid.*).

Сразу видно, что это определение не отрицает наличие достаточных оснований для свободных поступков. 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. Впрочем, эти моральные следствия учения о свободе мы можем опустить, так как они имеют отношение к этике, а не к психологии. Что же касается психологических аспектов свободных действий, то важной представляется мысль Вольфа о том, что «разум составляет основание свободы» (486: 318). Объясняется это тем, что разум, усматривающий связи вещей, «показывает, что хорошо, что плохо, что лучше, что хуже» (ibid.).

Финальный отрезок эмпирико-психологического раздела «Метафизики» занимает обсуждение вопроса о психофизическом соответствии. Вольф, по своему обыкновению, никак не объясняет, почему эта тема должна завершать эмпирическое изучение души. Но, как уже отмечалось, особой искусственности здесь нет. Наоборот - все логично. Вначале душа рассматривается сама по себе в многообразии своих способностей, затем можно обращаться к анализу ее отношения с другими вещами и, прежде всего, с ее собственным телом. Отсюда естественно перейти к исследованию тел вообще в космологии, а потом на новом уровне вернуться к психологической тематике в разделе о сущности души. Так Вольф и поступает. В эмпирической психологии он, естественно, очень осторожен в трактовке психофизической проблемы. Речь идет лишь о соответствии психических и телесных состояний. Вольф констатирует, что состояния души параллельны определенным телесным движениям: «Когда внешние вещи производят изменение в органах наших чувств, то в нашей душе тотчас возникают ощущения, т.е. мы тотчас осознаем эти вещи» (486: 323). Имеет место и обратное отношение (327). Подчеркивается, что опыт не может доказать взаимодействия души и тела. Он лишь показывает соответствие их состояний. «Мы воспринимаем не более того, что две вещи одновременны, а именно изменение, происходящее в органах чувств, и мысль, посредством которой душа осознает внешние вещи, вызывающие это изменение. Но мы никоим образом не испытываем

действие тела в душе. Ведь если бы это происходило, мы должны были бы иметь о нем пусть и не отчетливое, но, по крайней мере, ясное понятие. Но кто в точности обратит внимание на самого себя, тот обнаружит, что о подобном действии у него нет ни малейшего понятия. И поэтому мы не можем сказать, что [представление] о действии тела в душе основано на опыте. Кто хочет выражаться точно, может приписывать опыту не более того, что две вещи одновременны. Но отсюда нельзя заключить, что одна есть причина другой, или одна возникает из другой» (323-324). Параллелизм душевных и телесных состояний можно объяснять по-разному. Но все объяснения условий его возможности должны даваться в рациональной психологии. Пока же этот вопрос не ставится. Отметим, однако, что при всей осторожности Вольфа его трактовка соотношения душевных и телесных изменений в эмпирическом учении о душе опять-таки не лишена онтологических допущений. Чистыми феноменами он не ограничивается. Вольф признает действие внешних предметов на органы чувств, что предполагает их самостоятельное существование, о котором молчит опыт.

Подведем итоги. Главным успехом Вольфа в области эмпирической психологии можно, пожалуй, признать тематизацию психических способностей, превращение их в предмет отдельной науки и отыскание для них множества эффективно работающих дефиниций. Вместе с тем его систематизация психологического материала выявила ряд нерешенных проблем, которые стали отправными точками для дальнейшего развития немецкой психологии. К их числу относятся вопросы о возможности построения полноценного эмпирического учения о душе без скрытых внепсихологических допущений, о законах ассоциации, о продуктивной функции воображения, о том, как происходит акт отнесения представлений к прошлому при воспоминании, о роли языка в рассудочном познании и соотношении рассудка и способности постижения общего, о возможности интеллектуального удовольствия и т.д. Не менее сложной оказалась проблема реального отграничения эмпирической психологии от таких дисциплин, как логика, этика и др. Совсем не разработал Вольф и методологические аспекты эмпирической психологии. Кроме самых общих замечаний о необходимости в эмпирической психологии опираться на опыт и не смешивать его данные с фантазиями (см. 486: 182), мы ничего не найдем. И это при том, что Вольф подчеркивает важность эпистемологических изысканий, говоря об этом, по иронии судьбы, как раз в главе об эмпирической психологии. Указанный пробел был заполнен

Ш. Бонне, Х. Г. Шютцем, И. Н. Тетенсом, И. Кантом, Т. Ридом, К. Хр. Э. Шмидом и некоторыми другими философами и психологами в конце XVIII века.

3

РАЦИОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ. УЧЕНИЕ О СУЩНОСТИ ДУШИ И ПСИХОФИЗИЧЕСКОМ СООТВЕТСТВИИ. ИДЕЯ РЕДУКЦИИ СПОСОБНОСТЕЙ

Посмотрим теперь, каких результатов добился Вольф в рациональном учении о душе. Вначале, однако, напомним, что рациональная психология опирается, по Вольфу, не только на эмпирическую психологию, но также на онтологию и космологию (492: 2-3). В этих науках она нуждается, главным образом, для четкого разъяснения понятий силы, а также телесного мира (489: 45), нужных ей в связи с тем, что сущностью души окажется сила представления мира.

Открыть небольшой онтологический и космологический экскурс лучше с основной онтологической интуиции Вольфа - с понятия «сущего» (*ens*), или «вещи» (*Ding*). Вещью он называет «все, что возможно» (486: 9). Возможно же все, что не содержит противоречия. Вещи бывают сложные и простые, причем первые предполагают вторые (490: 517), но во всякой вещи надо различать сущность и существование. Сущность есть то, из чего можно объяснить возможность вещи. Возможность вещи предшествует всему остальному, что относится к ней (486: 19). Именно поэтому можно сказать, что сущность содержит в себе «основание всего остального, что принадлежит вещи» (18). Сама она не может иметь основания, а поскольку основания лишены только необходимые вещи, то всякая сущность необходима (*ibid.*). В «Первой философии, или онтологии» (*Philosophia prima, sive ontologia, 1730*) Вольф даже определяет «сущность сущего» (*essentia entis*) как то в сущем, что «не допускает изменения» (490: 120), а в «Метафизике» он добавляет, что всякая сущность вечно пребывает в божественном рассудке (486: 601-602). Существование же, или действительность, (*Wirklichkeit*) вещи - это «исполнение» (*Erfullung*), реализация ее возможности (486: 9), или, иными словами, как пояснял Вольф в «Примечаниях», ее «полное определение» (487: 15). В «Онтологии» он тоже писал (490: 143), что объясняет существование через «довершение возможности» (*complementum possibilitatis*). Кажется,

что здесь нестыковка, так как поскольку из дефиниции сущности, (по крайней мере в том виде, как она дана в «Метафизике») ясно, что она содержит основание всех свойств вещи, то она должна давать ей полное определение, т.е. совпадать с существованием. На деле, однако, такое совпадение имеет место только в Боге, а «все остальные вещи не полностью определены в своей сущности» (487: 15). Поэтому «они должны определяться извне», и предельным основанием такого определения, т.е. существования вещей, оказывается «божественная воля» (486; 610). Впрочем, понятие основания, присутствующее в определении сущности, в любом случае указывает на некий порождающий принцип, который, однако, может действительно порождать что-то лишь при условии существования вещи, т.е. при полной реализации ее сущности. Порождающий принцип, «источник изменений» (60), Вольф называет «силой» (Kraft). И именно сила есть то, что выражает сущность существующей конечной простой вещи, или субстанции (ср. 469). Простые вещи обладают лишь одной силой (464), которая, однако, может давать множество модификаций, т. е. содержать множество «потенций», или «способностей» (Vermogen). Сущность сложных вещей, составляющих материальный мир, определяется «характером связи» (Art der Zusammensetzung) образующих их частей (29). Эти связи порождают пространство и время, простые же вещи находятся вне пространственных отношений и нематериальны (490: 512-514). При этом конечные простые вещи могут изменяться во времени, но их изменения касаются лишь модификации их границ.

Душа, как мы вскоре увидим, является примером простой вещи. В рационально-психологическом разделе «Метафизики» Вольф начинает ее исследование с повторения главной задачи этого раздела: вывести из сущности души то, что было обнаружено ранее относительно нее в опыте (486: 453). Для этого, правда, надо вначале установить саму сущность души и духа, что Вольф тоже обещает сделать (ibid.).

После этого краткого введения он объясняет природу сознания. В эмпирическом исследовании души он начинал с тезиса, что душа есть вещь, сознающая себя и вещи вне ее. Стоит, кстати, обратить внимание на, что это определение очень продуманно. В нем не содержатся никакие скрытые допущения, указания на сущность души и т. д. Слово «вещь» (Ding) в данном контексте не является таким допущением — его можно заменить на «нечто» (Etwas), и ничего не изменится. Природу этого «нечто» еще предстоит выяснить.

Иными словами, Вольф опирается на простой факт сознания. И теперь он проясняет его условия. Сознание подразумевает возможность различения вещей: «Мы осознаем вещи тогда, когда отличаем их друг от друга» (486: 454), что легко подтвердить на примерах. Данный вывод верен и для самосознания. Чтобы осознать себя, мы должны отличить себя от других вещей (455-456). Но для этого надо осознавать, т. е. опять-таки различать, эти вещи. Такое различие порождается «действиями души», и, мысля эти действия, мы сознаем самих себя (456). Поскольку способность различения связана с ясностью и отчетливостью представлений, Вольф делает вывод, что «ясность и отчетливость мыслей фундирует сознание» (457). Он, однако, не ограничивается этими общими положениями и включает в анализ сознания проблему времени. Дело в том, что всякое различие предполагает размышление, а размышление протекает во времени. Значит, сознание возможно только в темпоральной среде. Но сама среда должна быть структурирована душой. Иначе говоря, душа должна различать части времени. Но это может происходить лишь на фоне чего-то неизменного, на фоне одной и той же мысли. Мысля что-то, мы знаем, что мысль та же самая, но при этом «как бы отличаем [мысль] саму от себя» (458), замечая ее длительность. Для представления о тождественности мысли требуется память, говорящая, что эта мысль уже была у нас в прошлом. Вот и получается, что наличие мысли может сопровождаться знанием о ее принадлежности нам (459), что является важной чертой акта сознания, который, как выясняется, невозможен без памяти и ее основы - репродуктивного воображения.

Проделав этот любопытный анализ, впоследствии многократно воспроизводившийся вольфианцами и через Л. Г. Баумгартена воспринятый Кантом, а через него - М. Хайдеггером (который в этом вопросе опирался, разумеется, также на теорию «сознания времени» Гуссерля) и его многочисленными интерпретаторами, Вольф изящно переходит к следующей теме. От темпоральности душевных состояний он обращается к вопросу о скорости их смены, а рассуждения о скорости естественно наводят на мысль о движении. Но движение - качество тел. Не телесна ли в таком случае душа? Оппонируя Локку, утверждавшему возможность мыслящей материи (см. 487: 421), Вольф приводит ряд доводов, показывающих, что душа нематериальна. Доказывает он это от противного. Тело не может мыслить и сознавать, так как сознание, как уже показано, предполагает различение состояний во времени, и невозможно представить, как это может происходить в телесном виде.

Тела не сохраняют свои состояния, переходя к новым¹. Неверно, как это иногда делается, и сравнивать душевные представления с образами в телах. Эти образы находятся в телах, а душа представляет вещи как отличные от нее. Поэтому Вольф не согласен с тем, что Бог мог бы наделить тело способностью мыслить. Для этого потребовалось бы изменить сущность телесности, но, поскольку все сущности по своей природе вечны, измененное нечто уже не было бы телом (486: 463).

Из этого вывода о неспособности тела мыслить следует, что душа бестелесна. Поскольку тела - сложные субстанции, душа должна быть простой (ibid.). Это - поворотный момент вольфовской главы о рациональной психологии. Выяснив, что душа - простая вещь, Вольф привлекает данные, полученные им ранее в онтологии, и сразу расширяет горизонты своего анализа. Во-первых, как простая вещь душа существует сама по себе (486: 463—464)². Это, во-вторых, означает, что все ее естественные определения проистекают из нее самой (ср. 469). Возможность самостоятельных изменений предполагает, в-третьих, наличие у души некой силы (464). Далее, поскольку сущностью вещи называется то, из чего можно понять все ее состояния и модификации, а они вытекают из силы души, то эта сила выражает сущность души (469). Наконец, «поскольку то, что делает вещь деятельной или способной произвести нечто, называется ее природой, а душа является деятельной сущностью благодаря ее силе, ...то эта сила одновременно является природой души» (ibid.). И еще один важный момент. Вольф до-

¹Ясно, что это не самый удачный аргумент против материальности души, тем более что сам Вольф признает существование «материальных идей» в мозге, отвечающих за физиологические процессы, сопровождающие акты воспроизведения и припоминания представлений. И не удивительно, что последователи Вольфа искали более сильные доказательства, о чем еще будет сказано. Тем не менее этот вольфовский довод задействовали и через сто лет, как, к примеру это сделал Г. Э. Шульце (см. 421:560-561) в своей «Психической антропологии» (1816/ 1826).

²То, что душа есть «сама по себе существующая вещь» (von sich bestehendes Ding), не означает, как поясняет Вольф в теологическом разделе «Метафизики», что она есть «самостоятельная сущность» (selbslandiges Wesen), т.е. сущность, «содержащая в себе основание собственного существования» (486: 579). Даже при «эгоистических» предпосылках мы не можем отрицать возможность представления иной души, отличной от нашей. Если так, то основание существования такой души, как наша, должно быть вне ее, ибо, в противном случае, она существовала бы с необходимостью, и другие души были бы немислимы (583). Поэтому и получается, что душа, с одной стороны, в естественном порядке вещей существует сама по себе, с другой - предполагает в качестве предельного основания своего бытия определяющий акт Божественной воли.

казывает, что у души не может быть много сил - это противоречило бы ее простоте. «Сила требует стремления сделать нечто, и поэтому различные силы требовали бы различных стремлений. Но простая вещь не может одновременно иметь различные стремления: это то же самое, как если бы тело, которое в движении можно рассматривать как неделимую вещь, могло бы одновременно двигаться в разных направлениях» (464). Итак, у души «одна-единственная сила», которая, однако, может модифицироваться самыми различными способами (465)¹.

Но что это за сила? Ответ Вольфа, по сути, предопределен монадологией Лейбница. Он, правда, не апеллирует к Лейбницу, а предлагает обратить внимание на изменения, производимые этой силой в душе (486: 466). И «самые обычные изменения, воспринимаемые в нашей душе, - ощущения». Из эмпирической психологии известно, продолжает Вольф, что ощущения «представляют нам тела, воздействующие на органы наших чувств» (ibid.)². Поскольку ощущения представляют вещи, составляющие части мира, через тело с его органами чувств, и картина мира меняется сообразно положению тела в нем, то можно заключить, что основной силой души является «сила представления мира сообразно положению ее тела в мире» (468).

Выведенная Вольфом формула, уточненная в §66 «Рациональной психологии» следующим образом: «сущность души состоит в силе представления мира, ограниченной с материальной стороны положением органического тела в мире, с формальной - устройством чувственных органов» (492: 45), - классическая догма психологии XVIII века. Бесчисленное множество раз повторенная последователями Вольфа, она с теми или иными модификациями принималась и невольфианскими авторами. Даже в кантовской философии можно найти отголоски этого основоположения.

¹ Вольф поясняет это примером из космологии: единая движущая сила, образующая пламя, дает свет, согревает, воспламеняет и т.д., не утрачивая при этом свое единство (486: 465).

² Он уточняет, что, в отличие от картин и других материальных образов, представляющих сложное в сложном, ощущения представляют сложное, т.е. тела, в простом - душе (486: 467). /Душа, таким образом, сочетает в себе простоту и многообразие. Чтобы подчеркнуть эту особенность души, некоторые авторы, такие как Фридрих Казимир Карл Кройц (1724-1770) в «Опыте о душе» (Versuch uber die Seele, 1753), доказывали, что она относится к особому классу вещей, промежуточному между простыми и сложными сущностями. Другие в этой связи говорили об идеальном протяжении, к примеру Д. Тидеман или И. Г. Абихт; есть эти мотивы и у И. Н. Тетенса.

Сейчас мы находимся в кульминационной точке всей рациональной психологии Вольфа. Поэтому, прежде чем двигаться дальше, надо осмотреться и оценить открывающиеся из нее перспективы. Для начала напомним, что Вольф обещал в рациональной психологии вывести из сущности души все то, что можно обнаружить в ней в опыте. Теперь это обещание обрело конкретные формы. Поскольку сущность души составляет сила представления мира сообразно положению тела в нем, то именно из этой силы должны быть получены все психические способности, обнаруженные в эмпирической психологии. Правда, учитывая признаваемый Вольфом эпистемологический приоритет опыта над априорными рассуждениями, лучше было бы развернуть задачу и говорить не о выведении душевных способностей из основной силы, а, наоборот, об их сведении к способности представления мира, т.е. рассуждать в терминах редукции, а не дедукции. Сам Вольф не вполне определился на этот счет. Впрочем, если редукция полностью достоверна, как он, по-видимому, считает, то ее вполне можно преобразовать в дедукцию. Важнее другое. Вольф прямо заявляет претензию на авторство этой идеи, что, кстати, он делает лишь в исключительных случаях. Так, в «Примечаниях» он говорит, что «подобную работу еще никто не проделал» (487: 417) и что он «впервые взялся за нее» (418). В «Подробном сообщении» он тоже замечает, что сделал то, что до сих пор не было сделано, а именно вывел все способности души из одного понятия о ней (488: 286).

Подобные высказывания можно найти и в «Рациональной психологии». И как раз с этой идеей он связывает успех рациональной психологии как науки. Более того. Психологическая редукция отвечает на вопрос «как возможно», т.е. пытается выяснить, как многочисленные душевные способности могут происходить, и происходят, из одной основной силы души (486: 469). Напомним, что такого рода проблемы Вольф называет «философскими». В предыдущем параграфе уже поднимался вопрос о возможных задачах философской психологии, ориентированной на феноменологические темы. Учитывая, что редукция способностей по самому ее смыслу не может далеко отрываться от непосредственных данных сознания, эта идея Вольфа выглядит весьма обещающей. В самом деле, такая редукция далеко не самоочевидна, и вряд ли за нее может взяться экспериментальная психология: непонятно, как она будет ее проводить. Если так, и если философская психология вообще возможна, то она, по-видимому, должна обращаться к вопросам, подобным тому, который предлагает Вольф - и тогда его можно с полным правом называть основателем философской пси-

хологии. И даже если выяснится, что он сам не слишком преуспел в реализации поставленных задач, это вовсе не означает, что определенные им цели вообще недостижимы. В главах о Тетенсе и Юме мы увидим, какой динамизм можно придать всей этой проблеме.

Впрочем, не будем забегать вперед с оценками результатов Вольфа и вернемся к тексту «Метафизики». После установления основной силы души и корректировки задач всей рационально-психологической главы - «в этой главе, мы главным образом, будем исследовать, как из этой единственной представляющей силы души истекают все изменения, отмеченные нами выше в третьей главе о душе» (т. е. в главе, посвященной эмпирической психологии - 486: 469) - логично было бы ожидать, что Вольф сразу приступит к решению этой задачи.. Вместо этого он неожиданно обращается к вопросу о психофизическом соответствии. Впрочем, такой поворот не является произвольным, и Вольф объясняет логику своих действий. Если все способности души происходят из силы представления мира, т. е. из ее внутренней природы, то получается, что душа порождает свои состояния независимо от телесных воздействий. Это в полной мере касается и ощущений. Между тем, отыскивая основную силу души, Вольф отталкивался от понятия ощущений, трактующего их как состояния, возникающие в душе в связи с внешними воздействиями на органы чувств и соответствующие этим материальным изменениям. Но как объяснить такое соответствие? О нем уже шла речь в финале эмпирической психологии, но там это была простая констатация факта. Теперь же надо заняться поисками оснований.

В «Метафизике» Вольф подробно рассматривает три имеющиеся «системы» объяснения соответствия душевных и телесных состояний и распутывает этот «трудный узел» (471), делая выбор в пользу знаменитой лейбницевской теории «предустановленной гармонии», сферу приложения которой он, впрочем, ограничивает исключительно психофизическими вопросами. Две другие концепции, «естественного», или физического, влияния и «окказиональных причин», Вольф отвергает. Первая из них утверждает, что душа напрямую воздействует на тело и порождает телесные движения, а тело, в свою очередь, вызывает ощущения. Популярность этой теории была связана с тем, что многие считали, будто она имеет основание в опыте. Вольф, однако, настаивает на том, что это не так. Опыт показывает факт соответствия, но не его причины. Впрочем, из того, что мы непосредственно не постигаем возможности физического влияния, еще не следует, что оно невозможно.

В самом деле, невозможность понять предмет не означает невозможность самого предмета (473)¹. Несообразность теории физического влияния в другом - в том, что она допускает увеличение и уменьшение суммы сил в материальном мире при переходе физических воздействий в психическое, и наоборот (*ibid.*), что противоречит единообразию природы (474-475).

Не менее ошибочна теория окказиональных причин, которую Вольф приписывает Декарту и его последователям². Суть ее в предположении, что телесные изменения вызываются не желаниями души, а Богом по поводу этих душевных устремлений, равно как ощущения вызываются Богом по поводу соответствующих им изменений в органах чувств. Истоки этой концепции заключены в убеждении в несовместимости душевной и телесной природы, из чего делается вывод о необходимости какой-то внешней причины, обеспечивающей психофизическое соответствие. Вольф доказывает, что признание Бога причиной ощущений и движений полностью разрушает естественный ход событий и приводит к ситуации «постоянного чуда» (486: 477). К этому известному лейбницево-му аргументу Вольф добавляет свой, смысл которого в том, что система окказионализма делает ненужным наличие в душах той самой основной силы, существование которой уже было доказано ранее (478).

Если душа имеет собственную силу, из которой проистекают все ее представления, а тело - свою, равным образом порождающую все его модификации, то логично заключить, что наиболее предпочтительной для Вольфа действительно должна быть теория предустановленной гармонии, согласно которой как раз и утверждается, что материальный мир всегда следует своим законам, душа - своим, а соответствие между ними возникает вследствие изначальной координации этих законов, произведенной Богом при творении мира. Бог необходим в роли координатора, так как, в силу сущностного различия души и тела, их изменения не могут автоматически соответствовать друг другу (486: 481).

Итак, в «Метафизике» получается, что из учения об основной силе души чуть ли не непосредственно следует теория предустановленной гармонии между душой и телом. В этой связи приобре-

¹ Тезис, ставший впоследствии одним из принципов трансцендентальной философии Канта.

² Теория физического влияния ассоциируется Вольфом с Аристотелем и «схоластиком».

тает особое значение то, что эта теория, как признает Вольф, тоже не свободна от трудностей. Главной проблемой, которую, как он дает понять, многие считают неразрешимой, является следующий парадокс: поскольку тело, гармонирующее с душой, действует исключительно по своим законам, то даже при отсутствии души оно продолжало бы действовать так же, как и с душой. Оно могло бы даже вести умные беседы (486: 486-487), открывать «всеобщие истины», рассказывать о них и умозаключать (487). Выглядит все это, действительно, довольно нелепо, и Вольф всерьез обеспокоен ситуацией¹. Однако он уверен, что учение о происхождении всех душевных способностей и состояний из силы представления мира, подталкивающее к теории предустановленной гармонии, само же позволяет снять ее внутренние трудности (488).

Но прежде чем посмотреть, как Вольф справляется с указанной проблемой, отметим, что впоследствии он, возможно, все же пожалел о том, что сделал теорию предустановленной гармонии композиционным центром пятой главы «Метафизики», тем более что еще в предисловии к ее первому изданию, а затем и в ответах И. Ф. Будде и другим оппонентам, он говорил, что поначалу вообще не собирался рассматривать данную тему. Тем не менее создавалось впечатление, что на эту теорию завязаны все другие основные темы рационально-психологического раздела, в том числе вопрос о выведении душевных способностей из силы представления. И мы только что видели, что Вольф действительно увязывает их между собой. Вскоре, однако, он почувствовал, что поставил себя в весьма неудобное положение. Концепция предустановленной гармонии казалась многим в XVIII веке фантастической теорией, которая к тому же, как говорил впоследствии Кант, как прибежище «ленивого разума» означает конец всякой философии (AA 17,564).

Кроме того, у этой теории есть еще одно неприятное для нее следствие, о котором Вольф тоже упоминает, но которому не придает большого значения. Речь идет о том, что она, как кажется, подталкивает к материализму или идеализму. На это обстоятельство указывал уже Иохим Ланге (1670-1744) - один из влиятельнейших ранних оппонентов Вольфа. Ланге обвинял Вольфа в не-

¹ Беспокойство Вольфа не было беспочвенным. Некоторые его последователи, к примеру, И. К. Каршted, несмотря на все почтение к Вольфу, отказывались от теории предустановленной гармонии в пользу «физического влияния» именно под впечатлением от парадокса «разумного» тела (см. 407: 195).

скольких «основных ошибках», в том числе и в неверной трактовке сущности души (407: 23), и напал на него в связи с теорией предустановленной гармонии. Он, впрочем, не ограничивался утверждениями, что эта теория потворствует материализму и идеализму (36), а отмечал также, что она превращает человека в «двойную машину» (gedoppelten Maschine) - телесную и духовную - лишая его свободы воли¹.

Вольф вынужден был старательно отводить подобные обвинения в «Примечаниях», «Подробном сообщении» и других работах, в том числе написанных специально в качестве ответа Ланге. Ему отвечали и ученики Вольфа - Я. Карпов, И. Г. Канц, А. Бутштедт, И. Г. Рейнбек, И. А. Нольтен и др. Они разъясняли, что душа не может быть названа машиной, так как лишена частей (хотя Ланге имел в виду не это, а необходимость, свойственную душевным действиям, - см. 407: 207) и что концепция предустановленной гармонии, при том, что это просто гипотеза или «проблема», как выражался вольфианец Т. Гутке (см. 279-280), не препятствует свободе воли и «при правильном понимании» не противоречит, «а, скорее, предполагает и подтверждает ее» (42).

Сложнее было с обвинениями в потворстве материализму или идеализму. Создавалось впечатление, что они все же небезосновательны. В самом деле, если тело и душа независимы друг от друга, то можно обойтись либо без души, либо без тела. С первым, правда, легче - души ведь существуют, - и Вольф был уверен, что доказал их нематериальность. Труднее с идеализмом. Если душа во-

¹ Свои возражения Вольфу, которые он начал формулировать еще в 1723 году, Ланге суммировал в работе «Краткий очерк тех положений вольфовской философии, которые несут угрозу для естественной религии и религии откровения, и даже вовсе устраняют их, и прямым, хотя и под хорошим прикрытием, ведут к атеизму» (Kurzer Abriß derjenigen Lehrsätze, welche in der Wolffischen Philosophie der natürlichen und geoffenbahrten Religion nachtheilig sind, ja sie gar auflieben, und gerades Weges, obwohl bei vieler gesuchter Verdeckung, zur Atheisterei verleiten). О влиянии и важности этого памфлета Ланге. вокруг обвинений которого в адрес Вольфа развернулась широкая дискуссия, в ходе которой Ланге, похоже, не всегда соблюдал правила честной игры, говорит то, что он занял ключевое место в первой части сборника, вышедшего в 1737 году под редакцией и с примечаниями известного историка лейбницевской и вольфовской философии К. Г. Людовики «Подборка и извлечения из избранных полемических работ, посвященных вольфовской философии, подготовленные для разъяснения спорных лейбницевских и вольфовских положений» (Sammlung und Auszüge der sammtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie, verfertigt zur Erläuterung der bestrittenen Leibnitzischen und Wolffischen Lehrsätze).

обще не нуждается в теле, порождая все свои изменения, в том числе и ощущения, по собственным законам, то получается, что тела созданы Богом напрасно. А так как Бог ничего не делает напрасно, то логично предположить, что тела вообще не существуют, — это и есть идеализм. Такой мотив отказа от системы предустановленной гармонии, восходящий к рассуждениям С. Фуше, получивший продолжение, к примеру, у И. А. Эрнести, утверждавшего, что при подобной «гармонии» «все тела становятся ненужными» (248: 175), и подытоженный энергичным заявлением Ф. С. Карпе, писавшего в 1802 году, что учение о предустановленной гармонии «делает идеализм совершенно неопровержимым» (313: 53), попадал даже в школьные учебники XVIII века и энциклопедии того времени; к примеру, в компендий известного педагога И. Я. Эберта¹ «Руководство по философским и математическим наукам для старших классов школ и гимназий» (*Unlerweisung in den philosophischen und mathematischen Wissenschaften für die obern Classen der Schulen und Gymnasien*, 4 Aufl. 1796)² и в философский словарь И. Хр. Лоссия (см. 240: 814 и 334: 1, 723).

Эти факты уже сами по себе свидетельствуют о широком распространении подобных критических доводов. Конечно, Вольф ответил бы Эберту или Лоссию - все-таки он опровергал «идеализм». Но парадокс, наглядно продемонстрированный уже в 1756 году И. Г. Крюгером (см. 323: 37 - 38), состоит в том, что и Вольф и его последователи опирались в своем опровержении на тот же самый тезис о целесообразности действий Бога, что и их оппоненты, т.е. на положение, что наш мир - наилучший из возможных. Эту позицию позже четко выразил И. А. Эберхард: «Мир идеалиста не может быть лучшим миром» (238: 108). И уже И. Я. Рёттен в работе «О достоинствах и пользе вольфовской философии» (*Von den Vortrefflichkeit und dem Nutzen der Wolffischen Philosophie*, 1736), следуя Вольфу, прямо заявлял, что в наилучшем мире должна быть материя, т.е. тела, соответствующие ощущениям, так как Бог не мог бы упустить возможности создать их (407: 133). Но ситуация, когда противоположные тезисы доказываются одинаковыми аргументами не менее, если не более, опасна, чем антиномия.

¹ Сам Эберт, который в иных отношениях рассуждает в заключительной метафизической части своего учебника вполне по-вольфиански, отдает предпочтение теории физического влияния (240: 814).

² Первые издания этой книги появились еще в 70-е годы.

Надо сказать, что с течением времени неприятие теории предустановленной гармонии в Германии лишь нарастало, совпадая с сокращением влияния вольфианства. Но и первых замечаний Вольфу оказалось достаточно, чтобы уже в «Примечаниях» он сделал попытку несколько смягчить свою позицию. Вольф выделяет здесь вопрос об объяснении психофизического соответствия в отдельную рубрику, не связанную с другими темами рациональной психологии. Более того, он высказывает тезис, что решение проблемы основной силы души не зависит от того, какая из психофизических «систем» принимается нами (487: 429). «В каждой из этих систем, - пишет Вольф, - эта сила остается одной и той же, и различие состоит лишь в способе и характере ее детерминации» (431).

Это решение Вольфа радикально меняет ситуацию. Теперь из учения о свойственной душе силе представления уже не может следовать необходимость принятия теории предустановленной гармонии. Однако для придания веса своим тезисам Вольф должен был показать, что системы окказионализма и естественного влияния совместимы с его положениями о природе души. Для достижения этой цели он предлагает «улучшить» эти системы. Смысл первой должен состоять не в том, что тела вызывают ощущения, а желания - движения (так как это отрицало бы, что все душевные модификации производятся ее силой), а в том, что материальные движения определяют силу души к самостоятельному порождению представлений; и наоборот (429-430). Соответственно, «улучшенная» теория окказиональных причин находит основание определения душевной, равно как и телесной силы в Боге (450-453). Система же предустановленной гармонии сводится к утверждению, что душевная сила определяется самой душой, телесная - самим телом при божественной координации.

Уточнения Вольфа не столь уж безобидны для его собственных теорий, Разорвав необходимую связь между силой представления и определяющей ее душой, он создал предпосылки для утверждений, что подлинная сущность души неизвестна нам, - утверждений, которые действительно высказывались рядом поздних вольфианцев, от Г. Ф. Мейера до И. Г. Крюгера. Сам Вольф, однако, не обращает внимание на эти вещи, акцентируя его на том, что при проведенных им улучшениях психофизических систем «между ними остается лишь небольшое различие» (455), все они оказываются в равной степени допустимыми и сводятся до уровня философских гипотез, выбор между которыми объявляется Вольфом делом вкуса: «Я ... не только удовлетворен, но даже советую, - пишет он, — что-

бы человек оставался при какой-либо из двух других [систем], или вовсе не признавал никакой, если он полагает, что нашел нечто предосудительное в системе предустановленной гармонии» (477).

Но сам Вольф сохраняет верность гипотезе предустановленной гармонии, считая, что только в пей «совершенно естественно и понятно объясняется общение между душой и телом» (458), тогда как в системе окказионализма, даже при учете всех улучшений, «определение силы души в ее ощущениях и телесных движений, происходящих по желанию души, остается неестественным» (ibid.). Что же касается «обычной системы физического влияния», то указанное определение «не удастся понятно объяснить» (ibid.). Сходные суждения Вольф высказывает и в «Подробном сообщении», ссылаясь на позицию «Примечаний» (488: 280-281) и подчеркивая, что его уточнения заметил Г. Б. Бильфингер (332), который и правда обсуждает их в своих «Разъяснениях» (184: 339).

Что касается «Рациональной психологии», то здесь ситуация опять несколько меняется. С одной стороны, Вольф, как и в «Примечаниях», называет концепцию предустановленной гармонии «гипотезой» (см. 492: 451, 559); утверждает, что учение об основной силе души сохраняет значимость при всех системах объяснения психофизического соответствия (468) и рассматривает вопрос о психофизическом соответствии в отдельной главе в конце книги. С другой стороны, как и в «Метафизике», он решительно доказывает несостоятельность гипотез физического влияния и окказиональных причин. Первая из них, в частности, имеет следующие недостатки: она непонятна (492, 504), «противоречит природному порядку» (499), так как в случае ее признания «в мире не всегда сохраняется одно и то же количество живых сил» (498), бесполезна (505) и, соответственно, «крайне маловероятна» (511). Не менее сомнительна и неправдоподобна (535) и гипотеза окказиональных причин. Она противоречит не только «природному порядку» (534), но и закону достаточного основания, поскольку если принять ее, то будет невозможно объяснить, почему ментальным состояниям соответствуют именно такие, а не другие «материальные идеи» (532). При этом Вольф, разумеется, указывает на явные достоинства системы предустановленной гармонии по сравнению с двумя другими (581).

Словом, в «Рациональной психологии» Вольф хочет совместить установки «Метафизики» и «Примечаний» и использовать их преимущества. Из «Примечаний» он берет тезисы о гипотетичности системы предустановленной гармонии и о том, что эта тема не связана с учением о силе представления, выражающей сущность ду-

ши; из «Метафизики» - резко критическую тональность относительно других систем. Однако и эта позиция имела свои минусы, так как выведение способностей души, динамично поданное в «Метафизике» как основная тема рационального учения о душе, в «Рациональной психологии» утратило свою роль, распылившись по разрозненным параграфам.

Напомним, что в «Метафизике» Вольф обещал, по итогам выведения психических способностей из единой силы души, решить главную трудность теории предустановленной гармонии, а именно то, что из нее вытекает, что неодушевленное тело в принципе способно осуществлять внешне разумные действия¹. Вольф не отрицает этот тезис, но понимает, что он нуждается в независимом подкреплении, т.е. в независимом доказательстве того, что разумная деятельность сопровождается некой телесной активностью - с аристотелевских времен многие думали, что такая корреляция не существует. Эта задача решается Вольфом следующим образом. Во-первых, он показывает, что разум возникает из силы представления мира, первоначально проявляющей себя в способности ощущения. Поскольку ощущения очевидным образом имеют корреляты в мозге, то их должны иметь и операции разума. Во-вторых, Вольф пытается ответить на вопрос: что именно в мозге соответствует этим операциям, - приходя к выводу, что это «материальные идеи», сопряженные с вербальным выражением актов разума.

Обсудим сначала вторую часть его доказательства. Утверждение, что общим понятиям и возникающим из них суждениям и умозаключениям разума соответствуют телесные движения, сопровождающие выражение слов, фиксирующих эти понятия и выводы (492: 332), предполагает, что общее познание вообще недостижимо без использования «слов или других знаков». Но хотя Вольф показывает, что подобные знаки являются «средством, благодаря которому мы приходим к общему познанию» (486: 516), так как они словно выдергивают общее из многообразного содержания перцепций и позволяют отдельно мыслить его (*ibid.*), в «Метафизике» он не дает прямого доказательства тому, что употребление имен является необходимым условием познания общего (ср. 536-537). Впрочем, в «Рациональной психологии» Вольф делает свою позицию более определенной. Общие понятия, подчеркивает он, обра-

¹ В «Примечаниях» Вольф доказывал, что с этой трудностью сталкиваются и другие «системы».

чуются исключительно путем сравнения представлении единичных вещей, так как «роды и виды существуют только в индивидах» (492: 342). Но образам и ощущениям единичных вещей уже соответствуют определенные материальные идеи (311-312). Именно поэтому общие понятия, с его точки зрения, не должны иметь никаких собственных материальных идей (311). С другой стороны, Вольф, рассуждая в духе знаменитой локковской теории абстракции, похоже, не сомневается в том, что общие понятия - самостоятельные ментальные объекты, И теперь, если точно знать, что таким понятиям все-таки должно что-то соответствовать в мозге, то нельзя найти иных вариантов такого соответствия кроме того, что им коррелятивны материальные идеи, связанные с произнесением или написанием слов, обозначающих общие понятия (312).

Если так, то получается, что язык - необходимое условие абстрактного мышления вообще и умозаключений в частности. Нельзя не обратить внимание, на каком тонком основании базируется это важнейшее вольфовское учение, широко использующееся им в самых разных областях психологии. Все, или почти все, оказывается, зависит от теории абстракции, - от того, отдельные ли ментальные объекты общие идеи, или нет. Если признать локковское и вольфовское решение недостаточным, то придется отказаться от многих ключевых тезисов, которые защищали Вольф и вольфианцы. И как тут не вспомнить, что именно в XVIII веке на локковскую теорию абстракции обрушилась мощная критика, инициированная возражениями Беркли, а позже Юма, сформулировавших так называемую «репрезентативную» теорию абстракции. Суть этой теории состоит в том, что общие понятия, или идеи, как таковые не существуют в уме и что то, что мы называем общими идеями - это идеи единичных вещей, представляющие какой-либо класс объектов. Сама репрезентативная функция единичной идеи заключается в том, что она акцентирует внимание не на всех, а лишь на некоторых своих компонентах, которые представляются более живо и отчетливо. Остальные же ее компоненты могут быть заменены другими.

Эта теория не требует допущения особых материальных идей для общих понятий: достаточно избирательно задействовать уже имеющиеся корреляты единичных идей. А раз так, то общее познание может возникать и без участия речи.

Вольф знал об идеях Беркли, но не учел его аргументы. В другом отношении он, впрочем, позаботился о полноте своей теории. Ведь даже в случае истинности локковского учения об абстракции теория Вольфа не имела бы законченного характера без выведения

разума из силы представления мира. Но он четко решает эту задачу, Процесс выведения начинается с ощущения. Собственно, его и выводить не надо, так как оно и есть способность представления мира сообразно положению тела в нем. Надо только уточнить, что речь идет о наличном мире. Если же говорить о прошлом и будущем, то здесь мы имеем дело с воображением. Таким образом, воображение выводится из единой силы души через соотнесение с модусами времени, и прежде всего с прошлым (486: 500), в удержании и воспроизведении представлений которого и состоит его главная функция. Но представлять мир в качестве прошлого невозможно без памяти, которая, стало быть, тоже оказывается модификацией основной силы души. Взаимодействие памяти и воображения, а также внимания и размышления, которые тоже легко свести к указанной силе, порождает сознание, являющееся, впрочем, скорее состоянием, чем способностью души.

Что же касается воображения, то при воспроизведении представлений оно должно опираться на какие-то основания. Вольф полагает, что единственным основанием может быть сходство наличного ощущения с тем, что воспринималось ранее. Он уверен, что так можно а priori обосновать основное правило воображения, ранее признанное в качестве опытного факта (501). При воспроизведении прошлых представлений и сравнении их с наличными ощущениями, отмечая их сходство, мы выделяем их общие моменты. Тема представления общего подводит нас к рассмотрению рассудка, который работает с общими понятиями. Правда, в рационально-психологическом отделе «Метафизики» Вольф опять как бы разносит темы общих понятий и рассудка. Рассуждая в §833 о генезисе общих представлений, он настаивает на том, что для их получения требуется всего лишь «сильное воображение и сильная память» (486: 515). Рассудок же прямо вообще не упоминается. Речь о нем заходит лишь в §848, где он вводится как «сила души, поскольку она отчетливо представляет возможное» (526). Тем не менее определенные связи между рассудком и общим познанием Вольфом все же обозначены, так как воображение «сильно», говорит он, тогда, «когда оно может ясно и отчетливо представлять прошедшее» (515). Значит, выделить общее можно только при условии наличия способности отчетливого познания, которой и является рассудок. И правда: общие свойства вещи можно заметить лишь на фоне представления множества ее свойств, а такое представление отчетливо.

Как способность отчетливого представления вещей рассудок имеет очевидное отношение к силе представления мира. Вольф

уточняет, что рассудок может быть более или менее совершенным. И этот момент открывает возможность дальнейшего выведения способностей из основной силы души. Деятельность рассудка состоит в формировании понятий, суждений и умозаключений. Поскольку два первых аспекта неразрывно связаны, Вольф считает, что можно говорить только о двух видах совершенства рассудка. Первый «выражается в отчетливости понятий, второй - в отчетливости умозаключений» (486: 527). И Вольф утверждает, что «проницательность», о которой шла речь в эмпирической психологии (см. 491: 148), есть не что иное, как «первый вид совершенства рассудка» (486: 527), а разум, как «способность усмотрения связи истин» (536), сопряжен с совершенством второго рода, с «основательностью» (*Grundlichkeit*) как способностью «дальнейшего доказательства посылок вывода» (528), в которой и проявляется отчетливость рассудка в умозаключениях (528-529). Высшая же «степень основательности - это чистота разума» (529).

Значит, разум «равным образом происходит из представляющей силы души, а именно из особой степени ее совершенства» (536), что, собственно говоря, Вольфу и нужно было доказать: разум непосредственно возникает из рассудка, рассудок порождает отчетливые и общие познания, которые возникают из ощущений и которые должны иметь корреляты в мозге. Значит, бездушное тело действительно может вести себя разумно - теория предустановленной гармонии свободна от противоречий.

Завершив, если говорить языком современной философии сознания, свою «дедукцию зомби», Вольф, однако, продолжает выведение психических способностей. Так, остроумие как «способность легкого восприятия сходства» ставится им в зависимость от проницательности, а также от «хорошего воображения и памяти». Обсуждает он и различные состояния души - сон, сновидение и бодрствование¹.

Выведение душевных способностей, однако, можно будет считать законченным лишь тогда, когда будет показано, что из единой душевной силы происходят не только познавательные, но и волевые психические способности. И Вольф, естественно, предпринимает попытку такого выведения. Она, кстати, вызвала резкие воз-

¹ Сон - это «состояние неясных ощущений или представлений»; сновидение (как промежуточное состояние между сном и бодрствованием) - ясных и отчетливых, но неупорядоченных; бодрствование - ясных, отчетливых и упорядоченных (486: 499). Только сон является бессознательным состоянием, ибо сознание невозможно без ясности представлений (496. 498).

ражения и, к примеру. И. Ф. Будде доказывал, что поскольку основной силой души у Вольфа оказывалась сила представления, изначально проявляющая себя в пассивных ощущениях, то редукция к ней воли лишает ее действенного начала. Вольф, однако, парировал это возражение, говоря об активности души в ощущении. Иначе быть и не может. Ведь любая сила, утверждает он, «заключает в себе постоянное стремление к изменению своего внутреннего состояния» (486: 542). Это положение справедливо и для силы представления мира, составляющей сущность души, что, как указывает Вольф в «Примечаниях», подтверждает и опыт (487: 526). Таким образом, суть действия этой психической силы состоит в стремлении к смене представлений. Но последующие представления имеют основание в предшествующих (486: 543). Вторые выступают в качестве средств, первые - целей. Устремление к ним души предполагает, что они должны одобряться, а значит - представлять собой те или иные блага. Но устремление к благу, как известно из эмпирической психологии, называется чувственным желанием, если представление блага неотчетливо, и волеием - при отчетливом представлении (543-544). Выведение основных практических способностей души можно считать законченным. Все остальное, к примеру дедукция аффектов, - дело техники (см. 546).

Решения, предложенные Вольфом, могут показаться убедительными. Однако если присмотреться к ним, обнаружится немало проблем. Прежде всего, главный вопрос: что, собственно говоря, понимает Вольф под выведением способностей из единой силы души? Методологических пояснений в «Метафизике» он не дает, так что приходится оценивать проделанную им работу «по факту». При этом выясняются любопытные вещи. Во-первых, если касаться познавательных способностей, то выведение иногда происходит по принципу перехода от общего к частному. Единая сила представления мира может реализовываться в разных временных модусах. И, констатировав это, Вольф «выводит» ощущение и воображение. То же самое и с рассудком. В отличие, к примеру, от ощущения как смутного представления действительного мира, рассудок дает отчетливое представление возможных вещей. Как и ощущение, он оказывается частной модификацией единой силы представления.

Весьма интересна и ситуация с практическими способностями. Выведение их из силы представления мира состоит просто в том, что Вольф утверждает, что эта сила заключает в себе стремление к изменению перцепций. Такой шаг не выглядит необходимым. В самом деле, сила представления мира есть то, посредством чего

порождается представление о мире. В этом определении не заключено указание на необходимость изменения данного представления. А если такое допущение сделано, то это именно допущение, но никак не выводение. Конечно, Вольф мог бы сказать - и он действительно говорит это, - что любая сила не может иссякнуть, если продолжает существовать вещь, сущность которой она выражает; и что она иссякла бы, если бы не производила все новые и новые представления. Но даже если принять такое объяснение, из него еще вовсе не следует, что эта сила должна выражаться именно в стремлении. Ведь она могла бы просто менять представления, не вызывая никаких желаний их получить. Кроме того, деятельность этой силы могла бы состоять в поддержании существования того представления, которое ранее произведено ею.

Подобные замечания относительно выведения душевных способностей из единой силы души Вольфу и в самом деле высказывались. Столкнувшись с непониманием своей позиции, он решил уточнить ее в «Примечаниях», начав с самых основ, т.е. с прояснения понятий силы и способности (487: 423). Сила, напоминает он, есть деятельная причина, способность же - не более чем «возможность сделать что-то» (424). «Но возможное всегда приводится к действительности посредством какой-то силы - так происходит и в душе» (ibid.). При этом очевидно, что для реализации самых разных возможностей вполне достаточно одной силы души (ibid.). Это и значит, дает понять Вольф, что такая сила может служить основанием множества способностей. Данное разъяснение и правда проливает свет на методику психологического выведения способностей, применяемую Вольфом. Ведь если речь идет просто о возможностях реализации силы, то очевидно, что а priori нельзя указать все эти возможности. Они должны быть известны из опыта, и потом уже можно сводить их к этой единой силе как к их общему источнику. Но при таком подходе, во-первых, правильнее говорить о редукции, а не о дедукции¹, а во-вторых, эта редукция действительно равнозначна подведению под общее понятие. В этом случае, однако, Вольф напрасно претендует на роль первопроходца:

¹ Вольф косвенно подтверждает изменение своей позиции, утверждая, что демонстрация того, «как из этой единой силы осуществляется то, что происходит в душе благодаря различным способностям», равносильно доказательству того, что «душа есть единая субстанция» (487: 425-426). В «Метафизике» он, напомним, напротив, исходил из того, что душа едина, и делал из этого вывод, что она имеет лишь одну силу, из которой потом выводил все ее способности. Последний способ дедуктивен, первый больше напоминает редукцию.

подобное «выведение» душевных способностей проводил уже Декарт, хотя можно сомневаться в эффективности изысканий такого рода. Они так же полезны, как подведение разложенных на столе плодов под общее понятие «фрукт». Никто, разумеется, не запрещает заниматься этим, но не надо говорить, что из абстрактного «фрукта» возникают те самые яблоки, груши и апельсины, которые мы видим перед собой.

4

ВОЛЬФ И КРУЗИЙ. ПРОБЛЕМА ЖИВОТНЫХ ДУШ И БЕССМЕРТИЯ

Критические замечания по поводу вольфовских принципов выведения душевных способностей, подобные приведенным выше, как отмечалось в предыдущем параграфе, были не редкостью в XVIII веке. Помимо ранних критиков Вольфа, их высказывали, к примеру, такие авторы, как Тетенс, Шмид, Якоб, а также Кант и др. Но наибольший резонанс получил разбор этой методики известным оппонентом вольфовской школы Христианом Августом Крузием (1715-1775).

Этот мыслитель занимает важное место в философии немецкого Просвещения, и сейчас удобный момент для того, чтобы обсудить его психологические идеи. И хотя основной акцент уместно сделать именно на его критике вольфовского выведения душевных способностей, нельзя обойти вниманием и более общие вопросы. Крузий был одним из наиболее известных представителей так называемой «эклектической» философии, сторонники которой вообще негативно относились к Вольфу. И поскольку по многим вопросам Крузий выражал общее мнение, начнем с его предшественников.

Правда, здесь мы сталкиваемся с одной интерпретационной трудностью. Крузий был учеником А. Рюдигера, учитель которого Хр. Томазий иногда называется основателем эклектической философии в Германии (см. напр. 493: 96). Однако это утверждение нуждается в уточнении. Ситуацию лучше всего пояснить, обратившись к текстам влиятельного последователя Томазия - И.Ф. Будде. В первом томе «Установлений эклектической философии» (*Institutionum philosophiae eclecticicae*, 1703/1712-1713) Будде утверждает, что эклектиком надо называть не того, кто хаотично собирает мнения разных философов (207: 1, 96-97), а того, «кто осторожно формирует свои принципы из наблюдений за самими веща-

ми» и лишь затем обогащает их суждениями других, не противоречащими этим принципам (1, 96). При таком понимании эклектики оказываются подлинно самостоятельными философами, потенциальными основателями новых школ, и не случайно, что Будде относит к ним Платона, Пифагора, Аристотеля, Зенона, Декарта и Гроция (ibid.). Близкие, по сути, суждения высказывал и зять Будде Иоганн Георг Вальх (1693-1775). В трактате «Введение в философию» (Emleitung in die Philosophic, 1727), дополняющем его «Философский словарь», (Philosophisches Lexicon, 1726/1775), Вальх объясняет, что под эклектическими философами имеются в виду авторы, отошедшие от традиций античной и средневековой философии и пытавшиеся сказать свое слово в истории мысли. Поэтому в число эклектиков попадают, к примеру, Декарт и Гоббс (471: 15). Вальх, правда, добавляет, что эклектики делятся на две группы. Некоторые создали собственные школы, Это Декарт и Рамус. Другие, к примеру, Томазий, Будде или Гундлинг, оставались изолированными мыслителями. К последователям Декарта, наряду с Клаубергом, Лафоржем, Херебордом и др., Вальх причисляет Лейбница и Вольфа.

В итоге получается, что полемика вольфианцев и эклектиков разворачивалась внутри самого эклектического движения, представляя собой столкновение «школьной» и «внешкольной» линий. Конечно, эта схема очень далека от совершенства. И дело не только в том, что, к примеру, Лейбниц оппонировал Декарту. Не менее существенно то, что Томазий, Будде, Рюдигер и другие «независимые» эклектики, включая самого Вальха, обнаруживали вполне определенную преемственность взглядов. Школьности у них едва ли не больше, чем в «школьной» эклектике. Это справедливо и относительно их психологических идей. Едва ли не все они в духе Декарта и Локка резко противопоставляли познавательную способность и волю, отвергали теорию предустановленной гармонии между душой и телом, не считали необходимым выделять эмпирическое учение о душе в особую науку, а в рамках «пневматологии» тяготели к теологическим или мистическим истолкованиям. С этих позиций они, кстати, и критиковали вольфовскую психологию. По словам Вальха, Вольфу делали в основном три возражения: что он лишил душу свободы, вложил в нее слишком мало, т.е. одну лишь способность представления (а способность желания или волю вроде бы исключал), а также говорил нечто непонятное, ведущее к идеализму (472: 2, 802).

Критические суждения Крузия в целом соответствовали этим эклектическим схемам. Следует, правда, помнить, что от ранних

эклектиков его отличает то, что их основные труды появились еще до распространения вольфианства. Крузий же совершенно сознательно противопоставлял себя Вольфу. Как и Вольф, он создал цельную систему философии и разработал оригинальную терминологию. Были у Крузия и талантливые последователи, пытавшиеся приспособить идеи учителя для преподавания в университетах¹.

Впрочем, вскоре влияние школы Крузия ослабло, хотя вплоть до конца XVIII века сохранялся импульс, полученный от него эклектической философией. Философия, кстати, по Крузию, - это дисциплина, имеющая дело с «истинами разума», а к истинам разума он причисляет те, которые могут быть познаны естественным путем (228: 3). Предмет этих истин или абсолютно неизменен, или неизменен в нашем мире (4). Так что философия, в узком смысле (исключающем математику), состоит из двух частей: в одной из них идет речь о необходимых, в другой - о случайных истинах (22), т.е. неизменных лишь в нашем мире. Первую Крузий именует метафизикой, вторую - «дисциплинарной философией» (*Disciplinairphilosophie*). Метафизика состоит из трех частей: онтологии, теологии и космологии. В последней можно выделить особую часть - «учение о необходимой сущности духов» (23), или «метафизическую пневматологию» (24). Метафизическая пневматология по своему содержанию частично соответствует вольфовской рациональной психологии. Что касается эмпирической психологии, то Крузий отказывает ей в статусе самостоятельной науки, «разбрасывая» ее темы по двум разделам дисциплинарной философии - «ноологии», или логике, где он излагает теорию познавательных способностей человека, или «рассудка», и «телематологии» как учении о «сущности, естественных силах и свойствах» человеческой воли (26). Такое разнесение наук, изучающих рассудок и волю, - закономерное решение Крузия, даже если отвлечься от его верности эклектической традиции. Оно связано с его фундаментальным убеждением, что эти способности души в принципе не могут быть сведены к общему основанию. Этот вопрос был важен для Крузия, и он говорил о нем в своих основных философских работах: «Руководстве к разумной жизни» (*Anweisung vernünftig zu leben*, 1744/1767), «Наброске необходимых истин разума» (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, 1745) и «Пути

¹ Наибольшего успеха в этом деле добился Ю. Э. Вюстеман, составивший с одобрения самого Крузия первоклассный компендий «Введение в философскую систему господина д. Крузия» (*Einleitung in das philosophische Lehrgebäude des Herrn D. Crusius*, 1757).

к достоверности и надежности человеческого познания» (*Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, 1747). Так, в «Руководстве к разумной жизни» Крузий заявляет, что хотя Бог обладает лишь одной основной силой, а рассудок и воля в Боге - «лишь различные акты или действия и способности бесконечной силы» (229: 8), «в конечных духах воля есть особая и отличная от рассудка основная сила или, если говорить совсем точно, совокупность особых основных сил» (7). Для понимания смысла этого важного тезиса надо конкретизировать понятие основной силы. Основная сила, по Крузию, - это сила, заключающая в себе «возможность определенного непосредственного действия, из которого можно понять все остальное» (8). Иными словами, основная сила души, если таковая имеется, должна давать возможность объяснять из нее все остальные силы и способности души. Но что значит объяснить?

Крузий отвечает на этот вопрос следующим образом: «Говоря, что остальное, что приписывается основной силе помимо ее непосредственного действия, должно быть возможно понять из этого последнего, надо смотреть на то, чтобы оно выводилось из этого действия не только как подчиненное некоему общему понятию, но действительно *causaliter* выводилось из него, как вытекающее из него и произведенное им следствие» (229: 8). Т.е. Крузий считает, что говорить об основной силе можно лишь тогда, когда будет показано, как из нее каузально, или причинно, вытекает все остальное. Подводить способности под общее понятие - совершенно недостаточно. Такое подведение не устранил реальных различий между ними.

Крузий, конечно, не утверждает, что действия основной силы должны быть тождественны ей. Но, как следует из «Наброска», он готов допустить в них лишь различие «в направленности и степени» (227: 126). Однако различие между рассудком и волей не может быть истолковано в этом плане. То, что они различаются не степенью, ясно из того, что в таком случае живая мысль должна была бы порождать желание помысленного, «что совершенно противоречит опыту» (229: 11). Дело также и не в направленности. Мы можем различать их, даже если они направлены на один и тот же предмет (*ibid.*). Бессмысленно говорить и о том, что рассудок может каузально порождать волю. Ведь в этом случае в действии было бы больше, чем в причине (12). Крузий, правда, не отрицает, что способность представления является необходимым условием волевых актов — они всегда нацелены на реализацию той или иной идеи: «Всякое воление предполагает рассудочное представление

той вещи, которую мы хотим» (7), и поэтому «возможность хотеть что-то всегда зависит от рассудка» (ibid.). Иными словами, «воля есть действующая причина, представления же - модель или *causa exemplaris*» (4). Речь в этом контексте, стало быть, идет не о достаточной, а о необходимой причине воления (10). И хотя в Германии XVIII века были психологи, полагавшие, что уже этого хватает, чтобы говорить, что сила представления есть основная сила души - такое мнение высказывал, к примеру, Иоганн Христиан Готлиб Шауман (1768-1821) в объемной работе «Псюхе или беседы о душе» (*Psyche oder Unterhaltungen Liber die Seele*, 1791), своей насыщенностью литературными ассоциациями прекрасно иллюстрирующей особенности популярной психологии того времени (412: 22), - но все же позиция, занятая Крузией, выглядит гораздо более логичной и основательной.

Но Крузий не просто заключает, что в душе нет единой силы. Он также полагает, что не только рассудок и воля - разные основные силы, но и то, что рассудок и воля как таковые вообще не существуют. Это лишь общие названия для множества душевных сил. Скажем, рассудок, как устремление к познанию истины, объединяет в себе способности сознания, ощущения, абстрактного мышления и суждения, из которых вытекают и другие силы. То же самое и с волей. Но нечего опасаться, подчеркивает Крузий, что признание факта множественности сил поставит под угрозу единство души. Она едина и есть простая субстанция (229: 9).

Итак, в отличие от Вольфа, Крузий разводит вопросы о простоте субстанции и о единой силе. Напомним, правда, что Вольф не просто провозглашал подобную связь, но и пытался доказать ее необходимость. Он утверждал, что сила выражает сущность вещи и что признание нескольких основных сил равнозначно допущению нескольких субстанций. Крузий же, как до него И.Ф. Будде, дает понять, что считает плюральность основных сил совместимой с простотой души, - на том основании, что первая означает не более того, что душа предуготована для совершения множества разных действий, для каждого из которых у нее и должна быть своя сила (ibid.). Вольф, кстати, не стал бы спорить с этим доводом, а скорее упрекнул бы Крузия в смешении понятий «способность» и «сила», различие между которыми мы уже обсуждали выше. Но дело, разумеется, совсем не в словах. Вольф утверждал, что основная сила реализуется во множестве способностей, но не пояснял, каким образом они происходят из нее. Если в качестве конкретизаций общего понятия, то это, по Крузию, не означает доказательство существования реальной единой силы. Причинно же они не свя-

заны. Одним словом, Вольф может апеллировать только к доводу о простоте души. Но это, конечно, сомнительно. Вольф, условно говоря, стоит на картезианской позиции: у субстанции только один атрибут. Крузий же ближе (только в этом отношении) Спинозе; субстанция может иметь сколь угодно атрибутов, выражающих ее сущность, т.е., если перефразировать в терминах XVIII века, может иметь множество сил и оставаться при этом простой. И вполне вероятно, что априорный выбор между этими вариантами невозможен.

Тогда, если признать правомерность других выводов Крузия, победа останется за ним. Однако надо констатировать, что в рассуждениях Крузия не все так гладко. Прежде всего, он не очень убедительно трактует вопрос о деятельности рассудка. Познавательные способности ведь не пассивны. Вспомним хотя бы об ассоциативных актах воображения. Крузий не решается приписать эту активность воле и подчеркивает, что нельзя смешивать законы воображения при переходе от одних идей к другим со стремлением сделать помысленное действительным (229: 10). Но серьезные аргументы он не приводит, и остается ощущение, что здесь-то и можно было бы навести мосты между волей и рассудком. Это ощущение может лишь усилиться, если мы вспомним, что Крузий, несмотря на заявление о необходимости причинного объяснения возникновения вторичных сил из основной силы души, на деле выражал готовность согласиться и с психологической редукцией, состоящей в демонстрации такого различия между силами, которое заключалось бы лишь в разности степеней деятельности основной силы души. Конечно, он считает этот вариант исключенным, но исчерпал ли он все аргументы в его пользу?

В дальнейшем мы увидим, что именно в контексте учения о различии степеней деятельности души можно достичь лучших результатов в редукции психических способностей к основной силе души или выведении их из нее, Однако в любом случае Крузий показал, что вольфовская идея редукции способностей нуждается в радикальной перестройке. Но это не значит, что он отрицал законность рассмотрения других проблем рациональной психологии. Его избирательная критика лишь подчеркнула неоднородность учения Вольфа о сущности души. Наряду с новаторской проблемой редукции, оно содержало традиционную «пневматологическую» часть, которую Вольф стремился, скорее, сократить, чем расширить. И тем не менее он не мог обойти эти темы и уже в самом начале рассмотрения рациональной психологии в «Метафизике» отмечал, что исследование сущности души иногда может

выводить к вопросам, которые уже нельзя будет трактовать в контексте отыскания оснований для тех данных, которые были собраны с помощью опыта в эмпирической психологии (486: 453). Между тем проблемы нахождения единой силы души и истоков психофизического соответствия, обсуждавшиеся выше, связаны с данными опыта. Теперь же мы обратимся к вопросам, имеющим принципиально иной, трансцендентный характер. Не случайно, что Вольф рассматривает их под занавес раздела о сущности души. Речь идет о проблеме соотношения животных и человеческих душ и бессмертия.

Тема различий между человеком и животными вышла на первый план философских дискуссий после решительных заявлений Декарта об отсутствии животных душ как таковых. И хотя очень многие философы не соглашались с картезианской точкой зрения¹, его позиция стимулировала их на поиски новых данных и аргументов в пользу других теорий. Некоторые даже отшатнулись от теории Декарта в другую крайность - к давнему учению И. Рорария об исключительной разумности животных. Но большинство занимало среднюю позицию. Обычным доводом в пользу одушевленности животных являлся тот факт, что их тело устроено аналогично человеческому, и поскольку функционирование человеческого тела сопровождается ментальными состояниями, то подобный эффект следует ожидать и у животных. Вольф ссылается на этот же аргумент (486: 492). Особенность его ситуации состоит, однако, в том, что, опираясь на свою классификацию душевных способностей, он может четко зафиксировать отличительные моменты человеческой психики. Вольф утверждает, что животные души лишены высших психических способностей. Они обладают чувствами, воображением, памятью, и даже аналогом разума, т.е. ожиданием сходных случаев. Кроме того, они могут испытывать чувственные желания и способны на осуществление самопроизвольных действий. У них, однако, отсутствует рассудок, а поскольку эта способность служит основанием для разума и воли, то животные неразумны и не могут оцениваться нами как свободные существа. Таким образом, все различие между человеческими и животными душами в итоге сводится к одной способности - к рассудку (554).

Но почему Вольф решил, что у животных нет рассудка? В «Метафизике» он ссылается на то, что у них нет артикулированной ре-

¹ И. Г. Зильцер свидетельствовал, что «никто больше всерьез не принимает мнения Декарта о животных как простых машинах» (450: 244).

чи, без которой невозможно получить отчетливое познание (486: 537-538). Ранее, однако, уже отмечалось, что связь между рассудком и употреблением слов была недостаточно обоснована Вольфом. Поэтому он не мог делать столь однозначных заявлений. Впрочем, его тезис об отсутствии рассудка у животных находится под угрозой разрушения также и вследствие других обстоятельств. Если мы признаем, как это делает Вольф, что животные, как и люди, наделены силой представления мира сообразно положению тела в нем (486: 492), и если мы допускаем, что они различают и даже сознают вещи (см. 495), то теперь, взяв имеющийся у них образ всего мира, мы вынуждены будем охарактеризовать его как отчетливый, ведь они различают его части - вещи, которые находятся в мире. Получается, что животные обладают способностью отчетливого познания вещей, т.е. рассудком. Возникает ощущение, что вольфовская теория разваливается на глазах. Однако это поспешный вывод. Ясно, что трудность здесь действительно имеется. Попытки ее развернутого решения, предпринятые вольфианцем Г. Ф. Мейером, привели к созданию им учения о степенях рассудка (оно будет рассмотрено в следующем параграфе). Но и Вольф не игнорирует эту проблему. Еще раз напомним его определение рассудка (153): он есть «способность отчетливо представлять возможное» (*Vermogen das mogliche deutlich vorzustellen*). Слово «возможное» (*mogliche*) можно и не заметить - оно кажется лишним. Но ведь «возможное» для Вольфа - синоним понятия «вещь» (*Ding*): «Все, что возможно - неважно, действительно оно или нет, — мы называем вещью» (9). И именно через понятие вещи (*res*) Вольф определяет рассудок в «Эмпирической психологии»: «*Facultas res distincte repraesentandi dicitur intellectus*» (491: 122). Правда, мир в целом тоже «вещь» (486: 333), но обычно Вольф пользуется этим термином для обозначения частей мира. Поэтому, если сказать, что рассудок есть способность отчетливого представления вещи, то ясно, что речь идет не об отчетливом представлении мира в целом, а об отчетливом представлении его частей. Итак, для рассудка нужна не всякая отчетливость, а отчетливость в познании частей мира. У этого у животных нет, уверен Вольф. Поэтому у них нет и рассудка.

Вольф считает, что указанное возрастание отчетливости производит настоящий переворот в представляющей способности и позволяет говорить о «сущностном отличии» (486: 556) человека от животных. Оно «привносит отчетливость в конкретные ощущения и образы и вследствие этого делает душу способной к всеобщему познанию вещей, а также закладывает основания для свободной

воли» (ibid.). Эта фраза показывает, какие важные приобретения делает человек, получая возможность различать части единичных вещей. Казалось бы - деталь, но именно из нее, если Вольф прав, вытекает возможность всеобщего знания и свободы.

Однако в данном случае он, несомненно, ошибается, и Г.Ф. Мейер наглядно показал, что животные могут прекрасно различать части вещей. Это, впрочем, очевидно и из опыта. Ведь созерцание предмета предполагает созерцание его компонентов, и трудно спорить с берлинским педагогом Петером Филлауме (1746-1806), приводившим в своей книге для детей «История человека» (Geschichte des Menschen, 1783/1796) следующий пример: «Я вижу, к примеру, человека, и можно было бы сказать, что ЭТО только один предмет, но на деле тут их тысячи» (470: 191); т.е. человек - сложный объект. Поэтому, если животные отличают одну вещь от другой, они должны различать и их части.

Итак, нельзя не признать, что вольфовская теория животных душ оставляет больше вопросов, чем дает ответов. Чувствуется, что Вольф хотел провести резкую границу между ними и человеческими душами, сохраняя при этом верность опыту и принципу аналогии и допуская у животных развитую психическую жизнь. И пограничная линия была выбрана вроде бы удачно - рассудок. Рассудок, с одной стороны, является источником общих познаний, разума и свободы, т.е. того, что специфично для человека; с другой - связан с речью, отсутствующей у животных. И тем не менее Вольф не смог показать отсутствие рассудка у животных.

Между тем именно отсутствие у животных рассудка и свободной воли не позволяет, по Вольфу, причислять их к духам, ведь духом (Geist) называется «существо, обладающее рассудком и свободной волей» (486: 556). А вот человеческая душа вполне подходит под определение духа (561). Называем же мы ее душой (Seele) для того, чтобы подчеркнуть, что она является собой лишь один из видов духов, а именно дух, представляющая сила которого «ограничивается положением тела в мире и его органами чувств» (ibid.).

В этой связи естественно возникает вопрос о судьбе душ после распада тела. Рассмотрением этой темы, т.е. бессмертия души, Вольф и завершает свою рациональную психологию. Вопрос о бессмертии души так часто обсуждался в истории философии, что к нему, казалось бы, трудно было что-то добавить. Тем не менее Вольфу каким-то образом удалось пробудить интерес к этому предмету, который именно после его сочинений стал пользоваться прямо-таки ажиотажным спросом. Надо, правда, отметить, что этот вопрос стал «подогреваться» еще до работ Вольфа, причем основ-

ной импульс исходил от британских мыслителей. Как показал Б.Л. Мижускович (Mijuskovic, 1974), еще во второй половине XVII века эта тема активно обсуждалась в философской среде, прежде всего - кембриджскими платониками Дж. Смитом, Р. Кед-вортом, Г. Мором и др. Они выступали, главным образом, против Т. Гоббса, провоцируя его последователей на ответные действия. Основными возмутителями спокойствия в самом начале XVIII века выступили Уильям Ковард (1656-1725) и Генри Додвелл (1641-1711).

Ковард попытался разрушить традиционный аргумент о бессмертии души, исходящий из представления о пассивности материи, заставляющего признать нематериальность, а следовательно и неразрушимость, активной души. Он опирался на идеи Гоббса, утверждавшего, что существуют только телесные субстанции; а также на теоретические построения Локка и Ньютона, первый из которых провозгласил, что Бог может наделить материю мышлением, а второй создал предпосылки для динамической трактовки материи. Ковард как раз и заявлял, что материя содержит в себе деятельные начала движения, а потому может быть наделена и жизненной силой, которая обычно и называется душой. Додвелл тоже считал, что душа естественным образом смертна, хотя Евангелие и даст ей надежду на бессмертие. Додвеллу возражали С. Кларк, Дж. Норрис и Дж. Тернер, а Коварду ответил Дж. Бротон, который, однако, сам натолкнулся на критику Г. Лейтона. В дальнейшем полемика продолжала развиваться, но ее результаты уже не оказывали существенного влияния на немецких философов. Начальные этапы спора британцев о бессмертии по публикациям в «Acta eruditorum» были хорошо известны в Германии (см. напр. 443: 532 или 471: 707-708). Здесь тоже начались дискуссии. С поддержкой мнения английских психологических материалистов о несубстанциальности души выступил, к примеру, автор анонимного трактата «Доверительная переписка двух добрых друзей о сущности душ» (Zweyer guten Freunde vertrauter Brief-Wechsel vom Wesen der Scelen, 1713)¹. Однако Вольф с Тьюммигом (ср. 443: 532) вывели обсуждение этого вопроса на новый уровень. Они провели четкое различие между нетленностью и бессмертием, которые в то время, как правило, смешивались, хотя уже Лейбниц и Локк показывали ошибочность подобного подхода.

¹ Его автором, вероятно, был У. Г. Бухер. Другие варианты - И. Г. Хохайзен или И. К. Вестфаль (см. 341: 31).

«Нетленность» (Unverweslichkeit, incorruptibilitas) есть просто неспособность распадаться на части по причине их отсутствия. Об этом Вольф говорит как в «Метафизике» (486: 569), так и в «Рациональной психологии» (492: 601). Подобным свойством обладают все простые субстанции, в том числе элементы материи и животные души (486: 573-574). Вольф, как и Лейбниц с Норрисом, утверждает, что нетленные вещи могут исчезать лишь при «аннигиляции» (Vernichtung), сверхъестественным путем; по природе же своей они неуничтожимы (569—570, 49-50). И для демонстрации нетленности надо лишь показать, что душа - простая вещь. Это можно сделать, либо доказав, что мысли души не могут быть состояниями тел, т.е. сложных сущностей, как это Вольф делает в «Метафизике», либо показав, что у нее есть лишь одна основная сила. Этот путь Вольф опробует в «Примечаниях»: «Единая сила души предоставляет нам новое доказательство того, что ее природа отлична от природы тела и что она тем самым нетелесна» (487: 425).

Иными словами, из наличия единственной силы «следует, что душа есть единая субстанция» (ibid.). Мы видим, что тема редукции способностей возникает и в этом контексте. Главное, однако, заключается в том, что рассуждения о единой душе, по контрасту с многочастным и поэтому разрушимым телом восходящие к тезисам платоновского «Федона» о ее более благородной природе и доведенные до совершенства в Новое время Лейбницем, недостаточны, подчеркивает Вольф, для той цели, ради достижения которой они были предприняты, хотя они, вкуче с учением о независимости души от тела, и показывают, что при разрушении тела душа продолжит свое существование (486: 569-570).

Все дело в том, что «бессмертие» (Unsterblichkeit, immortalitas) лишь предполагает нетленность и являет собой, как пишет Вольф в «Рациональной психологии», способность сохранения душой после смерти тела «отчетливых перцепций и своей памяти» (492: 657). Подобный смысл Вольф вкладывает в понятие бессмертия и в «Метафизике», где он говорит, что «нетленное бессмертно, если оно постоянно сохраняет состояние личности» (486: 573). Под личностью (Person) Вольф понимает «вещь, сознающую, что она есть именно то, что раньше находилось в том или ином состоянии» (570). А такое сознание, утверждает он, предполагает наличие рассудка и разума, т.е. отчетливых и всеобщих познаний (ibid.). Правда, если спросить, почему Вольф уверен в том, что без рассудка нельзя осознавать тождество Я, то четкого ответа в «Метафизике» мы не найдем. Единственный аргумент, который он приводит в §868, имеет эмпирический характер и производит странное впе-

чатление. Известно, замечает Вольф, что люди, выросшие среди животных, а потом научившиеся говорить, т.е. ставшие разумными существами, не могут тем не менее вспомнить свое прежнее состояние (537). На основании этого он не только заключает, что для подобного воспоминания требуется рассудок, но и лишает животные души бессмертия (570).

Такая позиция может вызвать удивление, так как Вольф не отрицает наличие у животных памяти. Но ведь память как раз и удостоверяет, что душа имела воспроизводимое воображением состояние в прошлом. И сознание этого, по-видимому, эквивалентно сознанию, что она находилась ранее в таком состоянии, что и требуется для именованя души личностью. Одним словом, перед нами вновь серьезная интерпретационная проблема. Решить ее, однако, можно. Нужно лишь обратить внимание на то, что для осознания наших прежних состояний требуется, по Вольфу, «припомнить» их (486: 570). Вольф употребляет здесь слово «besinnen», т.е. речь идет не о памяти вообще (Gedachtnis) а о «способности припоминания» (Vermogen uns zu besinnen). А действие этой способности, как известно из эмпирического учения о душе, состоит в «стремлении превратить неясную мысль о вещи, ранее ясно познававшуюся нами, в ясную» (144). Понятно, что если мы обладаем рассудком, т.е. способны отчетливо познавать вещи, а отчетливость, напомним, есть не что иное, как ясность второй степени, то нам гораздо проще будет припоминать прежние мысли, т.е. прояснять их. И логично предположить, что животные, не имеющие рассудка, не смогут четко осознавать свои прежние состояния. Кроме того, припоминание - всегда намеренное действие (144), а намеренность, в строгом смысле, предполагает использование разума.

В общем, существование личности предполагает, по Вольфу, некое осмысленное усилие, и нельзя говорить, что личность автоматически возникает как естественный продукт совокупного действия воображения и памяти. Интересно, правда, что в «Рациональной психологии» Вольф обходится без этих тонкостей. Он признает личностью того, кто сохраняет память о своих прежних состояниях (492: 660), допускает наличие памяти у животных (671) и в то же время говорит, что «животные не помнят себя» (679), не являются личностями (ibid.) и поэтому не могут претендовать на бессмертие (680). При этом, однако, повсюду в рассуждениях о памяти он употребляет один и тот же термин - «memoria». Вольф опять приводит аргумент с людьми, выросшими среди зверей, добавляя, что если даже они не помнят свою прежнюю жизнь, то что говорить о животных (679). Но поскольку память у животных все

же есть, то он поправляется (*ibid.*), что они все-таки помнят себя, но в «минимальной степени» (*minime*). Тем самым фактически он опять признает, что не может прочертить качественную границу, отделяющую человеческие души от животных, хотя нельзя отрицать, что в контексте проблемы бессмертия ситуация от этого становится крайне двусмысленной (680).

Можно, конечно, возразить, что в «Рациональной психологии» Вольф уточняет свою концепцию памяти и проводит различие между «чувственной», или «животной», и «интеллектуальной» памятью. Первая есть «способность смутного узнавания воспроизведенных идей и представляемых ими вещей» (492: 223). Ее действие заключается в сознании того, что воспроизведенная идея находится в другом перцептивном ряду, чем раньше (*ibid.*). Интеллектуальная же память позволяет «отчетливо узнавать воспроизведенные идеи», т.е. выносить суждение, что мы уже имели их (224).

Поскольку животная память не дает возможности судить о том, что мы уже имели ту или иную идею и, соответственно, судить о нашем собственном тождестве в восприятии вещей, то ее наличие еще не говорит о сознании личного тождества. И то, что животные не судят, ясно из того, что они не пользуются словами, требующимися для выражения суждений, - ведь акты суждений должны иметь какие-то корреляты в мозге. И вновь кажется, что животные души качественно отличны от человеческих. Однако эти уточнения не сдвинут проблему с места, пока не удастся показать, что общие познания и суждения должны быть связаны с речью и не могут прямо коррелировать с какими-то состояниями мозга. Об этом, впрочем, мы уже говорили.

Сейчас же обратим внимание на основные аргументы Вольфа в пользу бессмертия души. В «Метафизике» он отталкивается от того, что все состояния души связаны друг с другом, причем состояние отчетливых перцепций, т.е. бодрствование, сменяется состоянием неясных перцепций - сном. Кроме того, во сне не задействуются органы чувств (486: 570-571). Из этого можно сделать вывод, что при полном прекращении их использования и даже распаде, т.е. при смерти, душа хотя и сохранит свое существование, но упадет в еще более глубокий сон, при котором, конечно, утратится тождество личности. В этот момент может показаться, что Вольф доказывает не бессмертие души, а нечто противоположное. Но это, конечно, не так. Он просто признает трудности, которые встают на пути решения этой задачи.

Разрешает же он их следующим образом. Вольф вводит понятие «больших изменений» (*grosse Veranderungen*), которые время

от времени происходят с душой. Первое такое изменение связано с рождением, являющем собой переход души из состояния неясных перцепций в состояние ясных и отчетливых. До рождения, уверен Вольф, душа существует в единстве с «корпускулой», из которой развивается человеческий организм (486: 572). На примере рождения можно вывести, считает он, некий закон больших изменений: «при больших изменениях душа удерживает то, что она имеет, и к тому же обретает еще что-то в дополнение к тому, что она имела» (572). В самом деле, после рождения душа сохраняет неясные перцепции, но в придачу к ним получает ясные и отчетливые. Нетрудно догадаться, что еще одним «большим изменением», по Вольфу, является смерть. По аналогии можно заключить, что после смерти душа сохранит ясные и отчетливые представления и при этом получит какие-то новые совершенства (572-573).

Сохраняя и даже расширяя отчетливое познание, неразрывно связанное с ее состояниями в прошлой жизни, душа, естественно, удержит личность. Это и означает, что она бессмертна (573). В «Рациональной психологии» Вольф проводит ту же линию аргументации, но более подробно освещает ключевые пункты. К примеру, он уточняет свою позицию в вопросе о «предсуществовании» души до рождения в телесной корпускуле. Вольф спорит с «традукционистами», уверенными в том, что душа возникает из телесных частей родителей или их душ, и «креационистами», полагающими, что она создается Богом в момент рождения (492: 622-625). Первое очевидно невозможно, так как простая субстанция вообще не может отделяться от других субстанций, а тем более составляться из телесных частей (623). С креационизмом же Вольф, в принципе, согласен: «Если человеческая душа возникает, то она может возникать не иначе, как через творение» (621). Однако более естественна гипотеза, что души создаются в самом начале, вместе с миром (625).

Еще важнее уточнения, с помощью которых Вольф пытается прояснить ту самую аналогию между рождением и смертью, которую он использует в качестве решающего звена в доказательстве бессмертия души. При рождении, пишет Вольф, душа расстается с корпускулой, в единстве с которой она существовала (492: 662). Смерть тоже предполагает рассоединение души и тела. В этом и сходство, позволяющее подвести разрушение физического тела под «закон больших изменений души» (*lex in magnis mutationibus animate*) и сделать вывод о ее бессмертии (662-664).

Впрочем, даже с этими уточнениями аргументация Вольфа не выглядит убедительной. И вполне можно понять Э.А.В. Гёршель-

мана, автора «Философского компендия для начинающих» (*Kompendium der Philosophic für Anfänger*, 1771), который приводил аргументацию Вольфа в качестве классического примера ошибочного доказательства. Он весьма выразительно заявлял, что все «это доказательство = 0» и что «в нем нет ни йоты доказательства» (295: 147). По мнению Гёршельмана, мы не имеем права говорить об аналогии между рождением и смертью. В первом случае происходит соединение с телом, развивающимся из корпускулы, во втором - рассоединение с этим телом. Аналогия между ними такая же, как между возникновением состояния и его прекращением, т.е. никакая (143). Трудно что-нибудь добавить к этому замечанию. Рассуждения Вольфа и правда кажутся произвольными. А если не применять аналогию между рождением и смертью, то все доказательство рассыпается.

Вольф, возможно, и сам чувствовал шаткость своих доводов и необходимость усиливать их. Во всяком случае еще в «Метафизике», под занавес рассуждений о бессмертии, он добавляет, что, кроме разобранный выше, возможно и другое доказательство. Какое именно, он, правда, четко не поясняет, говоря лишь, что «бессмертие души может быть доказано еще и другим способом, так, чтобы не нужно было допускать ничего, кроме того, что душа теряет с телом только данный способ ограничения и ищет основание наличного состояния при помощи разума, как я собираюсь показать в другое время и в другом месте» (486: 574).

Как бы ни толковать эту словно незаконченную фразу, некоторые вольфианцы поняли ее таким образом, что в рационально-психологическом разделе бессмертие души доказывається, исходя из ее внутренней природы, а можно доказать его и на основании других предпосылок. Показательна в этом смысле позиция знаменитого И. К. Готшеда. В финальной части главы о бессмертии души своего главного философского компендия, после приведения аргумента, в целом аналогичного вольфовскому, он добавляет: «Нельзя отрицать, что разум предоставляет и другое и, возможно, более сильное доказательство этой истины. Однако, поскольку оно отчасти зависит от учения о божественных совершенствах, отчасти - от учения о нравственности, то мы не можем приводить его здесь» (269: 1, 564-565). И хотя трактовка Готшеда не соответствует мысли Вольфа - так как, во-первых, аргумент в пользу бессмертия, приводимый последним в «Метафизике» и «Рациональной психологии», вовсе не независим от представления о «божествен-

ных совершенствах»¹, а без него доказательство повисает в воздухе; во-вторых, в приведенной выше фразе Вольфа о «другом доказательстве» не содержится указание на расширение посылок, а как раз наоборот, - но, с другой стороны, как ни посмотри, бессмертие души действительно молено попробовать доказать через апелляцию к ее природе или через использование тезисов о благодати, мудрости и других качествах Бога. Само это различие было четко проговорено уже Дж. Норрисом в начале XVIII века (см. 367: 2, 8-9), но специфика первого пути в его вольфианском варианте была впервые подчеркнута Л.Ф. Тюммигом в диссертации, которая так и называлась: «Доказательство бессмертия души, выведенное из ее внутренней природы» (*Demonstratio immortalitatis animae, ex intima eius natura deducta*, 1721).

На идеи Тюммига, кстати, и опирался Готшед, а отчасти и сам Вольф. Однако вскоре выяснилось, что доводы такого рода лишены шансов на успех. Показательна критика подобных аргументов со стороны Крузия. Важно, что ему не потребовалось никаких новых допущений, кроме тех, которые приводил Вольф: различия нетленности и бессмертия, утверждения случайности души и ее зависимости от тела. Бессмертие, по Крузию, «должно быть таким состоянием, в котором душа сохраняет сознание и обладает отчетливыми понятиями» (229: 305). Далее, жизнь души случайна, так как она «раньше не жила». Наконец, «все жизненные акты нашей души привязаны к определенному состоянию нашего тела» (303). Тело - самое удобное место для деятельности нашей души (304). Поэтому, «если судить из одних лишь физических свойств вещей», ТО можно сделать лишь одно предположение - о том, что за гибелью тела должна последовать и смерть души (304). Отсюда и следует, что «из сущности души нельзя вывести ее бессмертия» (303).

Единственное, что Вольф мог бы ответить на эти рассуждения - так это сказать, что от зависимости душевных актов от физиологических процессов в этой жизни нельзя делать какие-либо выводы о ее состоянии после рассоединения с телом; т.е., в частности, нельзя заключать, что распад телесных органов приведет к полной остановке психической деятельности, вечному сну души. И Вольф действительно утверждает это, ссылаясь на Тюммига и мотивируя такой вывод несходством наличного и будущего со-

¹ Вольф ясно дает понять, что вопрос о корпускуле и предсуществовании души может быть в полной мере решен только в «естественной теологии» (492: 625)

стояний (486: 571-572). Но даже если согласиться с тем, что мы не имеем права автоматически переносить на будущую жизнь души специфические черты ее настоящей жизни, то нельзя также и утверждать, что такое перенесение вообще неправомерно. В лучшем случае, можно констатировать, что мы не знаем, что произойдет с душой после ее отделения от тела. И, уж конечно, нельзя просто заявлять, как это делал А.Г. Баумгартен и ряд других вольфианцев, что душа после смерти сохранит способности, имеющиеся у нее, потому что естественные силы вообще неуничтожимы. Если личностная жизнь души возникла, то она может и исчезнуть. Нельзя прибегать в рамках нетеологического способа доказательства и к понятию предустановленной гармонии, показывающему независимость души от тела и позволяющему отвергнуть предположение о том, что остановка телесной деятельности могла бы означать конец психической жизни. Помимо того, что эта концепция никоим образом не может претендовать на статус доказанной теории без демонстрации существования Бога, из нее даже можно извлечь противоположные выводы. Если душа и тело точно гармонируют, то разрушение тела должно повлечь за собой и разрушение души - иначе гармонии не будет. Либо надо допускать возможность получения душой нового тела, но это уже чистые измышления, не поддающиеся строгой оценке.

Трудности доказательства бессмертия из одной природы души, таким образом, очень серьезны. И неудивительно, что многие пытались «теологически» усилить аргументацию. Но даже на этом пути их поджидало немало сюрпризов. Подробнее об этом будет сказано в следующем параграфе. Сейчас же пора подводить итоги рассмотрения вольфовской рациональной психологии. И только что обозначенные коллизии, связанные с проблемами доказательств бессмертия души в пост-вольфовской философии, лишней раз указывают направление, на котором можно отыскать заслуги Вольфа в истории психологии. Мы видели, что рациональная психология Вольфа представляет собой конгломерат разнородных тем. Одни из них унаследованы от пневматологии, другие являют собой развитие собственных идей Вольфа. Но во всех случаях ему удавалось найти интересные решения, которые служили отправной точкой для последующих дискуссий. Главным достижением Вольфа можно, пожалуй, признать выделение проблемы выведения или редукции способностей как основной задачи рационального исследования души. Перспективной выглядит и последовательность его действий. Вольф идет от очевидного феномена сознания и восходит к его основаниям, выясняя, в частности, что сознанием может

обладать лишь простая субстанция. Именно простота Я дает ориентиры для редукции психических способностей к единой силе души. Важно в этой связи то, что Вольф продемонстрировал возможность отделения гипотетических проблем философской психологии от ее достоверной части. В дальнейшем мы увидим, какое развитие получили все эти идеи.

5

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ ВОЛЬФИАНЦЕВ

Уже в первые годы после выхода в свет «Метафизики» и других основополагающих трудов Вольфа у него появилось множество учеников и последователей. Вольфианское движение было настолько масштабным, что с трудом поддается систематизации. В рамках этого параграфа можно будет высказать лишь самые общие соображения и попытаться выделить основные тенденции, обнаружившиеся в вольфианской психологии. Обойти же этот вопрос никак нельзя. Ведь климат немецкой психологии середины -конца XVIII века формировался, в основном, работами вольфианцев, а не самого Вольфа. Без учета этих данных картина учения о душе в XVIII веке будет неполной. Чтобы как-то сориентироваться в широком движении вольфианства в целом и психологического вольфианства в частности, удобно провести следующую условную классификацию относящихся к этой школе мыслителей. Одни из них, и прежде всего Л.Ф. Тюммиг и Г.Б. Бильфингер, участвовали в формировании психологических идей самого Вольфа. Иными словами, они взаимодействовали с Вольфом, а не пассивно усваивали его мысли. Более поздние вольфианцы разделились на несколько групп. Одни защищали Вольфа от нападков, другие -И.Н. Фробезий, К.Г. Людовики, автор «Подробного наброска полной истории вольфовской философии» (*Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*, 1735-1738) и Г.Ф. Гартман - выступали в качестве летописцев новой традиции, третьи - в их числе был и вышеупомянутый Фробезий -пытались суммировать идеи Вольфа в своих компендиях. Это не значит, что они ограничивались извлечениями из работ Вольфа. Подчас они переставляли те или иные акценты, а иногда и разрабатывали слабо обозначенные у Вольфа темы. Наконец, для третьего поколения вольфианских мыслителей, пришедшего в 40-50-е годы, характерно стремление подробно комментировать или развивать ряд положений вольфовской психологии. Они приводят в движе-

ние весь концептуальный комплекс вольфианства в условиях тесного взаимодействия с вновь набирающим вес «эклектическим» движением, «популярной» и «аналитической» философией¹.

Рассмотрение психологических идей вольфианства можно провести в соответствии с указанной выше схемой. О роли Тюммига уже не раз говорилось, так что можно сразу перейти к Бильфингеру. Этот эрудированный мыслитель оказал серьезное влияние на судьбу вольфовской школы. Соединив рациональную и эмпирическую психологию, он, в то же время, обособил вольфовские психологические идеи от традиционных пневматологических тем. Главные задачи психологии, согласно «Философским разъяснениям» Бильфингера 1725 года, таковы: 1) собирать опыты, 2) находить «общие правила», 3) выводить способности из сущности души. Последняя проблема, решение которой Бильфингер связывает с именем Вольфа, составляет, по его мнению, философскую часть психологии (184: 226).

Значение идеи Бильфингера, однако, не ограничивается выделением проблемной области философской психологии. Не менее важным оказалось его акцентировка лейбницевских компонентов метафизики и психологии Вольфа. Бильфингер предложил термин «лейбнице-вольфовская философия», который, по понятным причинам, не нравился Вольфу: он подталкивал к тому, чтобы обращаться за философскими разъяснениями непосредственно к Лейбницу.

Влияние Лейбница на Бильфингера проявилось, в частности, в том, что последний придавал большее, чем Вольф, значение теории предустановленной гармонии между душой и телом. Кроме того, Бильфингер склонялся к признанию истинности лейбницевского предположения о существовании тел у всех духов, а не только у душ (см. 185: 463). Его, таким образом, можно считать основателем «лейбницианского» направления вольфианства. Возникновение другого, «эклектического», направления было связано с неизбежным взаимодействием сторонников Вольфа с последователями Томазия. Строгих границ между этими направлениями, конечно, не было. И все же многие вольфианцы «второй волны» тя-

¹ Современное звучащий термин «аналитическая философия», как и термин «философия языка», употреблялся и в XVIII веке. В «Философско-медицинском словаре» (Phitosophisch-medicinisches Worterbuch, 1803) Ф. Й. Циммермана «аналитическая философия» определяется как «прояснение неясностей в представлениях наших принципов» (504: 190).

готели либо к «эклектической», либо к лейбницеvской философии. Водораздел проходил по вопросу о психофизическом соответствии. Он хорошо заметен при сравнении учений самых ярких представителей второго поколения вольфианцев - Александра Готлиба Баумгартена (1714-1762), Фридриха Христиана Баумейстера (1709-1785) и Иоганна Кристофа Готшеда (1700-1766).

Баумгартен - один из создателей эстетики как самостоятельной научной дисциплины, автор «Метафизики» (*Metaphysica*, 1739/1757) - испытал влияние Бильфингера (см. 157: 4, 224) и был решительным сторонником предустановленной гармонии, отбрасывая теории физического влияния и окказиональных причин. А вот Баумейстер, один из популярнейших вольфианцев того времени, «Метафизические наставления по вольфовскому методу» (*Institutiones metaphysicae methodo Wolfii adornatae*, 1738/1774) и ряд других работ которого выдержали десятки изданий, напротив, занимал скептическую позицию в этом вопросе, К примеру, в §271 «Начал современной философии» (*Elementa philosophiae recentioris*, 1747) он утверждает, что вопрос о том, как душа влияет на тело, а тело на душу, необычайно труден, и эту трудность «еще никто не смог разрешить», «да и впредь, если я не ошибаюсь, не разрешит» (172: 304). Перечислив три способа объяснения психофизического параллелизма, он еще раз подчеркивает, что не знает, какой из них истинен; а если и бы и знал, то не стал бы говорить, так как каждый читатель вправе составить свое мнение; мое же дело, заключает Баумейстер, - просто изложить мнения философов на сей счет (306). Похожие оценки он высказывал и в «Метафизических наставлениях» (см. 175: 500-501).

Еще дальше идет Готшед, который был не только известнейшим литературным деятелем раннего Просвещения, но и проницательным мыслителем, автором «Первооснов всей философии» (*Erste Grunde der gesammten Weltweisheit*, 1733/1748-1749). Уже в конце 20-х годов Готшед выступил в защиту системы физического влияния, не занимая, однако, окончательной позиции. В «Первоосновах» он рассуждает более определенно. После сообщения все о тех же теориях физического, или естественного, влияния, окказионализма и предустановленной гармонии, он пишет, что «ни одна из них еще полностью не объяснена и не доказана; каждая из них еще имеет свои трудности, и, следовательно, каждый может принимать ту, которая ему больше нравится» (269: 1, 558). Это похоже на Баумейстера. Но тут же Готшед делает примечательное добавление, раскрывающее его личные предпочтения: «Но я убежден, что у нас нет основания отказываться от древнейшего и само-

го обычного мнения о естественном влиянии до тех пор, пока оно не будет полностью опровергнуто и показана его невозможность. Но это пока еще никому не удалось» (1, 558-559). Поясняя свою мысль, он уточняет, что хотя наши смутные понятия о душе и теле не позволяют объяснить их взаимное влияние, возможно, что при более отчетливом познании трудность отпала бы сама собой (1, 559). Очевидно, таким образом, что в вопросе о психофизическом соответствии Готшед далеко отходит от Вольфа, сближаясь с эклектиками (и с некоторыми современными философами, такими как Т. Нагель). Принадлежность Готшеда, испытавшего, кстати, влияние Томазия, «эклектической» линии вольфианства проявляется и в том, что в «Первоосновах» он включает учение о человеческой душе в «учение о духах», т.е. в пневматологию, которую он к тому же, как следует из Предисловия к третьему изданию этой работы, выводит из состава метафизики¹. Впрочем, все эти различия между Баумгартеном, Баумейстером и Готшедом не отменяют принципиальных совпадений в их вольфианской трактовке психологических вопросов.

Прежде всего, все три автора принимают дефиницию души как вещи, сознающей себя, и вещи вне нее² (176: §504; 175: §487; 269: §872) и проводят различие между рациональным и эмпирическим исследованием психики. В эмпирической части они занимаются, в основном классификацией и определением душевных сил и способностей, в рациональной - выяснением природы души и ее отношения к другим сущностям. Далее все они различают высшие и низшие психические способности (176: §624; 175: §539; 269: §880). Согласны они и относительно критерия различения, в качестве которого выступает отчетливость представлений. Единоы, в общем, они и в том, что сила представления составляет основу всех психических изменений и что сама она выражается в представлении мира сообразно положению человеческого тела в нем. Ее низшей модификацией является чувственность, способность смутного познания, возникающего при непосредственном отношении предмета к органам чувств. Представление предмета в его отсутствии - функция воображения. От воспроизводящего вообра-

¹ Вольф тоже допускал возможность такой классификации, но она не была у него основной.

² Готшед, на первый взгляд, дает несколько иную дефиницию, называя душой «ту сущность, которая мыслит в нас и сознает себя» (269: 1, 465). Однако мышление понимается им именно как сознание вещей (1, 463-464), так что в итоге мы получаем то же самое определение.

жения они отличают память как способность отождествления воспроизведенного представления с имевшимся ранее, а также припоминание как прояснение прошлого (176: §579; 175: §538; 269: §897). Все упомянутые авторы подчеркивают, что образы воображения уступают, по живости, ощущениям чувств, отмечая при этом закон вытеснения более яркими восприятиями более слабых. Обсуждается и вопрос об ассоциации представлений, которая активно участвует в воспроизведении. Помимо репродуктивного воображения рассматриваются и другие способности: фантазия, комбинирующая идеи, полученные из опыта, внимание, остроумие (способность видеть сходства вещей) и проницательность (способность усматривать различия). Полное согласие имеется и в трактовке рассудка. Баумгартен, Баумейстер и Готшед понимают рассудок как способность отчетливого представления вещи (176: §624; 175: §476; 269: §915).

Наличие рассудка определяет отличие животной души от духа. Расширяя сферу отчетливого познания на желания, возникающие при сопровождающемся удовольствием представлении совершенства или блага, рассудок превращает чувственные желания в волевые устремления. Умение сообразовать средства с целями и предвидеть ход событий предполагает наличие разума как способности усматривать связь истин или вещей (176: §640; 175: §572, 269: §942). Животные не способны к отчетливым познаниям и обладают лишь аналогом разума (176: §§793-795; 175: §§579-582; 269: §§1095-1098). Единство мнений наблюдается и в вопросах, связанных с проблемой бессмертия души. Простота души, утверждают Баумгартен, Баумейстер и Готшед, уже сама по себе свидетельствует о ее нетленности, но бессмертие понимается как нечто большее - как сохранение тождества личности (176: §§782, 791; 175: §750-756; 269: §1086).

Все перечисленные идеи составляют ядро вольфовской психологии, выявление которого - несомненная заслуга учеников Вольфа. Но интерес представляют и новации этих мыслителей. Наиболее существенную концептуальную трансформацию предлагает Баумгартен. Речь идет не только о том, что он акцентирует внимание на законах чувственной способности познания, выделяя для изучения этого вопроса особую науку - эстетику. Подавляющее большинство исследовательских работ о Баумгартене посвящено именно этой теме. Однако Баумгартен продвигал и ряд других важных изменений. Во-первых, он обогащал эмпирико-психологический раздел, уделяя, в частности, внимание проблеме интеллектуальных и чувственных разновидностей одних и тех же спо-

способностей души. Он говорил, к примеру, об интеллектуальных и чувственных остроумии, пронизательности (176: §575), памяти (§579) и т.д., развивая темы, отсутствующие в «Эмпирической психологии» Вольфа. Баумгартен также уточнял понятие разума, показывая его как способность, возникающую из соединения чуть ли не всех высших когнитивных потенций ума (§641), а именно из интеллектуальных остроумия, пронизательности, памяти, способности суждения, предвидения и способности обозначения. Эту концепцию впоследствии удачно суммировал И.Г. Зульцер, утверждавший, что «разум возникает из слияния всех способностей духа» (450: 246).

Редукционистские мотивы в эмпирико-психологическом разделе «Метафизики» Баумгартена не случайны. Это его сознательный выбор. Баумгартен не ограничивается здесь краткой характеристикой тех или иных способностей души, а пытается показать их генезис из способности представления. Мотивы его действий, в общем, понятны. Вольф и вольфианцы обычно вынуждены были повторять сказанное в эмпирической психологии в разделах о рациональном учении о душе, добавляя буквально пару редукционистских пассажей. Иногда эти повторы настолько перемешивали рациональную и эмпирическую психологию, что некоторые авторы, особенно те, которые следовали латинским «Психологиям» Вольфа, теряли ориентацию и рассматривали в разделе о рациональной психологии темы, гораздо более естественные в рамках эмпирического учения о душе, как позже произошло, к примеру, с Иоганном Фридрихом Штибритцем (1707-1772), переместившим в своем громадном компендии «Вольфовская философия в кратком изложении» (*Philosophiae Wolfianae contractae*, 1744-1745), вышедшем, кстати, с предисловием самого Вольфа, учение о пяти сенсорных чувствах в рационально-психологический раздел. В подобной обстановке Баумгартен решил радикально упростить ситуацию. Но сделать это можно было только одним способом - перенести редукционистскую часть, т.е. сведение всех способностей души к одной основной силе - в эмпирическую психологию, а в рациональной либо вообще не рассматривать эту проблему, либо ограничиться указанием на возможность ее решения и ссылкой на соответствующие параграфы эмпирической психологии. Так он и поступил. И хотя это выглядит как компромисс, объективно Баумгартен способствовал дальнейшему размежеванию имманентного и трансцендентного рационального учения о душе. В самом деле, его можно было понять так, будто вопрос о редукции способностей решается в эмпирической психологии потому, что в нем не прихо-

дится выходить за пределы непосредственной доступности для рефлексии. Такое понимание обогащает эмпирическую психологию аргументативной частью и позволяет видеть в ней нечто большее, чем «историю души».

Рациональная же психология теперь может замкнуться на себя и стать априорной наукой о сущности души и ее отношении к другим вещам.

Баумгартен и правда отказывается от образа рациональной психологии как гипотетической надстройки над эмпирическим учением о душе. «Психология, - пишет он в §503 «Метафизики», — выводит свои утверждения 1) из опыта в строгом смысле, эмпирическая, 2) из целого ряда умозаключений из понятий о душе, рациональная» (176: 173). В отличие от дефиниций Готшеда и Баумейстера, утверждавших, что рациональная психология или всего лишь «пытается указать основание всего того, что отмечается через опыт, в сущности и природе душ и духов» (269: 1, 460), или состоит «из умозаключений, законно выведенных из опытов»¹, - определение Баумгартена легче истолковать в смысле интерпретации рациональной психологии как аксиоматико-дедуктивной дисциплины.

Исключив из рациональной психологии содержательные аспекты вопроса о выведении способностей, Баумгартен серьезно сократил ее объем по сравнению с эмпирической. Из тысячи параграфов «Метафизики» на рациональную психологию приходится всего пятьдесят девять. Глава «Рациональная психология» состоит в его «Метафизике» из семи разделов. В первом разделе он говорит о «природе человеческой души», устанавливая, что душа есть сила представления мира, является духом и субстанцией. Она неделима, т.е. есть монада; не может возникнуть (хотя и случайна). В этом разделе Баумгартен также рассуждает о двигательной способности души, о ее отчетливых представлениях и вырастающей из них свободе воли. Во втором разделе Баумгартен, следуя композиции «Метафизики», а не «Рациональной психологии» Вольфа, переходит к изложению и анализу систем, объясняющих взаимодействие души и тела. Далее он кратко рассматривает вопрос о «происхождении души», выбирая между традукционизмом, креационизмом и учением о предсуществовании душ. Вольф тоже касался этих, скорее, религиозно-философских, чем собственно философских, тем;

¹ Баумейстер, которому принадлежит последняя дефиниция, следуя Вольфу, оговаривался, однако, что в рациональной психологии есть и такие вопросы, которые не может решить опыт (175: 336).

но Баумгартен, который был более религиозно ориентированным мыслителем, чем Вольф, решительнее вводит данные пневматологические проблемы в состав рациональной психологии. В этом за ним последовали и другие авторы. Даже Кант в лекциях по рациональной психологии иногда выделял место на их обсуждение.

После рассмотрения этого вопроса Баумгартен обращается к проблемам бессмертия (четвертый и пятый разделы). В шестом разделе рациональной психологии он говорит о животных душах. Последний, самый краткий раздел посвящен конечным духам, отличным от человеческой души. Но их свойства, считает Баумгартен, по большому счету те же, что и у нее. Они отчетливо представляют мир, но у них есть и темные представления. Они бессмертны и т.д.¹

Итак, рациональная психология у Баумгартена вновь обретает характер пневматологии в смысле учения о сущности души и конечных духов, базирующегося на априорных доводах. Хотя может показаться, что некоторые элементы рациональной психологии в вольфовском понимании у него все же остаются, Ведь Баумгартен затрагивает вопросы о предустановленной гармонии между душой и телом и выведении способностей из основной силы души, - вопросы, которые, на первый взгляд, не могут быть поставлены без привлечения эмпирических данных. Да и сам Баумгартен ссылается на них. Так, в §752 «Метафизики» он пытается дедуцировать чувство, воображение и предвидение из силы представления, обращенной в настоящее, прошлое и будущее; а в следующем параграфе добавляет, что это выведение можно распространить на «остальные действия души», «перечисленные в эмпирической психологии» (176: 299-300).

Впрочем, это место можно истолковать таким образом, что Баумгартен ссылается на эмпирико-психологический раздел только для того, чтобы не повторять рассуждения, которые там проводились на основе эмпирического постижения души, а здесь могли бы быть представлены в виде априорной дедукции и с тем же результатом. Такая трактовка сохраняет независимость рациональной психологии от эмпирического учения о душе. И она небезосновательна. Кажется, что Баумгартен, по крайней мере, мог бы попробовать развить теорию души без опоры на внутренний опыт. В са-

¹ Теорию духов как особую часть вольфианской пневматологии пытался узаконить и детально разработать И.Н.Ф. План (см. 217: 591). Но эта идея не получила большого признания.

мом деле, понятие простой субстанции и ее основной силы можно взять из онтологии, равно как и понятие времени. Далее доказуемый в теологии тезис о всеобщей гармонии субстанций можно использовать для характеристики этой силы как силы представления мира, а также для дедукции тел и необходимости их предустановленной гармонии с душами. Онтологическое положение о несовершенстве конечных субстанций можно трактовать как свидетельство наличия в душе и отчетливых, и неотчетливых познаний, т.е. наличия в ней высших и низших способностей и т.д.

Другое дело, что сама онтологическая схема простой субстанции и понятие существования вообще (если не исключительно, то по большей части) основываются на эмпирическом постижении нас самих как души, т. е. вещи, сознающей себя и вещи вне ее. Так что полной независимости рациональной психологии от эмпирической добиться не удастся. Но эту зависимость все же можно минимизировать. Рациональная психология берет из эмпирической лишь понятие о существовании души. Кстати, именно в таком ключе отношение между эмпирической и рациональной психологией впоследствии истолковывал Кант.

Кант не мог не учитывать позицию Баумгартена. В течение сорока лет он использовал баумгартеновскую «Метафизику» в качестве пособия для лекционных курсов. И философия Вольфа воспринималась Кантом во многом через этот учебник. Иногда это приводило к любопытным недоразумениям. К примеру, Кант был уверен, что Вольф определял человеческую душу как силу представления мира сообразно положению тела в нем (AA 28, 261). Между тем Вольф не отождествлял душу с силой, а атрибутировал ей последнюю. Мы видели, однако, что он столкнулся с сопротивлением эклектиков относительно своего допущения о том, что в душе существует только одна сила. Баумгартен нашел любопытный выход из ситуации, прямо отождествив душу с силой представления мира. Конечно, это решение легко раскритиковать, что и было сделано Кантом, и, кстати, не только им, но и, к примеру, К. Шпациром (см. 434: 58). Но появлялись и сторонники этой концепции, такие как И. А. Эберхард и другие авторы. Ее широкое распространение было обязано громадному влиянию идей Баумгартена.

Среди учеников Баумгартена выделялся Георг Фридрих Мейер (1718-1777). Вместе с С. Г. Ланге он издавал еженедельник «Человек», сделал сокращенный перевод баумгартеновской «Метафизики» и опубликовал множество немецких трактатов. Многие из них представляют собой своеобразные комментарии на те или иные

принципиальные положения вольфовской философии. Влияние же на Мейера Баумгартена проявилось, в частности, в том, что он поначалу выступил как апологет теории предустановленной гармонии. Он сам четко обозначил момент преемственности с Баумгартеном в предисловии к работе «Доказательство предустановленного соответствия» (*Beweis der vorherbestimmten Uebereinstimmung*, 1743/1752). Показательно вместе с тем, что Мейер признавал, что многие высказываются против системы предустановленной гармонии. И действительно, с ее критикой в то время выступали И. Георг Абихт, А. Бернд, Будде, Вальх, И.Г. Винклер, Ф. Дальхам, И.Г. Дариес, Ж.П. Крузе, И. Ланге, Г.П. Мюллер, Г. Плуке, И.Хр. Рабе, Г.Ф. Рихтер, А. Рюдигер, С.Хр. Хольман, И.А. Эрнести и другие авторы. Важно также, что если в конце XVII - начале XVIII веков наибольшее влияние, по наблюдению Вольфа, имел окказионализм (486: 476), то в век «здорового смысла» противники Вольфа все чаще склонялись к более «привычной» теории физического влияния.

Э. Уаткинс (Watkins, 1995) доказывал, что авторитетность этой теории обеспечили, главным образом, труды Готшеда, Кнутцена и Крузия. На особой роли Мартина Кнутцена (1713-1751) в решении данного вопроса настаивали еще Б. Эрдман (Erdmann, 1876) и М. Дессуар (Dessoir, 1902). В диссертации 1735 года о физическом влиянии (*Commentatio philosophica, de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*), по-своему истолковывая Лейбница, Кнутцен доказывал, что внутреннее стремление простой субстанции к изменению собственного состояния должно быть связано с наличием у нее движущей силы относительно других субстанций, так как изменение внутреннего состояния совпадает с определенными внешними перемещениями. Он также утверждал, что души как простые субстанции, в принципе, однородны с элементами материи, и поэтому двигательная сила может быть изначально присуща и им. Что же касается возражений на теорию физического влияния (в частности, довода, что при ее принятии получается, будто в действии может быть больше, чем в причине - к примеру, когда телесные изменения вызывают мысли), - то Кнутцен отводил их при помощи исправленной теории физического влияния, которая обсуждалась нами ранее. Т.е. он считал, что при воздействии тел на души ментальные состояния непосредственно вызываются внутренними силами душ, а телами - лишь опосредованно; и наоборот.

Аргументацию Кнутцена в ее важнейших аспектах поддержал Готшед, упоминавший о нем в новых изданиях «Первооснов»

(см. 269: 559-560), а также ряд других философов. Ее учитывал и Кант. В общем, к 40-м годам XVIII века ситуация в немецкой философии складывалась крайне неблагоприятно для теории предустановленной гармонии. Однако, несмотря на значительный численный перевес приверженцев теории физического влияния, Мейер, имея на своей стороне таких мыслителей, как Лейбниц, Вольф, Бильфингер, Баумгартен и отчасти Рейнбек, все же осмелился выступить в защиту предустановленной гармонии.

Защищаться Мейер решил через нападение. Он вознамерился лишить учение о предустановленной гармонии статуса гипотезы и доказать его истинность, и не апагогически, т.е., к примеру, через указание на то, что другие системы допускают нарушение естественных законов, — возражение, на которое сторонники физического влияния обычно отвечали, что в понятие естественных законов надо включать и законы психофизических взаимодействий¹, а прямо (347: 129), причем он подчеркивал, что больше всего его интересует именно психофизический аспект этой проблемы (3).

Следуя Баумгартену, Мейер ведет доказательство, исходя из тезиса, что, с одной стороны, субстанции мира сами производят свои действия, с другой — связаны со всеми другими субстанциями, и поэтому эти действия могут быть объяснены через них. Это значит, что действия субстанций могут рассматриваться и как страдательные состояния, которые возможны лишь при признании «идеального влияния», возможного, как он думает, лишь при допущении предустановленной гармонии между мировыми субстанциями (137-138).

Б. Эрдман (Erdmann, 1876) утверждал, что Баумгартен и Мейер защищают теорию предустановленной гармонии только на словах, а на деле повторяют тезисы Кнутцена. Это мнение, истоки которого можно усмотреть в желании Эрдмана показать, что после 1735 года теория физического влияния «почти безусловно господствует и в вольфовской школе» (247: 65), очень и очень сомнительно. Ведь еще Вольф, уточненная позиция которого (изложенная, напомним, в его «Примечаниях») игнорируется как Эрдманом, так и Уаткинсом (Watkins, 1995), показывал, что учение о внутренней детерминации психических и телесных состояний не отменяет все различия психофизических систем (487: 455).

Парадокс, однако, в том, что Мейер не учитывал новые подходы. Он и сам сталкивался с утверждениями, что на самом деле

¹ Подобные решения можно встретить и в современных текстах по философии сознания.

в его работе изложена теория физического влияния. Они вызывали у него недоумение, но вовсе не потому, что критики не обращали внимания на вольфовские уточнения. В предисловии ко второму изданию «Доказательства предустановленного соответствия» он отвечает на подобные замечания в том духе, что в истолковании теории предустановленной гармонии он следовал Лейбницу. И хотя Мейер пытался доказать, что его рассуждения согласуются и с вольфовскими тезисами, он определял «реальное влияние» в смысле, полностью исключающем «исправленную» дефиницию физического влияния Вольфа: оно есть «такое влияние одной субстанции на другую, когда претерпевающая сторона своей силой вовсе не участвует в изменении своего состояния» (347: 21). Поэтому Мейер полагал, что система физического влияния содержит внутренние противоречия. Сторонники этой концепции, утверждал он, считают, что мир существует вне Бога. Значит, они должны признавать его части субстанциями (80), т.е. вещами, самостоятельно изменяющими свои состояния. Между тем концепция физического реального влияния, которое подразумевает признание внешних причин изменений состояний вещей (20-23), вкупе с тезисом о взаимозависимости всех вещей, также допускаемом ими (76), не может не приводить к выводу о невозможности деятельных изменений собственных состояний самими вещами (78). Система рушится.

Подобным образом Мейер критикует и окказионализм, который он считает еще более слабым учением, несмотря на меньшее количество его внутренних противоречий (347: 111). Окказионализм, передающий все деятельные функции Богу, фактически лишает мир конечных сил и вещей, которые, однако, несомненно существуют (см. 72-73, 84, 120-124)¹. Нетрудно заметить, что в критических доводах Мейера имеется момент, принимаемый им без доказательств, - тезис о существовании всех вещей вне Бога. Иная позиция приравнивается им к «спинозизму», в ложности которого у него, видимо, нет сомнений. В любом случае, однако, логической законченности его аргументы не имеют.

¹ Мейер также критикует индифферентную позицию в вопросе о психофизическом соответствии (8), которую пытаются обосновать тем, что решение этого вопроса совершенно бесполезно. На деле же доказательство теории предустановленной гармонии способствует учению о свободе, а значит приносит пользу этике, не говоря уже о том, что «гармонизированный человек» выглядит более совершенным, чем в ином случае. Впоследствии, правда, Мейер изменил свою позицию и стал говорить, что решение данного вопроса мало что меняет в практическом смысле.

Между тем теория предустановленной гармонии между душой и телом позволяет Мейеру устранить ряд трудностей, если и не ставивших в тупик, то хотя бы беспокоивших Вольфа и смущавших его читателей. К примеру, Мейер находит изящное разрешение парадокса, о котором уже шла речь ранее, - а именно ситуации, когда признавалось, что тело, лишенное души, вполне может совершать осмысленные действия; скажем, произносить разумные речи. Напомним, правда, что эту трудность сам Вольф склонен был рассматривать в качестве следствия признания предустановленной гармонии между душой и телом, так что можно усомниться: в состоянии ли эта теория, в принципе, способствовать ее разрешению? Мейер, однако, уточняет, что предустановленная гармония подразумевает именно строгий параллелизм между душой и телом, так что там, где есть тело, совершающее разумные действия, должна быть и разумная душа, а отдельное его существование как раз невозможно. Т.е. причина «разумных» действий тела комплексная и включает в себя как психические, так и физические моменты (238-239).

Иначе говоря, если Вольф дедуцировал возможность «зомби», то Мейер отрицал ее. Это, впрочем, частная проблема, которая упомянута здесь не только потому, что в конце XVIII века в Германии обсуждалась возможность создания подобных «говорящих машин» (*redende Maschinen*) и кое-где даже демонстрировались «опытные образцы»; но и потому, что она является одним из наиболее дискутируемых вопросов в современной философии сознания. Скажем, Т. Нагель полагает очень важным отыскание доказательства невозможности зомби, а Д. Дэвидсон или Д. Чалмерс считают, что они могли бы существовать.

Но Мейер, конечно, не ограничивался частностями, а пытался прояснить и более фундаментальные доктрины философии Вольфа - такие как учение о рассудке и разуме. В предыдущем параграфе мы видели, с каким трудом Вольфу удавалось провести границу между животными и человеческими душами. Вольф отрицал существование у животных рассудка как способности отчетливого познания вещей. При этом он допускал наличие у них отчетливых познаний вообще. Ситуация была явно двусмысленной. В работе «Опыт нового систематического учения о душах животных» (*Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere*, 1749) Мейер предпринял основательную попытку снять все главные трудности в этом вопросе. Во-первых, он решительно отождествил рассудок со способностью отчетливого познания вообще. Во-вторых, он допустил, что рассудок имеет четыре степени. Первая -

способность отчетливо представлять мир в целом (345: 70). Вторая - способность отчетливо представлять части мира (71). «Третья степень рассудка состоит в способности составлять отчетливые абстрактные представления» (72). Наконец, «четвертая степень рассудка есть способность составлять всеобщие суждения» (73). У разума тоже есть степени, правда не четыре, а всего две. Первая - способность усматривать «связь единичных вещей», вторая - «способность отчетливо усматривать связь общих положений», или умозаключать (74).

Классификация Мейера логична, и она вполне может быть эффективным инструментом при решении демаркационных вопросов относительно человеческих и животных душ. Но результаты, к которым приходит Мейер, несколько неожиданны. Хотя поначалу все обходится без сюрпризов. На многочисленных примерах из опыта Мейер показывает, что животные обладают рассудком первой и второй степени (345; 78). У них есть и разум первой степени (80). И для «классического» вольфианца было бы естественно, если бы после этого Мейер сразу заявил, что животные не обладают рассудком третьей и четвертой степени и разумом второй степени, т.е. различными аспектами общих познаний. Он, однако, поступает иначе, показывая отсутствие решающих эмпирических доводов за или против наличия у них этих степеней рассудка и разума. С одной стороны, все случаи, где кажется, что животные составляют умозаключения, могут быть объяснены действием иных принципов (86). Выбор, который иногда производят животные, тоже, настаивает Мейер, не доказывает наличия высшей степени разума (91).

С другой стороны, нельзя убедительно показать и обратное. Традиционные доводы, которые используются в этой связи, Мейер считает недостаточными, как, например, аргумент от отсутствия речи. Дело в том, что слова не обязательны для разума и мышления; они лишь «средство, способствующее употреблению разума», причем помощь эта исходит от воображения, прикрепляющего к общим концептам «чувственные понятия слов» (101). Неверно также утверждать, что у животных нет знаков для выражения общих познаний. Откуда это известно? Не доказано, что у животных нет языка как «совокупного множества произвольных знаков разумных мыслей» (103)¹. Более того, не вызывает сомнения, что они

¹ Под «произвольными» знаками Мейер понимает искусственные обозначения. Более глубокий смысл в это положение вкладывал в конце XVIII века

как-то общаются между собой¹, и хотя их речь кажется нечленораздельной, незнакомый нам язык, к примеру французский, как пишет Мейер, тоже воспринимается как гусиное гоготанье (см. 105)². Не свидетельствует об отсутствии разума у животных и совершаемые ими нелепые действия, когда, к примеру, птицы высидывают камни вместо яиц, если подменить их, или когда курица испуганно кричит, когда высиденные ею утята идут к воде, как будто это не утята, а цыплята (97). Это говорит лишь об ограниченности их разума, но он ограничен и у людей. В других же отношениях животные ведут себя умнее людей; скажем, лучше находят дорогу домой (98-99).

И все же Мейер не остается в этом вопросе на скептической позиции. Хотя опыт и не позволяет окончательно решить вопрос о наличии у животных высших способностей, разум позволяет найти выход из неопределенности и сделать правдоподобным один из вариантов, а именно тот, при котором животным все же отказывается в праве на обладание высшими степенями мышления (345: 107). Мейер отталкивается от лейбницевого закона непрерывности. Природа не делает скачков. В ней должна быть представлена вся лестница тварей (*ibid.*). Соответственно, должны существовать как разумные, так и неразумные существа: если бы они не существовали, «природа сделала бы ...большой скачок» (108). Но никаких других кандидатов на неразумные существа, кроме животных, населяющих нашу Землю, мы не знаем. Поэтому вполне правдоподобно допустить, что они не обладают высшими степенями рассудка и разума (*ibid.*).

И.С. Фатер, автор «Обзора новейших достижений в области философии языка в Германии» (*Uebersicht des Neuesten, was fur Philosophie der Sprache in Teutschland gethan worden ist*, 1799). Он писал, что система знаков становится языком при наличии самодеятельной рефлексии при обозначении вещей (см. 469; 4-5, 95-96).

¹ Г. Г. Бужан еще в 30-е годы XVIII века подчеркивал, что для правильного понимания специфики языка животных надо учитывать, что они общаются, главным образом, при помощи жестов (см. 194: 131).

² Любопытную позицию в этом вопросе занимал И. Г. Зульцер в работе «Анализ понятия разума» (*Zergliederung des Begriffs der Vernunft*) из сборника статей 1773 года. Высказывая традиционный тезис, что «абстрактные идеи существуют в рассудке, кажется, только благодаря их обозначениям» (450; 266) и что животные лишены языка, дающего возможность использовать такие знаки или обозначения, он делал, однако, интересное добавление, замечая, что причина этого, по всей видимости, состоит исключительно в строении их органов речи (267-268). И Зульцер (как мы увидим, в согласии с Мейером) не исключал, что «в будущем состоянии» животные получают «лучше организованные тела» и «в итоге станут разумными» (281).

Более того, на основании сказанного можно предположить, что в природе существуют несколько типов животных. Одни из них, «непосредственно следующие за монадами», не обладают даже рассудком первой степени и вообще не имеют отчетливых представлений, хотя ясный образ мира у них все-таки есть. Другие наделены рассудком первой степени, третьи - рассудком второй¹ и разумом первой степени (109). Представление о лестнице животных душ наводит на мысль о возможности перехода от ступени к ступени. И Мейер признает ее. Он обращает внимание на то, что переход от одной степени рассудка к другой подразумевает всего лишь количественные изменения, а именно усиление внимания: «Ясно, что через простое возрастание внимания могут постепенно возникнуть все степени рассудка и разума» (110-111). Способность внимания присутствует даже у животных первого класса - в противном случае у них не было бы ясных представлений. Нет резкой границы и между третьей и второй степенями рассудка. По именно здесь проходит грань между животными душами и духами.

Стоит обратить внимание на то, что мейеровская классификация степеней рассудка и разума, на основе которой он получил приведенные выше результаты, при всей ее внешней преемственности, таила в себе зачатки серьезного изменения вольфовской теории высших познавательных способностей. Ведь если, отталкиваясь от нее, возвращаться к обыденному словоупотреблению и все же отрицать существование рассудка у животных, то тогда придется признать, что рассудок состоит не в отчетливом представлении вещей, а в способности общих познаний, равно как разум - в способности постижения связи всеобщих истин. И Мейер, как в свое время показывал Г. Царт (Zart, 1881), действительно смещался в этом направлении, демонстрируя такое понимание рассудка и разума в своей поздней публикации «Исследование различных вопросов философии» (Untersuchung verschiedener Materien aus der Weltweisheit, 1768-1771).

И это был не частный момент, а в перспективе настоящая реформа учения о высших способностях. Учение о том, что рассудок имеет дело с общим, а чувства - с единичным, подталкивает к представлению о резкой границе между этими способностями, и выгоды этого обстоятельства были использованы Кантом. Во второй половине XVIII века понимание рассудка и разума как способностей, связанных с общими познаниями, постепенно вытесня-

¹ В тексте у Мейера здесь опечатка: «третьей степени» вместо «второй».

ло трактовку рассудка как способности отчетливого познания, а также «ранне-эклектическое» отождествление его с познавательной способностью вообще. Разумеется, это был нелинейный процесс, и он не носил тотального характера. Поэтому не приходится удивляться, если, с одной стороны, уже в 1775 году эклектик Ю.Хр. Хеннингс, поправляя И.Г. Вальха, решительно заявляет, что сейчас «под рассудком понимают способность формирования абстрактных или всеобщих понятий» (281: 2, 799), с другой - что, к примеру, в «Общепольном руководстве рассудка для правильного мышления о самом себе» (*Gemeinnutzige Anleitung des Verstandes zum regelmabigen Selbstdenken*, 1780-1781 / 1787) Г.С. Штейн-барта, второе издание которого появилось в год выхода второго издания «Критики чистого разума» Канта, мы все еще читаем, что разум есть «способность отчетливо усматривать связь понятий» (436: 137). Показательно, вместе с тем, что старое понимание разума мирно уживается у этого автора с более «модной» трактовкой рассудка как «способности образования общих понятий, или концептов, о целых родах и видах вещей» (24)¹.

Критика учения о рассудке как отчетливом познании развивалась по разным направлениям. Кроме «терминологической» проблемы рассудка животных, от которой в той или иной степени отталкивался Мейер, выдвигались и более предметные возражения. Так, автор анонимного трактата «Новая система способностей человеческого рассудка, согласно различению низших и высших познавательных способностей» (*Neues System der Krafte des menschlichen Verstandes, nach dem. Unterschiede der untern und obern Erkenntnia'bkrafte*, 1770) писал, что если признать критерием рассудка отчетливость познания, то это приведет к абсурдному выводу, что абстрактные понятия у большинства людей чувственны, так как они не могут отчетливо объяснить их (366: 6). К подобной критике присоединялись самые разные философы, в том числе и Кант. В качестве иллюстрации Кант использовал, к примеру, понятие «права» (*Recht*). Оно никак не может быть чувственным и принадлежит рассудку, но все равно, мыслится оно смутно или отчетливо (A 43—44/B 61). Впрочем, о позиции Канта еще будет сказано в другом месте. Заметим лишь, что его довод опирается на внутренние тезисы его системы и не имеет автономного характера. Если же рассуждать на эту тему абстрактно, то можно без труда пока-

¹ А вот в «Философско-медицинском словаре» 1803 года, составленном Ф. Й. Циммерманом, уже вообще не остается следов вольфианского понимания рассудка (см. 504: 247-248).

зять, как даже самые общие понятия могут возникать из чувственных контекстов. По крайней мере, очевидно, что в этом нет непосредственного абсурда.

Однако вернемся к работе Мейера о животных душах, где он пытается удержаться на вольфианских позициях. Ценой, заплаченной за эту попытку, является то, что Мейер, по сути, отказывается от вольфовской идеи сущностного различия животных и человеческих душ, относящихся к классу духов, сохраняя, правда, тезис об их значительном различии. Будучи при этом сторонником лейбни-цевской теории развивающегося мира, он преломляет полученные результаты в учение о возможном переходе в будущей жизни животных душ в духов, причем первыми кандидатами на подобное превращение оказываются животные третьего класса (345: 109). Но и другие виды животных не лишены такой возможности. Как образно выражается Мейер, «в ничтожнейшем черве я вижу будущего почитателя Бога» (118).

Естественно, что картины такого рода предполагают допущение бессмертия животных душ, не говоря уже о душе человека. Подробное обсуждение Мейером этой проблемы стало одной из заметных страниц философии того времени. Интригу этой истории придает то, что поначалу, в работе «Мысли о состоянии души после смерти» (*Gedanken von Zustand der Seele nach dem Tode*, 1746), Мейер выступил с критикой доказательства бессмертия души, выдвинутого в 1741 году известным вольфианцем, тюрингенским профессором Израилем Готлибом Канцом (1690-1753). Канц, так же как И.Г. Рейнбек и другие авторы, уточнял и развивал доказательства Вольфа и Тюммига. Мейер же показывал, что бессмертие души лишь вероятно, так как душа - «случайная сущность», которая может быть, в принципе, уничтожена Богом; а уничтожит он ее или нет - нам неизвестно, так как мы не знаем, будет или нет служить «мировой гармонии» ее сохранение после гибели тела. Он, правда, не отрицал, что Бог нуждается в духах, которые созерцают его совершенство, но не мог исключить возможности того, что духи могут сменять друг друга, реализуя эту функцию. Однако дальнейшие размышления на эту тему, инициированные возражениями на его работу со стороны Хр.Э. Симонетти, И.Д. Мюллера и С.Г. Ланге, привели его к кардинальному изменению своей позиции, которое он зафиксировал в работе «Доказательство, что человеческая душа живет вечно» (*Beweis, dass die menschliche Seele ewig lebt*, 1751).

Развивая здесь мысль, что все вещи в мире и «стороны мира» служат «прославлению» Бога и что это прославление было бы не-

возможным, если бы упомянутые стороны мира не представлялись духами или душами, Мейер делает важное уточнение, состоящее в том, что каждая душа, по его мнению, представляет мир со своей уникальной стороны и не может быть заменена на своем посту, так что если бы души были смертны, в мире были бы стороны, не служащие прославлению Бога (см. 346: §§48-58).

Это остроумное доказательство можно рассматривать в качестве аргумента, развивающего идеи Канца, И. Г. Винклера и Крузия. В «Руководстве к разумной жизни» Крузий утверждал, что человек есть «последняя объективная конечная цель Бога» (229: 301). Конечная цель Бога вообще состоит в том, чтобы ни одно благо в мире не было создано понапрасну, а это подразумевает, в частности, познаваемость всех этих благ. Для познаваемости должны быть созданы разумные духи (289). Значит, в них и выражается «объективная конечная цель». Поскольку же человек как дух - конечная цель, то нельзя найти оснований, почему Бог мог бы уничтожить его; действие же без основания противоречит мудрости Бога (310). Т.е. души людей бессмертны.

Очевидно, что Крузию можно возразить в том же ключе, который был описан выше. Его аргумент не может исключить возможность замены духов. Мейер же находит способ решить эту задачу, предпринимая одну из самых тонких попыток реализации теологического доказательства бессмертия души в философии XVIII века. Символично, однако, то, что даже оно вызвало бурные протесты. С агрессивной критикой этого претендующего на математическую точность аргумента выступил Иоганн Август Унцер (1727-1799), любопытный мыслитель, утверждавший, что «вся метафизика - это хлам», причем, как уточнял он, «хлам немецкий» (466: 243-244). Мейер ответил своему «дорогому другу», как он называл Унцера, но тот не собирался сдаваться. В конце концов Мейер замолчал, а Унцер суммировал свою полемику с ним в статье «Исследование мейеровского доказательства бессмертия человеческой души» (*Untersuchung des Meierischen Beweises von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele*), входящей в состав его «Сборника статей по спекулятивной философии» (*Sammlung kleiner Schriften zur speculativen Philosophie*, 1766).

Многочисленные возражения Унцера не всегда выглядят убедительными, возможно, потому, что он не оспаривает главную посылку Мейера, а именно тезис, что все стороны мира служат прославлению Бога (см. 466: 287). Тем не менее его работа не прошла даром. Отвечая Унцеру, Мейер признал «ошибкой» краткость прежнего доказательства и благодарил его за возражения и воз-

возможность уточнить ряд принципиальных моментов своего аргумента (466: 304), - в частности, более четко определить понятие «стороны мира» (Seite der Welt). Пользуясь терминологией Дунса Скота, Мейер подробно разъясняет, что сторона мира - это некий момент уникального восприятия душой мира, «этовость» (haecceitas): «Всякое мыслящее существо имеет в своем представлении мира что-то такое, что не содержится ни в каком другом мыслящем существе и не может встретиться во всех них, вместе взятых» (297). Привести пример «этовости» (299) нельзя, так как сам этот пример, т.е. постановка себя на место другого духа, доказывала бы обратное - отсутствие уникальности (297). Вместе с тем Мейер уверенно заявляет, что хотя ни одна сторона мира не может быть уничтожена, это не означает, что она остается неизменной. В мире происходят постоянные изменения и даже развитие, т.е. появление новых сторон (301-302), причем, как уточняет Мейер, всякая «этовость» данного момента содержит в себе основание бесконечного ряда последующих изменений.

Итак, сторона мира - это некий уникальный момент представления, развернутый во времени (306). Безграничному раскрытию той или иной стороны мира должно соответствовать бесконечное существование представляющей эту сторону души. Мейер уверен, что никакой другой дух не может заменить какую-либо душу в представлении данной стороны мира, ибо это делало бы такую душу лишним элементом сущего, что противоречит принципу наилучшего мира (295).

Надо сказать, что после ряда неудачных попыток Унцер отыскивал слабые места и в этом мейеровском доказательстве. Прежде всего, он обращает внимание на то, что обоснование Мейером существования уникальных компонентов представления единого мира всякой душой, исходя из того, что у каждой из них есть своя «точка зрения», т.е. тело, а два тела не могут быть в одном и том же месте (466: 299-300), грозит субъективизацией понятия стороны мира (326), а это может привести к признанию возможности уничтожения стороны мира вместе с душой. В таком случае рушится вся логика мейеровского доказательства. Мейер, правда, настаивает на том, что стороны мира неуничтожимы. Это, в частности, означает, что они объективны, что, кстати, трудно согласовать с уникальностью их представления той или иной душой. Но главное даже не в этом. Все дело в том, что убедительного доказательства тезиса о неуничтожимости сторон мира Мейер не приводит, ограничиваясь постулатом, согласно которому они могут прекращать существование только вместе со всем миром в силу нераз-

рывной связи с ним (306). А если он, по сути, считает данный тезис аксиомой, замечает Унцер, и в этом случае с ним трудно не согласиться, то мейеровское доказательство есть лишь некое «украшательство» краткого «баумгартеновского» положения о неуничтожимости субстанций (3 17).

В самом деле, зачем все эти тонкости? Если неуничтожимы стороны мира, то, разумеется, неуничтожимы и субстанции, и их силы. Душа же - мыслящая субстанция, а значит останется таковой навсегда. Можно, правда, допустить, что в процессе своих изменений она утратит ясность представления мира и впадет в вечный сон, что, согласно вольфовской дефиниции бессмертия, равносильно его отрицанию. Но Унцер показывает, что и мейеровское доказательство не может исключить такого варианта (466: 315). Ведь Мейер сам допускает возможность неясного представления «семян» сторон мира до их актуального возникновения предсущестующими от века душами (305), что, кстати, позволяет уточнить его концепцию развития мира, истолковав его как процесс непрерывной актуализации потенций. Но где гарантия того, что со временем души вновь не впадут в состояние сна? Баумгартен писал, что души после смерти, скорее всего, сохраняют личность, т.е. отчетливое сознание связи их будущих состояний с прошлой жизнью, так как допускать, что они будут обладать всеми способностями, но те не будут употребляться, - гораздо менее естественно, чем полагать обратное (176: 319). Мейер тоже мог бы сказать что-то подобное, по это всего лишь вероятностная формулировка, и ее нельзя приравнять к строгому доказательству, которое он обещал выдвинуть.

Математическую точность здесь действительно не достичь, так как даже если принять, что в природе в принципе не существует силы, никак не проявляющие себя, из этого все равно нельзя сделать вывод, что рассудок как особая сила должен действовать и после распада тела, - вывод, который повлек бы за собой уверенность в сохранении личности. Ведь сами вольфианцы доказывали, что рассудок — не особая сила, а модификация единой силы души, и уничтожение рассудка означает не уничтожение этой силы, а лишь ее ослабление, а оно вполне допустимо. В общем, доказательство Мейера избыточно в одном и недостаточно в другом. Даже в самом лучшем случае оно может удостоверить лишь положение о сохранении субстанций душ, но никак не тезис о сохранении личностей. И выход Мейера из полемики, в ходе которой он, кстати говоря, подвергался нападкам не только со стороны Унцера, но и со стороны И.Ф. Шгибритца (см. 466: 322), можно объяснить, в том числе, и осознанием им пробелов в собственной аргументации.

Впрочем, здесь действовал и другой фактор. К середине 50-х годов в творчестве Мейера под влиянием Локка происходит своего рода критический поворот. Он пишет работу «Размышления о границах человеческого познания» (*Betrachtungen über die Schranken der menschlichen Erkenntnis*, 1755), где доказывает, что как познание единичных вещей, так и познание общего заключено у человека в узкие границы, и что сфера незнания бесконечно превышает область познаваемого. Он, правда, отказывается от скептицизма - на том основании, что из неполноты знания еще нельзя заключать о тотальном незнании. Тем не менее образ Мейера как догматического мыслителя, штурмующего сверхчувственный мир, стал явно неадекватным. Объявив еще в предисловии ко второй части «Первооснов всех наук о прекрасном» (*Anfangsgründe aller schonen Wissenschaften*, 1749/1769), датированном 21 апреля 1749 года, неактуальной тему предустановленной гармонии, в «Размышлениях» Мейер идет дальше и заявляет, что нам неизвестна даже сущность нашей собственной души (348: 68), поясняя при этом, что традиционное определение души как силы представления мира сообразно положению ее тела в нем не позволяет отличить ее от души животных; а если поставить вместо слова «тело» слова «человеческое тело» (имеется в виду, очевидно, известная дефиниция Баумгартена), то это, конечно, правильно, но недостаточно (69), так как речь идет не о теле, а о душе.

Подобную скептическую линию Мейер проводит и в «Метафизике» (*Metaphysik*, 1755-1759), третья часть которой (1757) посвящена психологии. Здесь он пишет о трудностях этой науки и заявляет о бессмысленности обсуждения и решения многих спорных вопросов рационального учения о душе, вроде проблемы нематериальности души¹, ее местонахождения и т.п. На первый план в «Метафизике» он выдвигает эмпирическую психологию, поставляющую принципы для многих других наук, включая логику. Конечно, в такой оценке роли опытного учения о душе не было ничего необычного, и ошибался И. Шафрат (*Schaffrath*, 1940), утверждая, что попытка Мейера поместить эмпирическую психологию в основание философии «была чем-то совершенно новым в немецкой философии, чуждым вольфовской школе» (409: 27). Ведь и сам Вольф писал, что эмпирическая психология может играть подобную роль по отношению к другим наукам. Так что Мейер, скорее,

¹ В ранней работе «Доказательство, что никакая материя не может мыслить» (*Beweis, daß keine Materie denken könne*, 1742) Мейер, как видно уже из ее титула, занимал иную позицию.

акцентировал некоторые моменты философии Вольфа, чем открывал новое направление. Вместе с тем тенденция, обнаружившаяся у Мейера в конце 40-х и особенно в 50-е годы, показательна для настроений немецких философов середины XVIII века, когда многие авторы начали высказывать сомнения по поводу перспектив метафизического учения о душе.

Подобное отношение к проблемам традиционной рациональной психологии характерно, к примеру, для Иоганна Готлиба Крюгера (1715-1759) - автора «Опыта экспериментального учения о душе» (*Versuch einer Experimentai-Seelenlehre*, 1756). В предисловии к этой работе Крюгер сообщает, что ориентируется на учебник Бау-мейстера. И уже Баумейстер, как мы помним, занимал индифферентную позицию в одном из ключевых вопросов рациональной психологии. Крюгер усиливает эту линию. Он исключает из своей книги все рационально-психологические разделы, а там, где все же касается вопросов о сущности души, оставляет их без решения. При этом он заявляет, что настало время от наблюдений за душой переходить к экспериментам с ней, возможным в силу ее тесной связи с телом, состояния которого можно направленно изменять (323: 17-18). Это мнение разделял и Иоганн Якоб Хентш (1723-1764), утверждавший в «Опыте о последовательности изменений в человеческой душе» (*Versuch uber die Folge von Veranderungen in der menschlichen Seele*, 1756), что «природу души мы узнаем тем же способом, каким мы открываем свойства телесных вещей при помощи экспериментов и опытов» (282: 11). К этой «экспериментальной» линии позже присоединился и Д.Н. Шон-фельд(см.217:602).

Растущее недоверие к спекулятивной психологии в середине XVIII века было связано с общей тенденцией популяризации философии, проявившейся в Германии в конце 40-х и в 50-е годы. Ключевую роль в этих изменениях сыграла либеральная культурная политика прусского короля Фридриха II. Он не только вернул Вольфа в Галле, но и приглашал в Берлин знаменитых французских просветителей — Вольтера, Мопертюи, Ламетри и др., делал их академиками¹ и вел с ними вольнодумные беседы. Французы, в свою очередь, способствовали распространению в Германии идей британских философов-эмпириков. Кроме того, они создали об-

¹ Мопертюи был президентом Королевской Академии наук в течение четырнадцати лет - с 1745 года. Кстати, труды Академии долгое время издавались только на французском языке.

щую атмосферу легкости и «литературности» мысли, когда, по выражению И. К. Шваба, философы стали стремиться не столько к истине, сколько к изяществу ее выражения. Начинается эстетический бум и закономерно, что культурным лидером эпохи вскоре становятся литератор, искусствовед и просветитель Готхольд Эфраим Лессинг (1729-1781). Впрочем, если говорить о психологии, то Лессинг не внес значительного вклада в эту науку. Его деятельность лишь символизирует общее изменение настроений в Германии, крен в сторону популярной литературы. В такой обстановке серьезно трансформируется и вольфианская рациональная психология. Многие ее тезисы теперь воспринимаются как устаревшие, схоластичные или, по крайней мере, требующие переосмысления или нового обоснования.

Один из вариантов решения этой проблемы - отход от рациональной психологии вообще. Другую возможность иллюстрирует творчество крупнейшего немецкого деиста Германа Самуэля Реймаруса (1694-1768) и влиятельного протестантского теолога Иоганна Иоахима Шпальдинга (1714-1804). Оба они пытаются обновить логику вольфианских рассуждений, в том числе и при решении рационально-психологических вопросов, таких как проблема бессмертия души. Место утонченных, но малоэффективных доказательств Тюммига, Канца и Мейера занимает аргументация, базирующаяся на общепонятном доводе о неисчерпаемом потенциале человеческого совершенствования. Этот аргумент, аналог которого был уже у Фомы Аквинского, Цицерона и чуть ли не у Аристотеля, Шпальдинг использует в «Опытах о назначении человека» (*Betrachtungen Liber die Bestimmung des Menschen*, 1748/1774), которые Ф. Дустдар (Dustdar, 2001) с полным правом охарактеризовал как «одну из популярнейших работ немецкого Просвещения» (311: 5, 161). Сходное доказательство разрабатывает и Реймарус в «Важнейших истинах естественной религии» (*Die vornehmsten Wahrheiten der natuerlichen Religion*, 1754/1755).

Реймарус исходит из предпосылки, что мир создан Богом для жизни, т. е. служит целям живых существ. Живые существа могут быть самыми разными, и среди них может встречаться вид, от природы стремящийся к совершенствованию, которое, очевидно, может продолжаться до бесконечности, так как его недостижимым пределом является совпадение с Богом. Таким видом и является человек. В бесконечном совершенствовании, стало быть, и состоит назначение человека (см. 391: 653-654). Но это назначение может быть реализовано только при бессмертии души. Решительно подчеркивая, что стремление к совершенствованию присуще только

человеку, Реймарус сразу отсекает все вопросы о бессмертии животных душ, которые, как мы видели, приводили Мейера к экстравагантным выводам. Но столь резкая формулировка нуждается в пояснении или уточнении. И Реймарус дает его, подробно обсуждая вопрос об отличии человека от животных. Его концепция выглядит более современно, чем мейеровская, и она теснее связана с опытом.

Животные, констатирует Реймарус, порой сложно ведут себя. Они возводят впечатляющие сооружения, заботятся о потомстве, объединяются в стаи и т.п. Но если присмотреться к поведению такого рода, можно заметить, что оно одинаково для всех особей вида, выполняющих аналогичные функции. Каждая из этих особей от рождения знает, что ей делать в той или иной ситуации. Иными словами, природные «побуждения» животных изначально связаны с каким-то «искусством» (Kunst), или умением. Именно поэтому можно сказать, что животные рождаются совершенными (509). У человека все по-другому. Изначально он ничего не знает, но зато у него есть разум. Разум - это чистая потенция знаний. Но это-то и делает его безграничным и открывает возможность совершенствования человека (см. 507).

Теория поведения животных Реймаруса получила развитие в его трактате «Общие соображения о побуждениях животных, главным образом об их инстинктах» (Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe, 1760) - одной из наиболее значимых работ зоопсихологии XVIII века. Реймарус тщательно проанализировал природу «врожденных умений» животных и перечислил 57 основных видов инстинктов (см. 393: 140-146). Кроме того, он подверг аргументированной критике альтернативные концепции, в частности теорию Мейера, а также знаменитого французского просветителя Этьена Бонно де Кондильяка (1715-1780). Мейер, напомним, утверждал, что между психикой животных и человека существует исключительно количественное различие. Реймарус не соглашался с этим. «Врожденные умения», или инстинкты, не могут быть истолкованы как низшая форма разума. Позицию Реймаруса-старшего четко пояснил его сын Иоганн Альберт Генрих Реймарус (1729-1814). В работе «Об основаниях человеческого познания и естественной религии» (Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntnis und der natürlichen Religion, 1787) он утверждал, что, с точки зрения «профессора Реймаруса», инстинкты животных возникают не из рассудка или какого-то биологического механизма, «но из особой свойственной им силы представления, о которой мы не можем составить никакого понятия» (394: 106).

Что касается критики Реймарусом Кондильяка, то он упрекал последнего в плохом знании фактической стороны дела. В «Трактате о животных» (*Traite des animaux*, 1754) Кондильяк отрицал существование врожденных умений и объяснял единообразие поведения животных простотой их потребностей, накладывающихся на опыт, формирующий привычки (см. 75: 2, 442—443). Соответственно, Кондильяк полагал, что животные хотя и быстро, но не сразу достигают совершенства. За это его и атаковал Реймарус, убежденный, что первое проявление инстинкта у конкретных особей ничем не отличается от последующих (393: 249). Между тем вскоре выяснилось, что и самого Реймаруса можно заподозрить в недостаточном внимании к фактам. Во всяком случае, такой вывод можно было сделать из работы Шарля Жоржа Леруа (1723-1789) «Письма о животных» (*Lettrfes sur les animaux*, 1762/1768), немецкий перевод которой появился в 1775 году. Леруа испытал влияние Кондильяка, но построил свою теорию поведения животных на гораздо более тщательно подобранной эмпирической, а подчас и экспериментальной, базе¹. Леруа доказывал, что на деле единообразия в действиях животных нет (см. 332: 139). Кроме того, из опыта видно, что животные совершенствуют свое поведение, так что учение об их «автоматизме» является просто следствием плохо поставленных наблюдений за ними (153). Леруа, конечно, не отрицал, что совершенствование животных не так заметно, как у человека с его развитым мышлением и общественными потребностями. Но ведь и человек рано или поздно останавливается в своем развитии (332: 156). В общем, Леруа продемонстрировал сложность проблемы психики животных и невозможность найти какие-то однозначные решения. Впрочем, в «Общих соображениях» и сам Реймарус отчасти отступает от жестких формулировок «Важнейших истин» (см. 393: 157). Но в этой связи уместно заметить, что его доказательство бессмертия души на деле не так уж сильно зависит от того, совершенствуются животные или нет.

Гораздо более важна в этой связи другая проблема. Для полноты доказательства бессмертия человеческой души Реймарус должен продемонстрировать возможность ее вечной жизни, на этот раз уже из ее внутренней природы. В самом деле, если душа материальна, то никакие рассуждения о ее назначении не спасут от вы-

¹ К примеру, Леруа доказывает, что животные умеют считать, упоминая об опыте с птицей, запоминавшей количество охотников, уходивших от гнезда, но сбивавшейся на шести (332: 155).

вода о ее неизбежном распаде. Как следует из «Важнейших истин», Реймарус знает о вольфианских доказательствах такого рода и в принципе соглашается с ними (391: 453). Но они кажутся ему недостаточно наглядными, и он ищет более простые пути.

Актуальность таких поисков была связана с тем, что тезис Вольфа, будто материя не может мыслить в силу того, что, по самой природе мышление и сознание не может реализоваться на сложном носителе, по сути, не был прояснен им. При этом все большую популярность обретали противоположные доводы, связанные с распространением материалистических учений о психике, особенно впечатляюще сформулированных Жюльеном Офре де Ламетри (1709-1751) в работе «Человек-машина» (*L'Homme Machine*, 1747), после публикации которой автор бежал в Пруссию. Ламетри утверждал, что мышление является свойством «организованной материи», «наподобие электричества, способности к движению, непроницаемости, протяженности и т.п.» (84: 239), и говорил, что «душа - это лишенный содержания термин, за которым не кроется никакой идеи и которым здравый ум может пользоваться лишь для обозначения той части нашего организма, которая мыслит» (226). К этим выводам он пришел, главным образом, на основании того наблюдения, что состояния тела неразрывно связаны с психическими состояниями и определяют последние.

Разумеется, это шаткая доказательная база - хотя бы потому, что указанную зависимость не отрицали те, кто трактовал душу как субстанцию. И Реймарусу не составляло труда нейтрализовать Ламетри. Но он нашел способ изящно продемонстрировать слабость позиции своего противника. Вся логика материалистов, говорит он, сводится к тезису: «То, что зависит от тела или от материи, телесно или материально» (391: 455). Но ложность этого высказывания очевидна. Зависимость нельзя смешивать с тождеством, и «зависимость души от тела ни малейшим образом не мешает тому, чтобы душа была сущностью, отличной от тела, самостоятельной и сохраняющей существование при всех внутренних и внешних изменениях» (465). Отводит Реймарус и другой довод Ламетри (кстати говоря, неплохо согласующийся с данными современной нейрофизиологии), изложенный им в перегруженном архаичной терминологией «Трактате о душе» (*Traite de l'ame*, 1745): ощущения распределяются по мозгу; значит, душа протяженна и телесна (84: 91-92). Реймарус замечает, что колебания нервов могут распространяться по всему мозгу и сходиться в каком-то определенном месте (391: 458), где и может пребывать душа.

Не удовлетворяясь критикой аргументов противоположной стороны, Реймарус предлагает позитивное доказательство нематериальности и субстанциальности души, преодолевающее, как он считал, схоластичность прежних аргументов и действительно весьма простое и остроумное. Его можно рассматривать как развитие доказательства известного представителя «эклектического» крыла вольфианства лейпцигского профессора Иоганна Генриха Винклера (1703-1770), который задолго до Реймаруса пытался усовершенствовать доводы Вольфа. В «Установлениях вольфовской философии» (*Institutiones philosophiae Wolfianae*, 1735) Винклер утверждал, что мышление предполагает различие многообразного во времени одним и тем же субъектом; но если бы оно было свойством сложной сущности, то она могла бы представлять последовательные состояния лишь меняя положение или форму своих частей, что, однако, привело бы ее к утрате тождества, а это противоречит предположению (482: 248). Подобный аргумент использовал и И.Г. Канц в «Философских размышлениях» (*Meditationes philosophicae*, 1750), совмещая, впрочем, его с рассуждениями совершенно другого рода (214: 779-780).

Как и упомянутые авторы, Реймарус предлагает отталкиваться от анализа мышления или сознания, которое материалисты считают свойством материи. Сознание, утверждает Реймарус, предполагает различие вещей. Отличая одну вещь от другой, мы относим ее к ее специфическому виду. Но чтобы сделать это, мы должны иметь понятие данного вида. Это, в свою очередь, возможно лишь через обобщение множества сходных восприятий, которые мы должны были получить ранее. Значит, условием сознания является наше существование в прошлом, т.е. тождество сознающей сущности во времени. Но наше тело постоянно меняется, и мы не знаем, остается ли в нем неизменной хоть одна его часть. Стало быть, сознающая сущность не тождественна с телом, что и требовалось доказать (391: 457). Финальная часть этого аргумента, восходящая к рассуждениям о личном тождестве в локковском «Опыте о человеческом познании», получила широкую известность в Германии именно с подачи Реймаруса. Правда, точно такой же довод использовал и не уступавший по популярности Реймарусу И.И. Шпальдинг в «Опытах о назначении человека», первое издание которых, появилось за шесть лет до «Важнейших истин» Реймаруса. Дело, однако, в том, что в первом издании этой книги, оригинал которой сохранился в мире, видимо, очень в небольшом количестве экземпляров, упомянутый аргумент отсутствовал. Сопоставление доступного мне французского перевода 1752 года (*Essais sur la desti-*

nation de l'homme) с немецким изданием «Опытов» 1774 года показывает, что весь текст рассуждения об изменчивости тела и неизменности души, в связи с доказательством ее нематериальности, являет собой позднейшую вставку, сделанную Шпальдингом, вероятно, под влиянием Реймаруса (ср. 432: 96-98 и 433: 56-58).

Впрочем, авторство этого аргумента едва ли может служить особо выигрышной рекомендацией. Ведь он не лишен серьезных проблем. Для их иллюстрации воспользуемся примером, часто встречающимся в современной «аналитической» литературе. Допустим, я знаю, что Венера видна утром, но не знаю, видна ли она вечером. Из этого, однако, не следует, что «вечерняя звезда» и Венера - разные планеты. Следует лишь то, что я не знаю, Венера ли «вечерняя звезда». Так и здесь: из того, что мы не знаем о постоянстве частей тела и знаем о постоянстве сознающей сущности, ясно лишь то, что мы не знаем, телесна ли она, т.е. имеет ли она составную природу. Но ведь это и хотел опровергнуть Реймарус. Выходит, что его аргумент не достигает цели. Пробел в этом доказательстве не остался незамеченным, и хотя некоторые авторы, такие как Ф. С. Карпе, применяли его еще в начале XIX века (см. 313: 28), уже Э. Воллеб в 1777 году указывал, что максимальный итог такого рода доказательства может состоять в признании, что если душа телесна, то она образована очень тонкой материей, так как грубое тело, очевидно, меняется (497: 1, 48). Близкую позицию занял Ю.Хр. Хеннингс, еще раньше Воллеба утверждавший в своей «Истории душ», что подобный аргумент не затрагивает возможного «эфирного» или «электрического» тела человека (281: 50). Да, фактически и сам Реймарус признает недостаточность своего доказательства и пытается еще более радикально решить рассматриваемую проблему, исключив вариант составной природы сознающего субъекта через апелляцию к тому, что из непосредственного опыта ясно, что «душа, обладающая сознанием, в каждом отдельном человеке только одна» (391: 434). Но этого мало, так как материалист может сказать, что единство и, стало быть, простота Я -эпифеномен, возникающий из сложения материальных сил, т.е. все же свойство материи.

В общем, атака Реймаруса на психологический материализм не дала ему решающего преимущества. Он нейтрализовал доводы противников, но не смог доказать обратного. В то же время его полемика высветила главную задачу, которую предстояло разрешить сторонникам субстанциальной трактовки души - доказать невозможность феномена тождественного Я как свойства составной сущности.

Важный вклад в обсуждение этого вопроса внес один из самых известных «популярных философов» Германии XVIII века, друг Лессинга, Моисей Мендельсон (1729-] 786), в действительно популярнейшем произведении второй половины XVIII века в Германии - «Федоне, или о бессмертии души» (Phadon, oder uber die Unsterblichkeit der Seele, 1767/1776). Название этой книги, работу над которой Мендельсон, как известно, начал еще на рубеже 50-х и 60-х годов, выбрано автором, конечно, не случайно. И дело не только в тематической перекличке со знаменитым платоновским диалогом. Мендельсон до известной степени противопоставляет себя Платону, считая слабыми аргументы оригинального текста. Пора, считает он, заменить их, попытавшись представить, как рассуждал бы о бессмертии души платоновский Сократ в наши дни (353: 210-211). Неудивительно, что Мендельсон сохраняет литературный пласт греческого «Федона», просто переводя на немецкий сюжетные сцены. Это не только говорит о преемственности, выдерживаемой автором, но и высвечивает перестройку логической структуры диалога по сравнению с текстом Платона.

Мендельсон не отрицал лейбницеvские и вольфианские корни своих построений и ссылался на Вольфа и Баумгартена, а также на Реймаруса. При этом, как и Реймарус, он искал способы одновременного усиления и упрощения школьных аргументов. И в этой связи он попытался более четко опровергнуть возможность составной природы Я. Для достижения этой цели Мендельсон, по его собственным словам (213), воспользовался аргументами Плотина из «Эннеад».

Среди множества непонятных для философов XVIII века доводов, в трактате «О бессмертии души» (IV. 7) Плотин использует два перспективных аргумента. Один из них, восходящий к «Теэте-ту» Платона, был подхвачен многими философами Нового времени - Дж. Смитом, Кедвортом, Бейлем, Крузе, Кнутценом, Шпаль-дингом, Канцом, Реймарусом, Бонне, Кондильяком, Герцем и др. авторами. Речь идет о том, что, при телесности души, она не могла бы одновременно воспринимать многообразное, так как различные ощущения были бы распределены по ее разным частям, и каждая из них ощущала бы что-то одно, а целостного образа не возникало бы. Этот довод можно ослабить предположением о схождении всех импульсов, идущих от предметов, в одной субстанции при одновременном утверждении, что единое сознание, предметной стороне которого соответствует многообразное, отображающееся в этой субстанции, есть свойство сложно организованной материальной системы.

Другой аргумент Плотина, однако, может поставить под сомнение эту возможность. Это доказательство, которое разрабатывает и дополняет Мендельсон, сводится к рассмотрению следующей альтернативы. Если мышление или сознание - свойство материи, то простые части, в результате сложения которых оно возникает, либо обладают мышлением, либо нет. Если да, то эти части и есть настоящие души. Ситуацию, при которой сознание возникает из неотчетливых перцепций множества бездуховных монад, Мендельсон отвергает, ссылаясь на исследования близкого вольфианству мыслителя Готфрида Плуке (1716-1790), который показал, что сложение множества малых степеней приводит к экстенсивному, а не интенсивному росту степени силы, а интенсивно она может возрасти лишь если все эти степени объединяются в одном субъекте, что в данном случае исключалось по предположению (353:217).

Первый вариант, стало быть, должен быть отвергнут. Если же допустить второй, то мышление оказывается свойством целого, не являющимся свойством частей. Это тот самый ключевой случай, который был упущен Реймарусом. Мендельсон, в отличие от Плотина, не отрицает возможность такой ситуации в принципе, напоминая, что в вольфовской школе, к которой он себя относит, к примеру, допускается порождение движения силами, которые сами не имеют отношения к движению (353: 215). Тем не менее он отвергает такую возможность для способности мышления или сознания, полагая, что последняя должна была бы быть либо чем-то вроде гармонии частей тела, либо возникать из них, как возникают новые цвета при смешении красок. Однако оба этих случая, настаивает Мендельсон, уже предполагают наличие мыслящей или воспринимающей сущности, соединяющей ощущения или сравнивающей их компоненты. И это круг в обосновании, говорящий о том, что мы не можем объяснять мышление как свойство материи (216-217).

Итак, основная идея Мендельсона состоит в том, что предположение эпифеноменальной или эмерджентной природы сознательности сознающей сущности, возникающей из совокупного действия материальных частей, наталкивается на то возражение, что всякое новое свойство такого рода получается лишь из соединения тех или иных качеств в единой сознающей сущности, которая, выходит, уже должна существовать, чтобы сознание возникло как свойство материи, что, разумеется, противоречиво. Здесь, впрочем, Мендельсону не удается добиться полной ясности, так как он не показывает, почему сознание все-таки не может рассмат-

риваться по аналогии с теми свойствами тел, которые кажутся объективными и возникают, к примеру, из химического соединения определенных компонентов, у которых они отсутствуют. Прогресса в решении этой проблемы не наблюдается и в более поздней статье Мендельсона «О бестелесности человеческой души» (*Abhandlung von der Unkorperlichkeit der menschlichen Seele*), сокращенный вариант которой под названием «Гилас и Филонус» (*Hylas und Philonus*) был опубликован в первой части сборника, вышедшего под редакцией И. Я. Энгеля «Философ для общества» (*Der Philosoph die Welt, 1775-1777, 2 Aufl. 1787*).

Мендельсон, однако, был уверен, что снял все главные проблемы. И он использовал полученные результаты как отправную точку для доказательства бессмертия души. Ключевую роль в этом доказательстве играет тезис о возможности бесконечного совершенствования человека. Опираясь на идеи Реймаруса и Шпальдин-га, попытки отвести возражения которому со стороны Томаса Аб-бта (1738-1766), утверждавшего, что способности человека имеют предел своего развития (см. 157: 3, 195), как показал А. Альтман (Altmann, 1982), подтолкнули Мендельсона к доработке тех частей «Федона», которые посвящены сохранению личности, Мендельсон заявляет, что назначение и сущность человека состоят в том, чтобы совершенствоваться. В этом его принципиальное отличие от животных. Можно допустить, говорит Мендельсон, что в совершенствовании и состоит «конечная цель творения». Но это значит, что оно не должно прекращаться со смертью. А это уже само по себе предполагает непрерывное существование личности. Не ограничиваясь повторением идей Реймаруса, Мендельсон предлагает и свой довод, основанный на необходимости гармонии прав и обязанностей (353: 218-219). Если не допускать бессмертия, то не удастся преодолеть конфликт личных и общественных интересов. К примеру, лишь перспектива будущей жизни позволит человеку жертвовать собой ради общего блага.

Оба этих аргумента базируются на предположении целесообразности мира, вытекающем из признания бытия Бога. Между тем в конце XVIII века высказывается все больше сомнений в возможности удостоверить его. Особенно мощной оказалась кантовская критика. Ее успех означал бы расставание с надеждами доказать бессмертие души теологическими средствами. Чувствуя эту опасность, в «Утренних часах» (*Morgenstunden, 1785*) Мендельсон пытался усилить аргументы в пользу бытия Бога. Но все его доводы были легко разбиты кантианцами.

Бессмертие души можно, конечно, доказывать и из ее внутренней природы. Мы видели, однако, что подобные доказательства утратили популярность еще в первой половине XVIII века. Между тем в «Федоне» Мендельсон показал, что ресурсы аргументации такого типа далеко не исчерпаны. В первом «разговоре», входящем в состав «Федона», который был подготовлен Мендельсоном к печати еще в 1763 году, он предложил рассматривать мышление или сознание как естественную силу души и показывал, что естественные силы неуничтожимы. Все дело в том, что уничтожение естественной силы, подобной мышлению, не может произойти обычным путем, поскольку между бытием и небытием нет промежуточного звена. Ведь всякая вещь, существующая во времени и переходящая в свою противоположность, должна пройти промежуточное состояние. Поскольку между бытием и небытием такое состояние нет, то невозможен и подобный переход. Нельзя также сказать, что бытие и небытие - ближайшие состояния, так как ближайших состояний в непрерывном времени просто не существует.

При этом Мендельсон не исключает возможность «чудесного» устранения мыслящей способности души (353: 203), хотя он и считает, что оно маловероятно. Представляется, однако, что Мендельсон преуменьшает силу своего доказательства. Фактически оно показывает немислимость в том числе и сверхъестественного уничтожения. Впрочем, эти доводы Мендельсона, который в этом вопросе имел предшественника в лице Г.Г. Пюшеля, которого, как и Мейера, пытался опровергнуть И.А. Унцер (см. 466: 373-375), сразу вызвали возражения, так как многим показалось, что они совершенно не соответствуют реальной картине мира, где постоянно что-то возникает и уничтожается. Поэтому Мендельсон был вынужден уточнить свою позицию в специальном «Приложении» к «Федону». И надо сказать, что в процессе этого уточнения Мендельсон высказал несколько важных тезисов. В частности, он дал понять, что для спасения его аргумента надо признавать, что способность мышления, конституирующая личность, т.е. рассудок, - это не производная, а «первоначальная деятельность» (*Grundt-hatigkeit*) души (353: 202). В самом деле, если что-то и неуничтожимо в мире «путем естественных изменений», то только «первоначальные» силы (203). Если продолжать трактовать рассудок в традиционном вольфианском ключе как производную способность, то нет оснований говорить о ее неизменности. Вечна лишь сила представления, но она может сойти до уровня бессознательных, перцепций, а это, по Вольфу, означает отрицание бессмертия души.

Так что для сохранения одних вольфианских схем Мендельсон пошел на то, чтобы пожертвовать другими. Не слишком афишируя свою позицию, он, по сути, отказывается от учения о единой силе души. Думается, что это единственный способ более или менее перспективного проведения той линии аргументации, которую обсуждали Вольф, Баумгартен, Рейнбек, Канц, Мейер и другие авторы. Однако, для придания убедительности своим рассуждениям, Мендельсон должен был бы доказывать неприводимость мышления, или рассудка, а не просто догматически провозглашать ее.

Между тем отход от учения о единой силе души стал доминирующей тенденцией в немецкой психологии 60-х - начала 70-х годов. Ситуацию резюмировал Эрнст Платнер (1744-1818), заявивший в своей «Антропологии для врачей и философов» (*Anthropologie für Aerzte und Weltweise*) 1772 года, что «возможность для души иметь только одну основную силу есть недоказанное положение» (379: 30)¹. Платнер был одним из популярнейших представителей новой волны эклектической философии, все более активно вытеснявшей вольфианство. Классическое вольфианство утрачивало свое влияние уже с середины 40-х годов, когда состоялся знаменитый «спор о монадах», инициированный Королевской академией наук в Берлине при участии Л. Эйлера. В последующие три десятилетия ситуация лишь усугублялась. Одной из чисто философских причин падения популярности вольфианства было то, что оно так или иначе ассоциировалось с учением о предустановленной гармонии, плохо совместимым с просвещенческим упованием на здравый смысл. Отказ же от теории предустановленной гармонии нередко влек за собой «выплескивание» вольфианства как такового. Естественно поэтому, что ослабление последнего сопровождалось ростом влияния эклектиков.

Впрочем, новое поколение эклектиков далеко не во всем следовало идеям Будде и даже Крузия. Они апеллировали и к Вольфу. Успехом пользовались также британские авторы, Локк, Юм и др. Пожалуй, лучше всего эти тенденции немецкой психологии второй половины XVIII века иллюстрирует творчество Иоганна Георга Генриха Федера (1740-1821). Общий синтетический настрой Федера, чьи некогда очень популярные сочинения, равно как трактаты его учеников, по образной, но не совсем точной характеристике К.П.Фишера (Fischer, 1975), в наши дни забыты и «собирают пыль в нескольких университетских библиотеках Германии»

¹ Платнер признавал две основные силы души: мышления и воления (379: 31).

(256: 439), естественно, отразился и на его психологических взглядах. В учении о теоретических способностях души Федер во многом следует Вольфу, в трактовке практических - Юму и Гельвецию, о чем он сам говорит во введении к «Исследованиям о человеческой воле» (*Untersuchungen fiber den menschlichen Willen*, 1779/1785-1786).

Что касается представления о месте психологии в системе наук, то здесь Федер, в целом, находится в русле эклектической традиции начала XVIII века. В компендии «Логика и метафизика вместе с очерком истории философии» (*Logik und Metaphysik nebst der philosophischen Geschichte im Grundrisse*, 1769/1770) Федер разрывает эмпирическую психологию и пневматологию и находит место для когнитивистского раздела первой в логике¹. Ориентация Федера на разнородные источники иногда проявляется в колебаниях этого мыслителя, которые он обнаруживает в ряде важнейших вопросов. Например, он заявляет, что «очень мало знает» об «основных силах» души (250: 433) и что он не может решить вопрос, сводима ли воля к мышлению, демонстрируя тем самым нежелание открыто признавать правоту Вольфа, допуская такое сведение, равно как и защищать ранних эклектиков, отрицавших подобную возможность. Да и другие спорные проблемы Федер часто оставляет без решения. К примеру, он не считает возможным выяснить, может ли душа существовать без тела (см. 446).

В других случаях Федер все же делает выбор в пользу тех или иных вариантов, но всегда в очень осторожных формулировках, с оттенком гипотетичности. Так, душа, с его точки зрения, скорее, нематериальна, чем материальна (250: 431); скорее, напрямую взаимодействует с телом, чем вследствие предустановленной гармонии или окказионального содействия (451). Животные, по всей видимости, не обладают разумом (456), а их отличие от человека, вероятно, не сводится к одним лишь телесным факторам (457) и т.п.

К такой скептической или полускептической позиции Федера приводит именно установка на соединение совершенно разнородных психологических концепций. В компендиях Федера проявляется и другая важная тенденция - историцистская. Находясь на перепутье различных систем, он нередко ограничивается самыми

¹ Еще более радикальную позицию занимал Э. Платнер, прямо отождествлявший психологию с логикой, «эстетикой и значительной частью моральной философии» (379: XVI).

общими формулировками, сопровождаемыми многочисленными ссылками на различные источники. Психология начинает систематически вытесняться историей психологии. Но это больше похоже не на сознательную замену, а на неявное признание неблагоприятного состояния дел в этой науке, когда оказывается, что в ряде случаев не удается выбрать лучшую теорию.

Линия Федера в трактовке психологических вопросов была продолжена его учениками Кристофом Мейнерсом (1747-1810) в «Очерке учения о душе» (*Grundriß der Seelen-Lehre*, 1786), выросшем из более раннего «Краткого очерка психологии» (*Kurzer Abriß der Psychologie*, 1773), а также Готлобом Августом Титтелем (1739-1816), автором «Разъяснений теоретической и практической философии по схеме Федера. Метафизика» (*Erläuterungen der theo-retischen und praktischen Phifbsophie nach Herrn Feders Ordnung. Metaphysik*, 1783/1788). Но если Титтель отличался аналитичной и вместе с тем эмоциональной подачей материала, то Мейнерс, известность которого выходила далеко за рамки психологии и философии, усилил «историческую» линию Федера и наводнил свои «Очерк», содержащий лишь самые общие психологические тезисы, громадным количеством ссылок на психологические тексты XVIII века.

Вернемся, однако, в 70-е годы, к Федеру. Его синтетический настрой имеет одно важное обоснование. Федер не хочет присоединяться к тем, кто бездумно критикует идеи вольфовской школы. Раньше считалось, говорит он, что философ только тот, кто согласен с Вольфом, а сейчас чуть ли не наоборот. Но это тоже крайность (250: 97). Замечания Федера показывают, что вольфианская философия и психология, триумфально обозначившая свое господство еще в 1743 году в 36-м томе громадного «Всеобщего словаря» И. Г. Цедлера, к 70-м годам действительно оказалась в кризисном состоянии¹. Но это не значит, что она вообще прекратила существование. Преподавание в университетах велось по вольфианским учебникам, и Вольфа иногда по-прежнему рекомендовали как великого мыслителя, как это делал, к примеру, И. К. Штокхаузен в «Критическом наброске избранного чтения для любителя философии и наук о прекрасном» (*Critischer Entwurf einer auserlesenen Bibliothek für den Liebhaber der Philosophie und schonen Wissen-*

¹ Под влиянием «Словаря» Цедлера значимость идей Вольфа была подчеркнута в «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера в 1765 году (см. 243: 543), когда в Германии уже многое изменилось.

sehaften, 1764). Так что, хотя «чистых» вольфианцев во второй половине XVIII века найти трудно, во всяком случае если говорить о более или менее заметных мыслителях, тем не менее вольфианство не только сохранилось, но и испытало новый подъем в семидесятых - начале девяностых годов. Этому способствовал «лейб-ницевский ренессанс», начавшийся после публикации в 1765 году его «Новых опытов», а также распространение критицизма Канта в 80-е годы, сплотившее вольфианцев для борьбы с кенигсбергским мыслителем.

Хорошей иллюстрацией философии и психологии позднее-го вольфианства являются труды Иоахима Генриха Кампе (1746-1818). Кампе был известен, прежде всего, своими педагогическими опытами, а также «новым доказательством бессмертия души», предложенным им в 1780 году. Впрочем, аргумент Кампе, в котором утверждалось, что, поскольку божественная способность представления неизменна, все представляемое Богом субстанции, в том числе души, должны существовать вечно, получил плохую прессу, был раскритикован И.Хр. Лоссием, И.К. Швабом и разгромлен Г.А. Титтелем. Титтель, атаковавший также доказательства Мендельсона и А.Г. Кестнера, резонно замечал, что божественные представления могут обладать уникальными свойствами (461: 553), а также что Бог представляет вещь вне времени, сразу (*ibid.*) мысля как вечные, так и преходящие вещи, так что от их уничтожения ничего в его представлениях не меняется (556). Кроме того, Титтель подчеркивал, что мы вообще не можем уподоблять божественные представления нашим (550). Сомнительность такого рода аналогий в контексте доказательства бессмертия души отмечал и К. Шпацир (434: 74-75).

Неудача статьи о доказательстве бессмертия души, конечно, не отменяет значимости других работ Кампе. Среди разнообразия педагогических опусов и книжек для детей, одна из которых, «Юный Робинзон» (*Robinson der Jungere*, 1779-1780), переиздается и по сей день, выделяются две его психологические работы - конкурсное сочинение «Ощутительная и познавательная способности человеческой души» (*Die Empfindungs- und Erkenntniskraft der menschlichen Seele*, 1776) и учебник по психологии «Краткое учение о душе для детей» (*Kleine Seelenlehre für Kinder*, 1780). «Краткое учение» интересно тем, что хорошо иллюстрирует популяризаторскую тенденцию в эволюции вольфианских учебников и философии вообще. В самом деле, предел популярности - рассуждение на сложные метафизические и психологические темы на «подростковом» уровне.

Кампе успешно справляется с этой задачей. «Краткое учение», состоящее из четырнадцати глав, построено как эмоциональный диалог между учителем и учениками. С литературной точки зрения, книга, которая подчас производит впечатление рекламного буклета, в целом выполнена все же на высоком уровне, особенно если говорить о первых разделах.

Кампе исходит из того, что дети должны прочувствовать материал (213: 13). Для этого их надо время от времени поражать неожиданными сравнениями, буквально наталкивающими их на осознание тех или иных психических реалий. Скажем, для того чтобы объяснить детям природу способности разума, учитель приходит в класс и шлепает их, к счастью несильно. Затем он спрашивает, отчетливо ли они представляют, чем он их шлепнул. Способность отчетливого усмотрения причин событий и называется разумом, объявляет учитель (72). Для объяснения памяти он притворяется, что забыл тему прошлого урока и начинает повторять пройденное как что-то новое (114-115). Дети смеются, но сразу схватывают суть действия памяти. Навострив уши, слушая соловья, дети понимают, что такое внимание (97). Учитель говорит, что душа «белоснежна», дети хором это отрицают, после чего делается единодушный вывод, что «наши души могут судить» (79-80). Вид спелых вишен обнаруживает у детей способность желания (145) и т.д., и т.п.

Любопытно, однако, что Кампе использует сходную методику для объяснения и более абстрактных вещей. Например, доказывая вначале, что душа невидима, так как не состоит из частей, а чем меньше у вещи частей, тем менее она видима (213: 22-24, 26), он затем убеждает детей в существовании невидимого с помощью «волшебного фонаря» (*magische Laterne*), отбрасывающего цветные картинки на стену в темноте. Фонарь невидим, но о его существовании можно знать по этим картинкам (28). Так и о душе можно знать по ее действиям, главное из которых - представление. Кампе делает вывод, что «душа есть вещь, которая может что-то представлять. - Таковую вещь мы обычно называем силой представления. - Стало быть, наша душа есть сила представления» (34). Мы видим, что Кампе следует баумгартеновским формулировкам. Но и здесь не обходится без иллюстраций. Душа - представляющая вещь. Чем же она отличается от зеркала? - спрашивает учитель. Дети в замешательстве. Дальше, однако, выясняется, что разница в том, что «душа знает, что представляет, зеркало же - нет» (36). Иными словами, зеркало «*stellt blos etwas vor*», душа же «*stellt sich etwas vor*», т.е. обладает сознанием (*ibid.*).

В традиционном ключе Кампе определяет рассудок как способность отчетливого познания (213: 68), память - как способность узнавания воспроизведенных представлений (119), остроумие — как способность усмотрения сходств, и проницательность - различий (105). Но строгого следования школьному образцу все же нет. Кампе не только перемешивает обычный порядок рассмотрения способностей души, не проводит границы между эмпирической и рациональной психологией (обсуждая при этом ряд важных тем рациональной психологии, а именно вопросы о природе души, об отличии человеческих и животных душ, а также доказательство бессмертия души) и слабо обозначает проблему редукции способностей, но и вводит нетипичные для вольфианства моменты. Так, под несомненным влиянием другого известнейшего педагога, Иоганна Бернгарда Базедова (3723-1790), на которого, в свою очередь, большое впечатление произвела книга Реймаруса об инстинктах животных, Кампе подробно говорит об инстинктах; причем, как и Базедов в своей «Филалетее» (Philalethie, 1764), не только о животных, но и о человеческих, - правда не о тех, о которых писал Базедов, понимавший под инстинктами не что иное, как законы действия человеческих способностей - памяти, рассудка (170: 1, 32) и т.п., - а об «инстинкте самосохранения» (Instinkt der Selbsterhaltung), любовном инстинкте, инстинктах любви к жизни, жажде нового, благодарности, сострадания, подражания и т.д. (213: 180-204). Все это заметно корректирует вольфианский образ человеческой души.

Надо сказать, что взгляд на природу человека как на средоточие естественных побуждений или инстинктов получил распространение и в других философских традициях. Всех в этом плане превзошел первый издатель «Британской энциклопедии» Уильям Смелли (1740-1795), утверждавший, что вся жизнь человека регулируется различными инстинктами, которых у него гораздо больше, чем у животных, и столкновение которых дает ему возможность выбора. Но первую подлинно систематическую разработку этой схемы мы находим у Андрея Колыванова, которому будет посвящена отдельная глава в самом конце данной книги.

Возвращаясь к Кампе, следует отметить, что немало показательных для позднего вольфианства деталей содержится и в упоминавшейся выше работе 1776 года о способности ощущения и познания. Возможно, самой любопытной из них является полемика автора с крупнейшим французским просветителем Клодом Адрианом Гельвецием (1715-1771) по поводу возможности редукции всех человеческих способностей к ощущению. Действительно, в этом вопросе между столь не похожими, казалось бы, друг на

друга учениями, как, с одной стороны, система Вольфа, с другой - Гельвеция, имеется удивительное совпадение, хотя, на первый взгляд, кажется, что между рационалистом Вольфом и крайним эмпириком Гельвеецем не может быть ничего общего.

И тем не менее сходство есть. В самом деле, Вольф и его последователи, к примеру тот же И. К. Готшед, заявляли, что залогом возможности полной редукции психических способностей к основной силе души является то, что все наши понятия происходят из ощущений. Готшед формулирует эту мысль в §1019 своих «Первооснов»: «Объяснение из силы представления всего того, что принадлежит душе, произойдет тем легче, когда мы знаем, что начало всех наших душевых действий составляют ощущения. Ведь как из них постепенно возникает все остальное, так и из силы представления можно вывести все, что только может произвести душа» (269: 1, 530). Тезис Готшеда, что мы «обязаны всем нашим познанием ощущениям и опыту» (1, 487), разумеется, принимает и Гельвеец. И его редукция способностей по ряду параметров аналогична вольфианской.

Работы Гельвеция стали появляться в 50-е годы XVIII века, причем его знаменитый трактат «Об уме» (*De l'esprit*, 1758) уже в 1760 году был переведен на немецкий и издан с предисловием Готшеда, в котором тот попытался отмежеваться от трактовки французским автором психических способностей. Кампе продолжает эту линию. И показателен уже сам факт несогласия Кампе с Гельвеецем: одна традиция психологической редукции не желает сливаться с другой. Что касается конкретных различий, обосновываемых Кампе, то он проговаривает их не слишком отчетливо. Он, к примеру, отрицает, что из простого внимания к двум ощущениям возникает суждение, как полагает Гельвеец (212: 87). По мнению Кампе, в таком случае будет лишь последовательность ощущений (88-89). В действительности, утверждает он, дело происходит следующим образом: душа «обращает внимание на чувственные впечатления, по отдельности производимые на нее теми или иными внешними предметами; затем замечает различие или сходство этих впечатлений, а затем из этого различия или сходства впечатлений делает вывод об отношениях, в которых должны состоять друг к другу эти предметы» (88). Это познание - никоим образом не чувственное ощущение, а вывод из него (*ibid.*). Все это не очень ясно. Кажется, что Гельвеец вполне мог бы согласиться с Кампе, допуская сравнение в качестве промежуточного звена, которое, однако, само есть продукт ощущений. И все же различие здесь имеется, хотя оно заявлено нечетко: о нем приходится лишь догадываться.

Кампе, как до него Готшед или Зульцер (ср. 450: 222, 349-353), вероятно, хочет сказать, что для суждения, помимо одновременного наличия ощущений, требуется некая деятельность души, психический акт, несводимый к ощущениям. Иначе мы не поймем, что такое суждение. А эта деятельность имеет внутренний характер, проистекает из сущности души, а не извне. Гельвеций же исключает активность души. Он даже настаивает на том, что душа пассивна в своих модификациях (32: 1, 148). Добавим, что сказанное выше по поводу способности суждения, разумеется, верно и относительно других душевных сил, в том числе и самого ощущения.

Таким образом, различие между вольфианской и «сенсуалист-ской» традициями психологической редукции весьма существенно. Подчеркнем, однако, что это была всего лишь интерпретация слов Кампе — однозначности у него нет. Но эта неоднозначность, вероятно, связана не столько с тем, что ему просто не удастся найти удачные формулировки, сколько с тем, что он, как мы еще покажем в другом месте, допускает возможность физиологической привязки внутренней душевной деятельности. При таком понимании она может стать чем-то эфемерным или вообще экстериоризироваться, что будет означать отказ от вольфовской схемы и принятие уточненной сенсуалистской редукции способностей.

Попытка подтвердить существование душевной активности требует гораздо более детального анализа психических способностей, чем тот, который предлагает Кампе. Подобный анализ был предпринят И. Н. Тетенсом, о котором пойдет речь в отдельной главе. Пока же констатируем, что мы опять вернулись к проблеме редукции душевных способностей. Эта тема, несколько подзабывавшаяся среди других вопросов в 60-е годы XVIII столетия, вновь выходит на первый план психологических исследований в 70-е годы. Интерес к ней подхлестнул тот самый конкурс Королевской академии наук в Берлине 1773 года, в котором участвовал Кампе, а также многие другие известные мыслители; в нем собирался участвовать даже Кант¹. Любопытно, что в формулировке вопроса,

¹ Кант почти дословно переписал вопросы и требования Академии (см. AA 15, 58). Систематизатор рукописного наследия Канта Э. Адикес, не обративший внимание на это обстоятельство и опиравшийся в своей хронологической реконструкции, в основном, на почерковые критерии, позиционирует соответствующий набросок R 158a довольно в широких временных границах от середины 60-х до конца 70-х годов, хотя наиболее вероятным считает период 1773-1775 годов (ibid.). Между тем последний вариант является единственно возможным, так как Кант воспринимает требования Академии как актуальную задачу, подлежащую решению.

поставленного академией не без влияния Зульцера, за основу принималась двойственность основных душевных способностей, их разделение на «способность познания» и «способность ощущения», и предлагалось исследовать их законы и соотношение. Это разделение, нетипичное для «школьной» философии, с одной стороны, подтолкнуло Мендельсона, Тетенса и Канта к созданию «классического» учения о тройственности основных душевных способностей¹ («способность познания» у Зульцера включала как когнитивные, так и волевые компоненты и легко могла быть разделена на две основные способности); с другой - вызвало реакцию мыслителей, принимавших вольфианское учение об одной основной силе души.

Порой эта реакция принимала весьма экстравагантные формы. В качестве примера можно сослаться на работу легендарного просветителя и «штюрмера» Иоганна Георга Гердера (1744-1803) «О познании и ощущении человеческой души» (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*). Она была написана Гердером как раз для упомянутого конкурса в 1774 году, в следующем году переработана и, не получив приза, анонимно опубликована в 1778 году. Необычность ее в том, что, помимо модных в то время высказываний о необходимости широкого использования физиологических методов в психологии, Гердер весьма оригинально интерпретирует традиционные вольфианские положения о единой силе души, изначально проявляющей себя в ощущении. Продолжая рассуждения победившей в более раннем конкурсе Академии работы «О происхождении языка» (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772), где высказываются тезисы о том, что «повсюду действует цельная неделимая душа» и что ее различные способности ~ не более чем «метафизические абстракции» нашего рассудка, который не может усмотреть их общее основание (283: 44), он трактует эту силу в поэтическом ключе как некое творческое единство воли и мышления, «единую энергию души» (284: 38), дифференцирующуюся при помощи языка (35). Это позволяет Гердеру давать броские дефиниции вроде определения любви как «высшего разума» (40), в которых можно угадать как Спинозистские, так и романтические мотивы.

Работу «О познании и ощущении человеческой души» Гердера можно, таким образом, истолковать как попытку поэтизации лейб-

¹ Впрочем, Тетенс использовал его лишь в качестве удобной, но далеко не окончательной схемы.

нице-вольфовской психологии. Но продуктивными были усилия и по ее научной доработке. С особой энергией за решение этой задачи взялся Иоганн Август Эберхард (1739-1809), которого Г. Царт (Zart, 1881) несколько рискованно назвал «последним научным представителем вольфовского учения» (501: 119). Эберхард и правда продолжил традицию Вольфа, Баумгартена и Мейера, заняв в 1778 году место профессора в главном вольфианском университете в Галле. Но он развивал свои идеи не в чужеродной среде. Наоборот, с его именем связано возрождение вольфианства, и под крылом созданных им «Философского журнала» и «Философского архива» он собрал вокруг себя ряд талантливых мыслителей - И.К. Шваба, И.Г.Э. Мааса и др., оппонировавших Канту, - так что К. Розенкранц (Rosenkranz, 1840) мог по праву говорить о десятилетней войне кантианства и вольфианства, начавшейся в 80-е годы. Яркий представитель «лейбницианского» направления школы Вольфа, Эберхард испытал воздействие идей И.Г. Зульцера и М. Мендельсона, а также определяющее влияние Баумгартена, особенно заметное в его позднем компендии «Краткий очерк метафизики с учетом современного состояния философии» (*Kurzer Abriss der Metaphysik mit Rucksicht auf den gegenwartigen Zustand der Philosophic*, 1794).

Эберхард, как и Кампе, участвовал в конкурсе Королевской академии наук 1773 года. Его трактат «Общая теория мышления и ощущения» (*Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, 1776) получил первую премию, и, надо сказать, по заслугам. Но прежде чем обсудить основные идеи конкурсного сочинения Эберхарда, несколько слов о понимании им места психологии в системе наук. Для прояснения его позиции лучше всего обратиться к пособию «Понятия о философии и ее частях» (*Begriffe der Philosophic und ihren Theilen*, 1778), где он дает четкие формулировки. Так, здесь вводится понятие «научной психологии» (*Wissenschaftliche Psychologie*), которая возникает вследствие применения понятий онтологии «к тому, что мы наблюдаем в нас» (237: 41). От «научной психологии» следует отличать «чисто эмпирически наблюдающую психологию» (*ibid.*), примером которой, по мнению Эберхарда, являются труды Хоума, Хатчесона¹ и др. От нее надо отли-

¹ В «Общей теории мышления и ощущения» Эберхард писал, что Хатчесон и Хоум «остановились на полпути в объяснении явлений внутреннего чувства», «так же как Рид в объяснении внешних чувств в *Inquiry on human mind on the principles of common sense*» (236: 187-188).

чать и попытки физиологического объяснения психических феноменов — по той причине, что они даются не «из сущности души, а из сущности тела» (42). Иногда они могут быть полезны, но обычно все же бессмысленны, как, например, в случае объяснений ассоциации представлений колебаниями мозговых фибров, предложенных Бонне, Гартли и Пристли (43).

Но чем же должна заниматься научная психология? Эберхард считает, что она должна объяснять душевные изменения, исходя из психических законов, по которым они происходят. Он уверен, что открыть эти законы в принципе несложно, так как душевные явления «так сказать, возникают под наблюдающим оком самой души» (42). От научной психологии, утверждает он, как «ветви от ствола», отходят такие науки, как логика, эстетика и этика (46-47).

Суждения Эберхарда могут показаться традиционными для вольфовской школы, но в них есть ряд нюансов, уясняющих специфику его «Общей теории». Во-первых, он не случайно говорит о «законах», по которым порождаются душевные изменения. Хотя сам Вольф давал подобные формулировки и выявлял некоторые правила или законы, эта тема оставались у него в маргинальном положении. Эберхард же выводит данный вопрос на первый план своих исследований. Во-вторых, в понятии «научной психологии» он объединяет вольфовскую эмпирическую и рациональную психологию в единое научное учение о душе, причем делает это под знаком редукции способностей к единой силе души.

В самом деле, в «Общей теории» Эберхард пишет, что можно «по праву утверждать, что психология впервые обрела научную форму в результате предпринятой современными философами попытки свести все душевные изменения к одной основной силе» (236: 30-31)¹. И он ставит перед собой цель «найти основную силу души, модификациями которой являются познавательная и осязательная силы» и показать: 1) «при каких обстоятельствах эта сила

¹ Такой определенности не найти даже у Вольфа - изобретателя психологической редукции. Правда, из «Общей теории» Эберхарда может возникнуть ощущение, что он связывает идею редукции, или выведения способностей не столько с Вольфом, сколько с теориями моральных философов (см. 236: 11-12). Недоразумение было устранено в анонимно вышедшем в 1794 году под контролем Эберхарда первом томе «Опыта истории успехов немецкой философии с конца предыдущего столетия до наших дней» (*Versuch einer Geschichte der Fortschritte der Philosophic in Deutschland vom Ende des vorigen Jahrhunderts bis auf gegenwartige Zeit. 1794-1799*) В. Л. Г. Эберштейна. Здесь сказано, что именно Вольф, «показав, как из представляющей силы души можно объяснить все ее действия, тем самым придал психологии научную форму» (239: 1, 152).

является то в образе познания, то ощущения», 2) каким законам они следуют вместе и по отдельности и «как эти законы можно объяснить из природы самой души» (31).

Понимание того, как психические способности возникают из основной силы души, дает, по мнению Эберхарда, ключ к уяснению законов их действия. Поэтому именно редукция способностей является изначальной задачей научной, или, как он еще выражается, «трансцендентальной психологии», «высшее совершенство» которой требует признания не только простоты души, но и единства ее силы (236: 19). Собственно, с доказательства существования единой силы души и начинается вышеупомянутый трактат Эберхарда.

Поначалу, правда, его аргументы не отличаются новизной. Если бы в душе было несколько основных сил, говорит он, то в ней было бы несколько субстанций, которые оказались бы существующими вне друг друга частями души, и сама душа была бы «необходимо протяженной» (22)¹. А чтобы ни у кого не было сомнений в связи понятий основной силы и субстанциальности, он выдвигает следующее доказательство. Если бы такая сила была акциденцией, достаточное основание ее определений находилось бы не в ней; поскольку основная сила есть то, что «составляет достаточное основание для всех акциденций вещи», она может быть лишь субстанцией (*ibid.*). Эти доводы можно оспорить, усомнившись в необходимости существования в душе такой силы, из которой можно было бы познать все ее модификации. Может быть, акцидентальных сил несколько, они взаимодополнительны и лишь в совокупности выражают сущность души? Эберхард, впрочем, пытается отрицать такую возможность, полагая, что допущение множества сил при отсутствии исходного единства исключило бы возможность их взаимодействия и, что особенно важно, тождество личности. Сохранение «Я и личности, - пишет он, - зависит исключительно от сознания ее непрерывного существования. Чтобы познать это тождество самой себя, она должна мыслить себя в качестве субъекта всех изменений, осознаваемых ею вплоть до на-

¹ Эберхард считает, что до Декарта философия вообще «не знала о совершенной нематериальности ни души, ни вообще какого-либо духа, даже всесовершеннейшего» (236: 20). Иными словами, в ней не было строгого понятия непротяженности и единства души. Поэтому и происходило «не очень философское умножение душевных сил», как, например, у неоплатоников с их семью силами души и у Хрисиппа — с девятью (*ibid.*). Такой взгляд на роль Декарта в истории учения о душе был достаточно типичен для философии XVIII века.

стоящего момента ее существования» (25-27), и если бы в душе было много психических сил, поочередно проявляющихся в порождении представлений, этой непрерывности не было бы (ibid.).

Единство сознания и тождество личности как исходный пункт психологической редукции - интересная идея Эберхарда, замеченная, впрочем, лишь единицами, в частности А.П.Г. Вальсером (см. 473: 190-192). Вольф, говоря на эту тему, отталкивался от единства субстанции души, которая может существовать даже при отсутствии тождества личности и, стало быть, отличается от него. Преимущество варианта Эберхарда, однако, состоит в том, что тождество личности - несомненный факт внутреннего опыта, чего никак не скажешь о единстве духовной субстанции, прямо не проявляющемся в наблюдении. С другой стороны, единая сила души выражает сущность именно субстанции, так что а priori непонятно, почему мы должны переходить от тождества личности к единству этой силы и духовной субстанции. Такой переход может обосновать лишь указание на то, что тождество личности, т. е. единство Я в многообразии представлений, предполагает тесную интеграцию душевных сил, невозможную без их внутреннего единства. Так Эберхард и говорит. И теперь уже не проходит тот вариант, когда утверждается, что в единой душе может существовать множество основных сил, так как ее единство не зависит от них. Единство сознания создается самими этими психическими силами, и оно было бы невозможно без происхождения последних из единого корня. В этом преимущество аргументации Эберхарда. Но здесь же видны и ее недостатки. Ее успех зависит от доказательства, что тождественное Я несубстанциально, а доказать это не менее сложно, чем обратное утверждение.

Утвердив положение о единстве основной силы души и без особых колебаний признав в качестве таковой «стремление к получению представлений» (236: 33), во второй главе «Общей теории» Эберхард переходит к выведению из этой силы способностей ощущения и мышления. И опять-таки он использует более перспективную, чем у Вольфа, методику. Эберхард исходит из способности представления в ее самом неопределенном значении, а затем начинает изменять один из ее параметров - отчетливость. Полученные результаты анализируются и сопоставляются с данными внутреннего опыта.

Первым фундаментальным феноменологическим отличием ощущения от мышления является пассивность первого и деятельный характер второго (236: 35). Эберхард показывает, что это отличие действительно можно обосновать разностью в отчетливости

представлений. Прежде всего, он объясняет «чувство деятельности» (Gefühl der Thatigkeit) через отчетливость познания. В случае отчетливого представления ситуации перед душой всегда открыто множество путей, и когда она идет по одному из них, она осознает и возможность иных вариантов. В таком контексте и возникает представление о внутреннем выборе и произволении (36). Отсюда -связь сознания свободы с отчетливостью познания при сохранении детерминированности воли (37). В ощущениях нет отчетливости, поэтому нет сознания альтернатив и «чувства деятельности» (38).

Другое различие между ощущением и мышлением состоит в том, что мысль имеет дело с чем-то внешним ей, а «сила ощущения - со своим собственным состоянием» (45). Эберхард говорит, что «эта психологическая иллюзия ...неизбежна» и связана с тем, что в состоянии отчетливого познания мы отличаем себя, т.е. «мыслящего», от предмета, т.е. «мыслимого» (ibid.). С ощущениями, естественно, дело обстоит иначе, причем самыми смутными являются «представления о состоянии нашего тела». Поэтому «мы и помещаем его изменения по большей части в нас» (48). Это же справедливо и относительно ощущений внешних чувств. Чем более они смутны, тем больше мы приписываем им субъективность, т.е. в этом случае «ощущающий субъект меньше отличает себя от самого ощущения» (ibid.). Смутность напрямую зависит и от силы ощущений. Поэтому мы склонны полагать самые сильные ощущения в нас самих (50).

На этом, однако, Эберхард не останавливается. Он пытается объяснить причины смутности одних представлений и отчетливости других. Развивая концепцию Зульцера (см. 450: 232-233) и остроумно используя гипотезу предустановленной гармонии, он приходит к выводу, что ощущения содержат гораздо большее количество представлений, чем мысли. В самом деле, в ощущениях задействовано множество телесных движений, при сосредоточенном же мышлении тело практически бездвижно (236: 54). В силу своей ограниченности, душа не может одновременно раздельно удерживать много представлений (150): они сливаются, и мы имеем дело со смутными образами. В мысли все наоборот.

Итак, ощущение отличается от мышления «изначально тем, что при ощущении в целостное представление собирается больше малых частичных представлений» (236: 149-150). Иными словами, «1) В мышлении единство; в ощущении - многообразие, 2) в мышлении многообразное представляется друг в друге, в ощущении - друг возле друга, 3) стало быть, в мышлении - в качестве призна-

ков, в ощущении - частей» (58-59)¹. Между ними, однако, нет четких разграничительных линий. Мышление может переходить в ощущение по закону ассоциации. Мысль может вызывать множество представлений, сливающихся в ощущение, которое, в свою очередь, может перейти в мысль, если среди его компонентов окажется такой, который будет превосходить другие в яркости. Душа остановится на нем, отличит его от остального, и это - уже мышление (111-112). Переход от ощущения к мышлению не нарушает тождество личности, так как это различные проявления одной основной силы души².

Впрочем, трактат Эберхарда интересен не только более или менее перспективной программой психологической редукции, «выжимающей» все возможное из вольфианских³ схем. В нем содержится ряд моментов, вытекающих из вольфовских установок, но дающих им гораздо более «современную» интерпретацию. Эти

¹ Еще один важный аспект соотношения мышления и ощущения, с точки зрения Эберхарда, состоит том, что хотя всякое представление аффирует душу, но, поскольку в ощущении таких представлений больше, их воздействие намного сильнее, чем у мыслей: «Всякое ощущение связано с желанием о отвращении» (236: 123). Не проясняя основания представлений, ощущение, однако, не позволяет познавать сущность вещей (90). Мышление же представляет вещи, как они есть (108-109).

² Тем не менее в изложении Эберхарда этот переход выглядит резковатым. Он словно считает их сугубо альтернативными формами существования души. Более взвешенную позицию в этом вопросе занимал И. Г. Зульцер. Еще в 1770 году он опубликовал статью «Замечания по поводу различного состояния, в котором находится душа при применении своих главных способностей, а именно способности представления и способности ощущения» (*Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worm sich die Seele bei Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens, sich etwas vorzustellen, und des Vermögens zu empfunden, befindet*). Позже статья вошла в состав сборника «Философские сочинения на разные темы» (*Vermischte philosophische Schriften*, 1773). В этой статье, как видно уже из названия, рассматриваются сходные с эберхардовскими проблемы. Зульцер тоже описывает «состояние размышления» как концентрацию на чем-то одном (450: 229) и утверждает, что ему «прямо противоположно состояние ощущения». При размышлении предмет кажется внешним, при ощущении же «человек ощущает не предмет, а самого себя» (*ibid.*). Важно, однако, что Зульцер выдвигал идею некоего промежуточного состояния между ощущением и мышлением. Он называет его «созерцанием» (*Betrachtung, contemplatio*). В этом состоянии и мысли не глубоки, и впечатления не сильны, зато присутствует и то и другое (237-238).

³ В одном из предыдущих параграфов мы обсуждали критику вольфовской редукции способностей со стороны Хр. А. Крузия. Если бы ему пришлось высказывать претензии Эберхарду, то он столкнулся бы с более серьезными трудностями. Ведь сам Крузий, в принципе, допускал вариант выведения производных сил из единой основной силы на основе степенных различий.

моменты показывают ошибочность противопоставления вольфовской «психологии способностей» и психологии как науки о законах «психических феноменов». Конечно, и сам Вольф утверждал, что единая сила души может действовать по разным законам, для каждой способности - по своим. К примеру, в §76 «Рациональной психологии» он писал, что «в осуществлении того, что возможно благодаря способностям души, душевная сила следует определенным законам», в ощущении — закону ощущения, в порождении образов - закону воображения и т.д. (492: 54). Но в любом случае Эберхард усиливает акценты. Следуя требованиям Академии, он выносит вопрос об отыскании психических законов в число основных задач своей работы. И он действительно формулирует множество законов такого рода, причем некоторые из них могут быть представлены в математизированной форме.

Так, один из эберхардовских законов гласит, что сила и живость ощущений прямо пропорциональны количеству входящих в них представлений и обратно пропорциональны времени их протекания (236: 54). Другой закон устанавливает прямую зависимость между возрастанием количества представлений и ослаблением их ясности и отчетливости (78). Третий говорит о том, что интенсивность идей обратно пропорциональна их отдаленности от ясной идеи (75). Единственная трудность на пути построения «математики души» заключается, по Эберхарду, в том, что в большинстве подобных случаев для получения надежных результатов пришлось бы измерять количество «незаметных представлений», от которых, в итоге, зависит степень живости, отчетливости и другие качества психических феноменов. Но эти незаметные представления, именно по причине их незаметности, не могут быть точно учтены (67).

Сказанное, однако, не означает, что Эберхард вообще исключает математическую обработку психических феноменов. Он считает, к примеру, возможным измерить остаточную длительность зрительных образов (236: 56). И он не отрицает возможность исследования бессознательной жизни души. Наоборот, Эберхард резко заявляет, что игнорирование бессознательных представлений означало бы конец всякой философии (63). Он уверен, что подобные представления являются источником многих человеческих действий, и полагает, что немало загадок поведения людей было бы разгадано, если бы удалось найти тайные мотивы совершения поступков (133); некоторые из них укрепляются привычкой, другие восходят к детским страхам и т.д. (ibid.).

Не стоит, правда, усматривать в этих суждениях Эберхарда какие-то откровения или предвосхищения позднейших концепций бессознательного. На деле в Германии XVIII века трудно найти мыслителя, не подписавшегося бы под словами Эберхарда. Концепцию существования бессознательных представлений разделяли Вольф и Готшед, Зульцер и Кампе, Тетенс и Кант. Общие настроения хорошо выразил Э. Платнер, писавший, что сознание есть лишь «случайное обстоятельство (Umstand) в деятельности человеческой души» (380: 21). Только К.Л. Рейнгольд и его последователи внесли некий диссонанс в трактовку этой темы в конце XVIII века, но и они, строго говоря, не противоречили общепринятым теориям, расходясь с ними, как отмечал еще Г.Э. Шульце, только на словах (420: 270-271). Так что в этом отношении Германия оказалась под определяющим влиянием Лейбница. Идеи Декарта и Локка, отрицавших существование бессознательных представлений, не пользовались популярностью в немецкой психологии тех лет.

Странно, скорее, что при этом систематические концепции в данной области так и не были созданы. Эту неопределенную теоретическую ситуацию зафиксировал Фридрих Карл Форберг (1770-1848) - автор весьма удачного психологического раздела (Seelenlehre, 1796) в компендии «Человек, или собрание самого интересного о природе и назначении человека, а также истории человечества» (Der Mensch, oder Compendiose Bibliothek des Wissenswürdigsten von der Natur und Bestimmung des Menschen und von der Geschichte der Menschheit, Heft 1-2, 1794-1796), суммирующего итоги основных психологических разработок восемнадцатого столетия в Германии¹. В одном из параграфов «Учения о душе» Форберг признает, что вопрос о происхождении в душе «бессознательных представлений» еще не нашел окончательного разрешения (260: 2, 30). Высказывая собственное мнение², он, однако, предполагает, что «большинство и самые могущественные» из них, вероятнее всего, восходят к каким-то детским впечатлениям (ibid.). Приводя ряд примеров, он, в частности, допускает, что

¹ Форберг сообщает, что при составлении книги опирался, прежде всего, на работы Платнера, Шмида, Якоба, Хофбауэра, Стюарта («Начала» которого были переведены на немецкий в 1794 году) и Лейденфроста, а также на антропологические лекции Канта. Чувствуется и влияние Фихте.

² Сформированное, впрочем, не без влияния Руссо.

люди боятся гусей потому, что в детстве няня щипала их «гусиным носом», когда они не хотели сидеть спокойно (2, 31). Раскрывать бессознательные представления - полезное занятие, так как они берут верх над разумом и тот терпит «незаметное поражение» именно потому, что они неприметны и «прячутся в темных углах души» (ibid.).

Но вернемся к Эберхарду. Мы видели, что в каких-то отношениях он выступает с традиционных вольфианских позиций, в каких-то - предвосхищает новые идеи и пути мысли, порой вообще лежащие за пределами философской психологии. В целом, надо констатировать, что этот мыслитель проявил проницательность в выборе психологических приоритетов: редукции способностей и математизации психических феноменов. Первая проблема помогает определить главную область занятий философской психологии, вторая обозначает сферу экспериментального учения о душе, время которого, впрочем, тогда еще не пришло. Не случайно сам Эберхард еще увязывает свои психические законы с исследованием сущностных форм психических способностей. И хотя самая общая связь между ними есть, едва ли на этом пути можно добиться каких-то конкретных результатов. Эссенциальные и экзистенциальные исследования, скорее, дополняют друг друга, причем второе должно основываться на индукции, а первое - на рефлексии. Специфику изучения конкретных психических законов гораздо лучше понимал один из главных представителей аналитического крыла немецкой философии середины XVIII века И.Н. Тетенс, прекрасно к тому же чувствовавший и природу философской психологии с ее преимущественным вниманием к редукции способностей.

Аналитическая философия развивалась в Германии параллельно «популярной философии», а также эклектике и вольфианству. Помимо Тетенса, к этому направлению можно причислить автора «Нового органа» (*Neues Organon*, 1764) Иоганна Генриха Ламберта (1728-1777), а также раннего Канта и, возможно, некоторых других авторов. Но акцент на аналитику сознания делал только Тетенс. Среди множества философов, оказавших воздействие на его взгляды, выделяется фигура Дэвида Юма. Великий шотландский философ не пользовался особой известностью в Германии до середины 50-х годов XVIII века, когда под редакцией И.Г. Зульце-ра вышел немецкий перевод четырехтомника его работ на разные темы, в состав которого, а именно во второй том (1755), вошла

и ключевая философская и психологическая работа Юма «Философские опыты о человеческом познании», представленная в переводе Г.А. Писториуса. Вскоре после появления этого издания ситуация с восприятием Юма резко изменилось. Его популярность в Германии взлетела до небес, его работы были, по оценке современников, у всех на руках. Об авторитете Юма среди немецких философов свидетельствует, к примеру, тот факт, что в очень влиятельном в свое время масштабном историко-философском опусе И.Г. Буле «История новой философии» (*Geschichte der neuern Philosophie*, 1800-1804) Юму выделено одно из главных мест. Буле рассматривает его философские и политические взгляды на 154 страницах (209: 5, 193-246; 501-602). Даже Канту кантианец Буле уделяет меньше внимания (ср. 6, 578-731). Вообще же, Юм входит в первую тройку подробнее всего обсуждаемых в «Истории философии» мыслителей всех времен и народов.

Немецким психологам того времени было чему поучиться у Юма. Психологические изыскания этого мыслителя можно смело отнести к числу наиболее значимых достижений философии сознания XVIII века. Поэтому сейчас самое время ввести в рассмотрение ряд его главных идей. Впрочем, при изложении взглядов Юма мы не будем далеко отклоняться от немецкой философии и сохраним в следующей главе «присутствие» немецких мыслителей. Право на это дает как раз то, что во второй половине XVIII века Юм стал «внутренней» фигурой истории немецкой философии, и, скажем, И.К. Шваб в премированной конкурсной работе 1796 года об успехах метафизики в Германии рассматривал учения Юма в одном ряду с воззрениями Тетенса, Канта и др. Из крупных мыслителей лишь швейцарец Бонне, о котором еще будет сказано в другом месте, столь же органично вошел в немецкую философию XVIII века.

ГЛАВА 3 ДЭВИД ЮМ И ЕГО СОВРЕМЕННОКИ

1 СИТУАЦИЯ В БРИТАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XVIII ВЕКА И ФОРМИРОВАНИЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЙ ЮМА

Дэвид Юм сыграл уникальную роль в истории философии сознания XVIII века. Он подверг мощной критике слабые стороны традиционного учения о душе и одновременно предложил революционные новации в философской психологии в целом, которые открывали новые возможности не только для психологии, но и для метафизики вообще.

Между тем восприятие Юма современниками было неоднозначным. В Британии и Франции он приобрел известность своими работами «Моральные и политические эссе», «История Англии» и «Естественная история религии». Французы плохо знали метафизическую часть его системы. Не пользовалась она популярностью и на родине Юма. Известно, что небольшой тираж «Трактата о человеческой природе» (*A Treatise of Human Nature*, 1739-1740) - его главного философского труда — не был распродан за 37 лет (см. 369). Впрочем, «Трактат» не прошел незамеченным, и у Юма появился ряд влиятельных противников, косвенно способствовавших распространению его идей. Более того, многие из них, по существу развивали тезисы юмовской философии. И все же акценты были смещены в область критики. Чтобы понять, почему так произошло, надо рассмотреть вопрос о состоянии британской философии в XVIII веке в интересующем нас в данной работе психологическом аспекте.

Философская атмосфера эпохи Просвещения в Британии была насыщена этическими и эстетическими дискуссиями, а также спорами о деизме. Последние даже преобладали. В этих теологических диспутах затрагивались и различные психологические темы, в основном вопрос о бессмертии души. Но богословский фон не способствовал его беспристрастному рассмотрению. Проблемы эмпирической психологии разрабатывались, по большей части, в контексте «моральной философии». Главную роль в определении

основных направлений эмпирико-психологических исследований в Британии сыграли в то время идеи Локка и Ньютона, а также Шефтсбери, Мандевиля, Хатчесона и Беркли.

Локк в своем «Опыте о человеческом познании» задал общую схему рассмотрения психических способностей, для которой характерно весьма резкое противопоставление познавательной и волевой сторон жизни души. Эта схема вполне удовлетворяла запросы большинства британских мыслителей века Просвещения. Психологию Локка чаще сокращали, чем развивали, хотя сам он подчеркивал, что не занимается специальной разработкой учения о душе. Локк также оказал серьезное влияние на методологию психологических исследований, ориентируя ее, скорее, на эмпирические обобщения, чем на рациональные выкладки. Не меньшую роль в этом плане сыграл Ньютон. Успех его «экспериментального метода» в «естественной философии» наводил на мысль, что его хорошо было бы применить и в моральной философии. Подобное намерение высказывал, в частности, Джордж Торнбол (1698-1748), а также и сам Юм.

О целях Юма ясно свидетельствует полное название его «Трактата»: «Трактат о человеческой природе как попытка ввести экспериментальный метод рассуждения в моральные темы». Правда, Юм связывал этот метод не только с именем Ньютона, но и с Бэконом, и говорил, что первые попытки его применения к науке о человеке были сделаны Локком, Шефтсбери, Мандевилем, Хатче-соном и Батлером (154: 1, 57)¹. То, что Юм встраивает себя в традицию Шефтсбери, Мандевиля и Хатчесона, весьма показательно. Именно они заложили основы «моральной философии», доминировавшей в интеллектуальном пространстве XVIII века в Британии. Шефтсбери оспорил суждения своего учителя Локка, отрицавшего существование врожденных нравственных принципов. Он пришел к выводу, что в душе все-таки имеется нечто подобное. Противоположные взгляды отстаивал Мандевиль, сводивший моральные оценки к модифицированному себялюбию. Против Мандевиля, а также сторонников рационалистической теории морали С. Кларка и У. Уолластона, выступил Фрэнсис Хатчесон (1694-1746), систематизировавший идеи Шефтсбери и считавший, что душа изначально предрасположена к одобрению прекрасного и благого. Хатчесон может быть назван образцовым философом

¹ Ссылки на работы Юма даны по последнему изданию его сочинений на русском языке. Все тексты сверены автором с оригиналом по изданиям (298 и 299). Перевод в ряде случаев изменен.

шотландского Просвещения, а его «Система моральной философии» (*A System of Moral Philosophy*, 1755) - эталонным трактатом по моральной философии.

Моральная философия трактовалась как свод гуманитарных наук, включающий этику, эстетику, учения о праве и политике, но с акцентом на нравственных темах. В качестве основы или введения в моральную философию иногда кратко излагалось учение о душевных способностях, хотя некоторые авторы, как например Генри Гроув (1684-1738) в «Системе моральной философии» (*A System of Moral Philosophy*, 1749) или Уильям Пейли (1743-1805) в «Принципах моральной и политической философии» (*The Principles of Moral and Political Philosophy*, 1-785/1788) прекрасно обходились без него. Но даже в тех трактатах, где имелось психологическое вступление, довольно часто оно имело, скорее, формальный характер. Так, содержание психологического раздела вышеупомянутой работы Хатчесона сводится к тому, что он, во-первых, сообщает, что цель моральной философии - способствовать достижению человеком счастья и что под этим углом зрения надо исследовать человеческие способности (302: 1-2); во-вторых, выделяет два источника знаний - ощущение и «сознание» (6)¹ и проводит четкую границу между волевыми и познавательными способностями. Он также отмечает, что человека отличает от животного способность разума, сознание и «чистый рассудок» (*pure intellect*), и упоминает, что психофизическое взаимодействие не поддается объяснению. Хатчесон словно стремится побыстрее «проскочить» теоретическую часть, чтобы заняться вопросами, имеющими прямой выход на практику. И это очень показательно. Моральная философия в ее британском варианте утилитарна и хорошо иллюстрирует просвещенческое стремление к популярности и общественной пользе. Но нельзя не признать, что привязка к ней теоретической психологии в таком контексте никак не способствовала прогрессу последней. Более того, она затрудняла конституирование психологии как отдельной науки. Для нее даже не было устоявшегося термина. «Психологией» науку о душе называли редко. Появление этого термина в названии работы Дж. Бротона «Психология, или рассуждение о природе разумной души» (*Psychologia: Or An Account of the Nature of the Rational Soul*, 1703) было, скорее, исключением, подтверждающим общее правило.

¹ Под влиянием Дж. Батлера (см. 1: 159) шотландские философы нередко заменяли термином «сознание» (*consciousness*) локковский термин «рефлексия» (*reflection*).

Широко употреблялся, правда, термин «пневматология», но он был зарезервирован за наукой о духах вообще, включающей и учение о Боге. К тому же, в отличие от работ по моральной философии, пневматологические труды пользовались гораздо меньшей известностью. Конечно, пневматология преподавалась в университетах, но возникала парадоксальная ситуация, когда на кафедрах «пневматики и моральной философии» психология разрывалась между теологией и этикой и не могла обрести самостоятельность. Такое положение, кстати, могло сделать ее легкой добычей ученых, стремящихся к физиологическим толкованиям психики - таких, как Гартли, Пристли или Э. Дарвин, а также отчасти А. Такер.

Впрочем, Такер может быть отнесен и к традиции моральной философии, причем с заметным акцентом на психологии. Поэтому ошибкой было бы считать, что в Британии XVIII века вообще не было авторов, стремящихся к обоснованию учения о душе в качестве теоретической философской науки. И упоминания в этой связи, прежде всего, заслуживает не Такер, а намного опередивший его Юм, а также Т. Рид и Д. Стюарт. Конечно, Юм не без оснований соотносил себя с традицией моральной философии. Его «Трактат о человеческой природе» должен был состоять из пяти частей: о познании, аффектах (*passions*), морали, политике и критицизме (эстетике). Но если три последние части (из которых отдельной книгой был опубликован только том о морали, а остальные рассыпались на множество эссе) и в самом деле идеально вписываются в моральную философию, то первые две, очевидно, соответствуют тем кратким теоретико-психологическим введениям, которые предпосылались трактатам по моральной философии. Только здесь перед нами объемные тома, причем, как отмечал сам Юм в «Анонсе» к «Трактату», внутренне связанные друг с другом, имеющие в этой связке самостоятельное значение и выпущенные им отдельно от третьей части в 1739 году.

В этом смысле не случайно, что, характеризуя содержание этих томов, Юм поначалу избегал термина «моральная философия» и говорил о «науке о человеке» (*science of man*) или «науке о человеческой природе» (*science of human nature*). Впрочем, здесь нас поджидает сюрприз. Использование Юмом упомянутых выше синонимических терминов не лишено фундаментальных неясностей. Прежде всего, бросается в глаза, что Юм говорит о науке о человеческой природе то как об отдельной дисциплине, «столице или центре» наук, то как об их системе. Так, во введении в «Трактат» утверждается, что, «задаваясь целью объяснить принципы человеческой природы, мы в действительности предлагаем полную сис-

тему наук» (154; 1, 56). В «Сокращенном изложении "Трактата о человеческой природе"» (An Abstract of a Book Lately Published, Entitled "A Treatise of Human Nature", 1740)¹ тоже сказано, что «этот трактат о человеческой природе, по видимому, имеет своей целью систему наук» (1, 660). Все науки Юм разделяет на два класса. Одни - такие как логика, этика, «критицизм» и политика - непосредственно относятся к человеку; другие - математика, естественная философия и естественная религия — лишь косвенно зависят от науки о человеке. Но тут же Юм дает понять, что, взяв приступом человеческую природу, мы должны переходить к изучению всех наук, имеющих непосредственное отношение к человеку (1,56).

Получается, что утверждение Юма о выдвигании в «Трактате» плана системы наук все же не означает, что наука о человеческой природе растворяется в упомянутых четырех дисциплинах, т.е. в логике и компонентах моральной философии². Но что же она такое? Ответ на этот вопрос проясняется из сравнения титулов написанных и планировавшихся Юмом частей «Трактата» и перечисляемых им наук, тесно связанных с человеком. Он упоминает четыре науки, а «Трактат» должен был состоять из пяти частей. Логика, как пояснял Юм, изложена в первой книге «о познании» (1, 660), учение о морали - в третьей. Пропущено учение об аффектах. И можно предположить, что именно его Юм вначале отождествлял с наукой о человеческой природе.

В самом деле, в «Сокращенном изложении» прямо утверждается, что в своем рассмотрении аффектов автор «заложил основания других частей» (1, 661), т.е. морали, критицизма и политики. Одним словом, учение об аффектах рассматривается здесь именно в той функции, какую, согласно введению в «Трактат», выполняет наука о человеческой природе, т.е. в качестве основы наук о человеке. Что касается логики, то ее можно трактовать как методологическое введение, без которого в принципе можно было бы обойтись, ограничившись «естественными принципами нашего позна-

¹ Все последние сомнения относительно авторства Юма, одно время оспаривавшегося, можно считать развеянными после статьи Д. Ф. Нортон (Norton, 1993).

² Дж. Ноксон (Noxon, 1973), правда, допускал, что Юм в этом «туманном» месте использовал термин «наука о человеческой природе» в двух смыслах: широком (система наук) и узком (одна из наук, а именно логика). О логике как основе всей юмовской системы наук о человеке говорил и У. Уаксман (Waxman, 1994). Однако эта интерпретация оставляет нерешенным принципиальный вопрос о месте учения об аффектах в системе наук о человеке.

ния» (1, 227). Вероятно, по меньшей мере, что примерно так Юм мыслил ситуацию в начале работы над «Трактатом». Это подтверждают и факты его философской биографии. Н. К. Смит, осуществивший в XX веке настоящую революцию в юмоведении, был прав (Smith, 1941), говоря, что «Юм вошел в свою философию через ворота морали» (427: VI). Еще в детстве Юм увлекся чтением моралистической литературы. Отдавая должное остроумию античных авторов, он в то же время обратил внимание на произвольность и гипотетичность их систем. И у него возникла уверенность в том, что он сможет изменить ситуацию и сказать новое слово в моральной философии. Как рассказывает Юм в так называемом «письме врачу» (март 1734 года)¹, после долгих поисков «нового способа, при помощи которого могла быть установлена истина», ему «в возрасте около 18 лет ...открылся новый источник мысли» (300: 13). Он понял, что начала моральных и эстетических различий надо открывать путем прямого, т.е. основанного на опытах (а не гипотетического), изучения «человеческой природы», которую он решил сделать главным объектом своих исследований (16).

Из этих признаний, сделанных двадцатитрехлетним Юмом накануне компоновки им «Трактата о человеческой природе», которой он занимался в период с 1734 по 1737 годы во Франции, ясно, что «человеческая природа» рассматривалась им именно с точки зрения отыскания в ней истока моральных, эстетических и других переживаний человека. Между тем юмовское учение об аффектах как раз и включает в себе развернутую теорию человеческих переживаний, на которых базируются моральные теории. Ведь под аффектами Юм понимал реакции души на удовольствие, или благо, или их противоположности, а также стремления, порождающие какое-либо благо. Этому исследованию Юм захотел предпослать «элементарную» часть, в которой понятие аффекта было бы отграничено от других душевных состояний (ср. 154: 1, 73). Здесь Юм провел дефинитивное различие между «впечатлениями» и «идеями», внешними и внутренними впечатлениями (к числу которых относятся и аффекты), а также обозначил основные законы соединения идей и выделил три типа сложных идей, а именно идеи субстанций, модусов и отношений. Одним из видов отношений оказалось отношение причинности, играющее ключевую роль в эмпирическом познании, на котором Юм, как мы уже знаем, собирался

¹ Речь идет о наброске письма, которое Юм, предположительно, собирался отправить Дж. Чейну.

основать науку о человеческой природе. Дальнейший анализ отношения причинности привел Юма к выводу, что каузальные вы-воды также основываются на особом внутреннем переживании. Это означало, что учение о познании из вводной части переросло и особый раздел науки о человеческой природе.

Большинство высказываний Юма в «Трактате» отражают именно эту, как мы сейчас увидим, непоследовательную позицию. Дело в том, что при таком понимании Юм больше не мог говорить о науке о человеческой природе как всецело эмпирической дисциплине. А он как раз заявляет, что единственным основанием, на котором может быть возведена наука о человеке, является «опыт и наблюдение» (154: 1, 56-57). Между тем, если в состав науки о человеческой природе входит исследование оснований эмпирических выводов, то само оно не может проводиться при их помощи. В самом деле, эмпирический вывод о законе эмпирических выводов значим лишь при предположении истинности этого закона. Но сама эта истинность уже не может быть удостоверена опытом и, стало быть, должна познаваться a priori. Но если это так, то уже a priori можно узнать, какой принцип лежит в основании эмпирических выводов. А priori в данном случае означает не независимость от опыта вообще, а независимость от индуктивных обобщений. Иными словами, достаточно одного примера эмпирического вывода, чтобы открыть его сущностные условия. В том же ключе можно рассматривать и другие перцептивные формы.

Таким образом, по идее Юм должен был бы признавать возможность непосредственного усмотрения сущностных характеристик «операций духа», равно как и отличия одних душевных способностей от других. В «Трактате» он еще писал о самонаблюдении как форме внутреннего опыта, что оно нарушает естественное течение психических процессов, в связи с чем он рекомендовал дополнять его осторожным наблюдением за поведением других людей. Между тем, если говорить о постижении сущностных форм душевной жизни, а не конкретных каузальных связей внутренних событий, то очевидно, что здесь серьезных нарушений происходить не может, так как они составляют неизменный фон всех психических процессов. С другой стороны, внешнее наблюдение не в состоянии проинформировать о них. Так что, исходя из данной выше интерпретации эволюции взглядов Юма, можно предположить, что он должен был скорректировать свои методологические приемы.

Так и произошло. В «Исследовании о человеческом познании» (An Enquiry concerning Human Understanding, 1748) - работе, первоначально вышедшей под названием «Философские опыты о че-

ловеческом познании» (Philosophical Essays concerning Human Understanding) и уточняющей ряд тезисов первой книги «Трактата» - Юм говорит уже не о самонаблюдении, а о «высшем проникновении» (superior penetration). Он утверждает, что способность такого проникновения получена нами «от природы» (derived from nature) и что она может быть усовершенствована постоянной практикой ее применения и «рефлексией» (154: 2, 11-12). «Высшее проникновение», писал Юм, позволяет «мгновенно» (in an instant) схватывать различия душевных сил человека - никаких нарушений в их действиях при этом не происходит. Но самое главное: употребление такого термина, несомненно, подразумевает, что соответствующая способность позволяет постигать сущностные ментальные формы. Символично и то, что в первой главе «Исследования», изоморфной методологическому введению в «Трактат», Юм вообще не говорит об «опыте» (experience) как основе науки о человеческой природе. Вместо этого он упоминает о «точных рассуждениях», которые, очевидно, должны дополнять интроспективное «высшее проникновение».

Что касается структуры науки о человеческой природе, то в «Исследовании» Юм сразу отождествляет ее с моральной философией вообще (154: 2, 4). Затем, развивая мысли, высказанные еще в письме Ф. Хатчесону (1739) и в самом конце третьей книги «Трактата», он проводит различие между двумя видами моральной философии: «легкой», или практической, и «глубокой» теоретической, или метафизикой. Метафизика, тем самым, оказывается теоретической наукой о человеческой природе. Конкретизируя ее задачи, он отмечает, что она должна, в частности, систематизировать действия души и подводить их под некие основополагающие принципы. Примеры, которые приводит Юм, не оставляют сомнений в том, что метафизика занимается не только аффектами, но также познанием и волей (2, 12).

В итоге характеризуемая Юмом в «Исследовании» метафизика как теоретическая наука о человеческой природе становится похожа на эмпирическую психологию Вольфа, тоже отделившего ее от «практической философии», с которой ее связывали ранние немецкие просветители. Как и вольфовское эмпирическое учение о душе, эта наука классифицирует психические акты и способности и выступает в качестве основы практических наук. Ранее, однако, отмечалось, что, в отличие от Германии, философский климат в Британии не благоприятствовал развитию теоретической психологии. Юм чувствовал это и даже отчасти драматизировал ситуацию. В «Исследовании о человеческом познании» он писал, что в памя-

ти потомков могут оставаться «легкие» философы - такие как Джозеф Аддисон (1672-1719); а метафизики вроде Локка обречены на забвение (154: 2, 7). Столь пессимистичный прогноз относительно судеб отвлеченных изысканий сочетался у Юма со стремлением к литературной известности, в котором он сам признавался в «Моей жизни» (My Own Life, 1777). И он пытался соединить несоединимое и стать посредником между легкой и глубокой философией, т.е. популярно рассуждать на абстрактные темы. Об этом Юм заявлял в эссе «О том, как писать эссе» (Of Essay Writing, 1742), а также в «Исследовании о человеческом познании», но фактически начал проводить подобную линию уже в «Трактате».

Одним из важных элементов этой программы стала своеобразная терминологическая политика Юма, состоящая в отказе от применения специальных выражений для обозначения открываемых им психических феноменов. Взамен Юм использует слова обыденного языка - «впечатление», «привычка», «вера», «живость» и т.п. Он, видимо, считал, что такая практика сделает его рассуждения более понятными неискушенному читателю. На деле, порождая двусмысленности, она создавала дополнительные интерпретационные трудности. И, пожалуй, наибольшие проблемы принес Юму термин «скептицизм». Он называл свою философию скептической, и многие действительно увидели в нем разрушителя основ метафизики. Между тем Юм различал несколько видов скептицизма - «картезианский», «академический», «пирронизм» и т.д. Из перечисленного лишь пирронизм является скептицизмом в общепринятом смысле, доктриной тотального сомнения. Но от него-то Юм как раз и отмежевывался. Принимаемый же им картезианский и академический скептицизм, согласно разъяснениям, сделанным в 12-й главе «Исследования о человеческом познании», призывает лишь к осмотрительности в рассуждениях, но не отрицает познаваемость сущего вообще.

Упомянутая юмовская классификация видов скептицизма имеет важное значение. В частности, она показывает, что к моменту выхода в свет «Исследования о человеческом познании» Юм фактически сделал выбор в пользу позитивной программы, которая была лишь одной, и далеко не самой заметной, из альтернатив, заложенных в «Трактате». Гораздо более рельефно там была представлена именно скептическая линия. Юм стремился показать, что наука о человеке не может уйти от разрушающих основы познания противоречий. Присутствует в «Трактате» и физиологическая составляющая. Проблема согласования этих программ, уяснение, по выражению В. Н. Кузнецова (2001), природы «многоликости

Юма» - один из труднейший вопросов юмоведения. Р.Х. Попкин (Popkin, 1953/1980) даже говорил в этой связи об особой «проблеме Юма», являющей собой «настоящую философскую тайну» (384: 267), для разгадки которой просто не хватает информации. А С. Парусникова (Parusnikova, 1993) из Оксфорда, проанализировав не всегда убедительные ответы на вопрос о возможности непротиворечивой интерпретации взглядов Юма со стороны ряда ведущих специалистов по юмовской философии, предложила радикальный выход из ситуации. По ее мнению, Юм сознательно не совмещает свои идеи в когерентное целое и проводит противоположные линии мысли, что позволяет рассматривать его как предшественника постмодернистской философии. Важно, однако, что такая трактовка может защищаться только на материале «Трактата о человеческой природе». И в любом случае едва ли можно вести речь о какой-то сознательной практике Юма. Иначе Юм был бы очень доволен «Трактатом», а не жалел о его публикации, как было в действительности. Вообще же упоминавшиеся выше факты, имеющие отношение к раннему периоду философского становления Юма, свидетельствуют о том, что его первоначальный интерес состоял именно в позитивном развитии «моральных» наук. Но со временем он обнаружил, что учение о познавательных способностях души переполнено трудными проблемами, многие из которых не всегда поддаются решению. Более того, он пришел к выводу, что они могут вести к противоречиям. Здесь - начала скептической линии юмовской философии, которая вышла на первый план в «Трактате». Любопытно в этой связи, что Юм давал понять, что одним из источников его скептицизма была философия Дж. Беркли (см. 154: 2, 134), который считал себя ниспровергателем подобного образа мыслей.

О Беркли надо сказать отдельно. В представлении ряда современных авторов, например Т. Х. Лихи (Leahey, 1980) или С. При-ста (Priest, 1991 / 2000), он вообще является одной из ключевых фигур психологии Нового времени. И для такого мнения имеются определенные основания. В частности, Беркли обозначил одно из наиболее продуктивных направлений развития психологии XVIII века - теорию восприятия. В «Опыте новой теории зрения» (An Essay towards a New Theory of Vision, 1709) он попытался проанализировать феномен восприятия расстояния и пришел к выводу, что зрение не может формировать представления о расстоянии без помощи осязания. Эта спорная идея, навеянная ирландскому философу Локком и У. Молине и, как многие поспешили объявить, вскоре подтвержденная опытом британского врача У. Числьдена

с восстановлением зрения взрослому человеку, оказала тем не менее большое позитивное влияние на европейскую философию XVIII века, так как привлекла внимание к сложности процесса восприятия, составные компоненты которого пытались эксплицировать многие известные мыслители - от Кондильяка и Рида до Те-тенса и Канта. Важность этого вопроса определяется тем, что проблема восприятия - одна из центральных, философских тем, так как в восприятии происходит своего рода соприкосновение субъекта и объекта, а значит - рождение сознания, благодаря которому возникает и сама философия¹.

Возвращаясь к Беркли, отметим, что во многом он является исключением из правил, единственным метафизиком образца XVII столетия (для которого характерны экстравагантные и бескомпромиссные спекулятивные системы), добившимся широкой известности в Британии XVIII века. Этому способствовал его незаурядный дар философской аргументации, с которой просто нельзя было не считаться. Сходные с ним идеи высказывали и другие мыслители, к примеру А. Колиер, но их работы не оставили почти никакого следа в философии того времени. К идеям Беркли мы будем не раз обращаться в данной работе, пока же несколько конкретизируем его влияние на Юма. Как следует, в частности, из обнаруженного в начале 60-х годов XX века (см. 166) письма Юма его другу М. Рамсею (август 1737 года), Юм был хорошо знаком с «Трактатом о принципах человеческого знания» (*Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710) Беркли, в котором последовательно доказывалось, что чувственные объекты могут существовать только в восприятии. Юму, судя по всему, показалось, что этот тезис противоречит обыденному представлению о самостоятельном существовании предметов такого рода, хотя сам Беркли в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» (*Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 1713) не без изящества согласовывал свою позицию со здравым смыслом, подчеркивая, что тезис «быть - значит, восприниматься» обладает значимостью не для человеческого, а для божественного восприятия. Впрочем, это решение оставило много вопросов, так как ряд доказательств связи существования с восприятием был специфицирован Беркли именно для человеческого восприятия. Это означает, что, даже если бы Юм ориентировался на «Три разговора», он все равно мог сохра-

¹ В. В. Соколов (2000) показывает, что вся история философии может быть истолкована как экспликация различных типов субъект-объектных отношений.

нить ощущение того, что рассуждения Беркли выявляют противоречие между здравым смыслом, с одной стороны, и разумом -с другой. Это противоречие и составляет главную причину скептической «меланхолии» Юма в «Трактате». Из работ ирландского мыслителя Юм заимствовал и другие идеи, в частности репрезентативную теорию абстракции. Кроме того, можно предположить, что именно Беркли привил Юму вкус к априорным доводам, который был не свойствен «моральным философам» и который, как мы увидим, принес Юму успех в его учении о душе.

2

СТАДИИ ФИЛОСОФСКОГО РАЗВИТИЯ ЮМА. ЗАДАЧИ НАУКИ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

Если обобщить тезисы предыдущего параграфа, то получается, что философское развитие Юма заключало в себе три главных этапа. Первый приходится на конец 20-х - начало 30-х годов XVIII века, второй обозначен «Трактатом о человеческой природе», а третий - «Исследованием о человеческом познании». Все началось с того, что Юм задумал отыскать прочное основание для этических теорий. Он считал, что оно может быть найдено в человеческой природе, под которой Юм понимал совокупность изначально свойственных человеку реакций на те или иные внешние впечатления. Для того чтобы надежно исследовать природу человека, Юм хотел перенести в эту область методы «экспериментальной философии», т.е. построить своеобразный аналог ньютоновского естествознания на материале человеческих аффектов. Исходя из этой модели, он стал искать всеобщие принципы связи ментальных состояний и нашел их в ассоциации, соответствующей, как он отмечал, гравитации физических объектов, и даже назвал это своим главным открытием. Наука о человеческой природе трактовалась Юмом в это время как учение об аффектах.

Второй этап начался тогда, когда Юм углубился в методологические изыскания, результаты которых он хотел предпослать науке о человеческой природе. Он обнаружил, что внутренний опыт менее надежен, чем внешний, а также что эмпирические выводы, на которых он хотел возводить здание науки о человеческой природе, базируются на определенных инстинктивных реакциях души на впечатления, которые не могут быть а priori удостоверены чистым разумом и знание о законах действия которых не может быть получено из индукции. Первую проблему он попытался решить, до-

полняя интроспекцию внешним наблюдениям за поведением людей. Что же касается второй, то Юму пришлось признать, что учение о познании, или логика, также является частью науки о человеческой природе, и он стал склоняться к рассмотрению последней как системы наук. Вместе с тем анализ соотношения рационального и инстинктивного привел Юма к выводу, что в определенных ситуациях они могут противоречить друг другу.

Последний тезис стал источником скептических настроений Юма. Вначале он, правда, считал, что серьезные противоречия возникают лишь при рассмотрении материального мира и не затрагивают науку о человеческой природе. Третий этап философского развития Юма начинается вскоре после публикации первых двух томов «Трактата». Уже в следующем 1740 году он признает, что учение о духе тоже содержит противоречия или, по крайней мере, видимость противоречий, возникающую при попытке объяснить тождество Я. Эта проблема поставила Юма перед выбором между скептической и позитивной программами: совмещать их стало трудно. Юма не устраивал тотальный скептицизм, и в итоге он решился на пересмотр ряда положений «Трактата». В «Исследовании», как верно писал Д. Флейдж (Flage, 1987), Юм уходит от вопросов о природе Я и избегает резких скептических формулировок. Он также меняет свои оценки методов науки о человеческой природе. На место индукции из «Трактата», которая не могла служить открытию сущностных актов познавательных способностей, приходит «высшее проникновение» и «точные рассуждения». Теоретическая наука о человеческой природе приобретает облик учения о сущностных формах познавательных, аффективных и волевых способностей с акцентом на первых; определяется как метафизика и трактуется теперь, скорее, как дедуктивная дисциплина. Юм не случайно говорит в «Исследовании», что картезианский дедуктивный метод является единственным средством достижения истины; сравнивает метафизику с математикой, давая понять, что с формальной стороны они разнятся лишь длиной выводов (154: 2, 51-52), а в письме Г. Элиоту (февраль 1751) утверждает, что в метафизике «плохое рассуждение может быть исправлено только хорошим; и софизму должен противопоставляться силлогизм» (300: 150-151). Одновременно с акцентировкой рациональных методов Юм сокращает эмпирическое учение об аффектах и переносит основную тяжесть обсуждения подобных вопросов в сферу исторической науки, которая все больше занимает его.

Представляется, что предложенная интерпретация стадий философского развития Юма лучше согласуется с фактами, чем неко-

торые другие объяснения. Часто методологическое различие «Трактата» и «Исследования» просто не замечается, особенно теми, кто видит в Юме последовательного сторонника ньютоновского метода. К примеру, Н. Капалди (Capaldi, 1975) утверждает, что методологическая глава «Исследования» «подтверждает ту же самую программу из введения в "Трактат"» (215: 175). Еще более спорной выглядит оценка Г. Штремингера (Streminger, 1994), утверждающего, что в «Исследовании» Юм превратился из пирроника в позитивиста (447: 316). Позитивисты выступали против попыток использовать в философии разного рода априорные доказательства, а Юм именно в «Исследовании» выводит их на первый план своей методологии. Этот факт недооценивает и Дж. Ноксон - автор весьма содержательной работы «Философское развитие Юма» (Noxon, 1973), - полагающий, что из «экспериментального психолога» времен «Трактата» Юм к моменту написания «Исследования» превратился в философского историка (см. 370: 25 и 192). Историзм лишь дополнял априоризм.

Поскольку методологические и композиционные изменения в «Исследовании» привели в соответствие методологические реалии «Трактата» с официально заявленным там методом и были результатом размышления Юма над объективными трудностями, обнаружившимися при попытке экспликации методологических приемов в «Трактате», то именно на материале «Исследования» можно уточнить ряд принципиальных вопросов такого рода, в частности определить место дедуктивных выводов в юмовской психологии. Но сначала надо более подробно обсудить отрицательную и положительные задачи науки о человеческой природе. Первая состоит в том, чтобы в результате точного исследования познавательных способностей очертить границы возможного знания, навсегда закрыв для философского любопытства определенные сферы. Это позволит покончить со спорами и разногласиями между философами (154: 2, 11).

Позитивная задача «истинной метафизики», решение которой сулит «немало положительных выгод» (ibid.), двояка. Прежде всего, надо точно классифицировать душевные способности и устранить присущую им запутанность и беспорядок. По словам Юма, «немалую часть [этой] науки составляет простое распознавание различных операций духа, отделение их друг от друга, подведение под соответствующие рубрики и устранение того кажущегося беспорядка и запутанности, в которых они находятся, когда предстают в качестве предметов размышления и исследования» (154: 2, 12). Этот раздел философской науки о человеке Юм называет «мен-

тальной географией» (mental geography). Важно отметить, что душевные способности рассматриваются Юмом не в их абстрактном схематизме, а в том виде, как они обнаруживаются в повседневной жизни. Поэтому можно сказать, что одна из существеннейших целей метафизики состоит в прояснении установок обыденной жизни. Юм не раз достаточно четко обозначал эту позицию. Так, в конце восьмой главы «Исследования о человеческом познании» он говорит об «истинной и подлинной» (true and proper) «области» (province) метафизики - «рассмотрении обыденной жизни (examination of common life), где она найдет достаточно трудностей, достойных исследования, не попадая при этом в необъятный океан сомнений, недостоверности и противоречий» (2, 88). Еще более определенно Юм высказывается на этот счет в двенадцатой главе той же работы, утверждая здесь, что «философские выводы суть не что иное, как систематизированные и исправленные размышления обыденной жизни» (2, 141)¹.

Юм подчеркивает, что «нам нечего бояться того, что эта философия, стараясь ограничить наши исследования рамками обыденной жизни, когда-либо подкопается под обыденные рассуждения и так далеко зайдет в своих сомнениях, что положит конец не только спекуляции, но и всякой деятельности» (154: 2, 35). Если мы увидим какие-то пробелы, отмечает он, мы просто должны будем искать новые познавательные принципы и способности, размещение которых на карте нашей души позволит устранить возникшие трудности (ср. 2, 35-36; 2, 12). Вскоре мы увидим, что, действуя именно таким образом, Юм обнаружит фундаментальный принцип человеческой природы - привычку (см. 2, 38).

В связи с проясняющими и классифицирующими задачами науки о человеке, или метафизики, вернемся к проблеме «точных рассуждений», которые, как утверждает Юм, играют важную роль в этой дисциплине. Прежде всего надо понять: для какой цели вообще могут понадобиться демонстративные доказательства в эмпирическом учении о душе вольфовского типа, к которому относится и юмовская наука о человеке? Доказательство - это рассуждение, представляющее собой цепь надежно удостоверенных тезисов и нацеленное на признание в качестве истинного положения, истинность которого вначале могла быть поставлена под сомнение. Иными словами, доказательство проясняет истинность

¹ Подобные взгляды на задачи философии в XIX веке отстаивали Э. Мах и Р. Авенариус.

доказываемого. Между тем цель эмпирической психологии, или метафизики в юмовском смысле, состоит в прояснении действий души и их отношений друг к другу. Уже из одних этих дефиниций ясно, что доказательства могут принести пользу эмпирической психологии. Но они не должны превращать ее в рациональную или метафизическую психологию. Рациональная психология, в ее классическом понимании, говорит о сущности души, недоступной внутреннему опыту. Конечно, Вольф, к примеру, подчеркивал, что психология такого рода ориентируется на опыт и даже отталкивается от него. Но в любом случае она восходит к сверхопытным основаниям и в этом плане, выходя за пределы непосредственно данного, имеет, как сказал бы Кант, синтетический характер. Доказательства же эмпирической психологии аналитичны. Они не добавляют ничего нового, а лишь проясняют данные, полученные с помощью самонаблюдения. Такого рода доказательства можно называть феноменологическими дедукциями. Они крайне редко применялись в психологии до Юма. Но даже если Юм и не является их изобретателем, он, во всяком случае, был первым, кто показал их эффективность в решении ряда принципиальных задач психологии феноменологического типа.

И теперь самое время вспомнить о том, что в главе о Вольфе затрагивался вопрос о задачах философской психологии. Там было отмечено, что философская психология должна быть аподиктическим исследованием основ психической жизни, возможным лишь через редукцию многообразия внутреннего опыта к изначальным актам души. Вольф выдвинул идею философской психологии такого рода, но реализация его редукционистской программы была далека от совершенства и имела во многом номинальный характер. Юм радикально изменил ситуацию, и это изменение было связано как раз с феноменологическими дедукциями как методологическим приемом, особенно продуктивным при попытках сведения одних действий души к другим.

В результате философская психология стала действительно «аподиктической», доказательной, дисциплиной. И именно эта проблема, т.е. сведение различных действий души к их общим основаниям, составляет, по Юму, вторую позитивную задачу метафизики, решение которой дополняет «ментальную географию». Но насколько вообще возможна реализация программы редукции? Юм отмечает, что готового ответа здесь не может быть в принципе. Заранее не ясно, насколько глубоко мы сможем продвинуться в исследовании оснований человеческих способностей и установок. Впрочем, он уверен, что до самых первых основ нам все равно

не добраться, хотя в любом случае это будет видно только из самих конкретных изысканий.

Что касается метода предлагаемой Юмом психологической редукции, то хотя в «Трактате» Юм формально ориентируется на бэ-коновско-ньютоновскую методiku эмпирических обобщений, которая учитывается и в «Исследовании», но приоритет в методологическом плане в последней работе, как представляется, все же отдан демонстративным доказательствам. Впрочем, даже самого беглого взгляда на юмовские редукции достаточно, чтобы понять, что решающую роль в них играют демонстрации, а не эмпирические обобщения. Все это еще предстоит рассмотреть более подробно. Но начинать надо с «ментальной географии» Юма.

3

«МЕНТАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ»

В принципе, карту душевной жизни можно создавать по-разному. Можно ориентироваться на психические способности, как Вольф и вольфианцы, можно - на виды перцепций. Юм так и поступает. В действительности, разница здесь невелика, и вопрос не имеет принципиального значения. Из этого, однако, не следует, что «ментальная география» Юма есть просто вольфианская эмпирическая психология на британский манер. Юм совсем по-другому подает материал, чем Вольф и вольфианцы. Его изложение сейчас, наверное, назвали бы проблемным. О чем бы Юм ни говорил, везде он находит интересные или неожиданные ракурсы, взрывая ситуацию в местах, исхоженных вдоль и поперек.

Самое общее понятие душевной жизни, по Юму, - это «перцепция» (perception). Перцепции бывают двух видов: впечатления (impressions) и идеи (ideas). Впечатлениями Юм называет непосредственные чувственные данные, а идеи или мысли - это удержанные в душе образы впечатлений. Скажем, когда мы видим книгу, у нас имеется впечатление от этого предмета, а когда мы думаем о ней или вспоминаем, как читали ее, - идея (см. 154: 2, 14-15). Идеи, утверждает Юм, отличаются от впечатлений степенью яркости, или «живости» (vivacity). Важно отметить, что речь при этом идет, конечно, не о физической яркости (тусклый день как психическая данность остается впечатлением, а идея яркого предмета не превращается во впечатление, т.е. в сам предмет), а о психической. Нельзя сказать, что Юм с предельной ясностью оговаривает это обстоятельство. Однако неверно было бы и утверждать, что он во-

обще оставляет его без внимания, предоставляя возможность читателям решать вопрос за него. Так, в седьмой главе третьей части первой книги «Трактата», поясняя смысл понятия «живости» или «силы» идеи, Юм замечает, что с живостью идей дело обстоит так же, как с яркостью цветов. Любой цвет или оттенок цвета, говорит Юм, может оставаться неизменным по своей природе при уменьшении или увеличении его яркости. Так же и с идеями, Идея одного и того же предмета может представляться или чувствоваться по-разному, с большей или меньшей силой (1, 152-153). Яркость цвета - классический пример физической яркости. Из данной аналогии становится ясно, что Юм никак не отождествляет ее с яркостью идеи. В противном случае он не мог бы сравнивать их. И все же Юм признается, что при характеристике психической яркости ему просто не хватает слов, и отсылает к личному феноменологическому опыту каждого (1, 162). Тем не менее он дает понять, что она является сущностным параметром «актов» ума при восприятии (1,155,162).

Еще одним важным признаком идей Юм считает их своеобразную вторичность. Они, как правило, скопированы с впечатлений. Правда, этот тезис справедлив только для «простых идей». Впрочем, и здесь бывают исключения. Для иллюстрации последнего тезиса Юм прибегает к получившему резонанс уже в XVIII веке мысленному эксперименту с градациями цвета, когда получается, что, имея перед собой последовательный ряд простых идей оттенков, скажем, голубого цвета, вполне можно заполнить в воображении имеющиеся в этом ряду пустоты и, соответственно, создать новые простые идеи. Юм, впрочем, считает такие случаи крайне редкими и не нарушающими общей схемы происхождения идей от впечатлений (154: 2, 18). Но даже его осторожная позиция пугает некоторых исследователей, и, к примеру, Дж. О. Нелсон (Nelson, 1989) пытался доказать, что данный мысленный эксперимент задуман Юмом только для того, чтобы показать, что можно доверять не всем мысленным экспериментам.

Между тем уже в XVIII веке было показано, что Юм даже преуменьшал значимость открытого им психического феномена. На него обратил внимание И. Н. Тетенс (который, правда, приводил совсем другие примеры), а также другие известные немецкие философы того времени, к примеру Д. Тидеман и К. Мейнерс. А первый переводчик юмовского «Трактата» на немецкий язык (1790, 1791, 1792), влиятельный кантианец, преподававший в Галле и одно время, кстати, работавший в Петербурге, Людвиг Генрих Якоб (1759-1827) признавался, что юмовский опыт с оттенками цвета

подвиг его к размышлениям на эту тему и к попыткам развить данную теорию (см. 306: 121). Якоб был склонен трактовать порождение новых простых идей как результат слияния изначальных данных опыта.

И в этой связи уместно отметить ошибочность распространенного мнения о том, что ассоцианистские теории, базирующиеся на атомарном и «механическом» представлении о психическом и, как утверждается, характерные для психологии XVIII века, были впервые оспорены лишь в XIX веке Дж. С. Миллем, выдвинувшим, в противовес прямолинейному ассоцианизму своего отца Дж. Миля, идею «химических» сочетаний различных психических состояний в новые перцептивные единства (см. напр. 235: 295). Не говоря уже о том, что в действительности подобные концепции имели широкое хождение в психологии XVIII века, даже упомянутое терминологическое противопоставление «механических» и «химических» связей не является изобретением XIX века. Тот же Л.Г. Якоб использует именно эти выражения: «Существует множество случаев (упомяну только об идеальном в воображении), в которых имеются не просто новые механические соединения... с материалом, полученным воображением от чувств, может происходить не только механическое разложение, перемещение и сочетание, но и химическое смешение, сплавление, из которого, прямо как в действительном мире, выходят не только новые формы, но и действительно новый материал» (306: 122). Отметим, правда, что учение о способности человеческого воображения порождать новые простые представления не стало в XVIII веке общепринятой концепцией. Показательна нейтральная позиция Ф. К. Форберга, заявлявшего по этому поводу в своем компендии, что «приводимые до сих пор в подтверждение этого опыты все же, кажется, не вполне доказывают то, что они должны доказать» (260: 2, 63).

Так или иначе, но даже одна лишь возможность создания простых идей человеческим умом ставит под сомнение юмовский критерий вторичности идей по сравнению с впечатлениями. И это возвращает нас к другому критерию - к яркости. Но и с ним немало проблем. Прежде всего, неясно, количественно или качественно отличаются друг от друга впечатления и идеи. На первый взгляд кажется, что речь идет только о количественном различии по упомянутому критерию яркости. Но говоря, что способность воображения (или мышления) даже при наивысшем своем напряжении остается с идеями и не может породить впечатления (154: 2, 15), Юм проводит резкую, т.е. качественную, границу между ними. Однако в таком случае непонятно, как быть с «пограничными»

перцепциями, т.е. с восприятиями, непосредственно идентифицировать принадлежность которых к определенной перцептивной форме не представляется возможным. К примеру, мы не всегда можем отличить сон от яви, т.е. представления воображения от чувств. Юм, конечно, упоминает о таких случаях, но не поясняет, как, с его точки зрения, их следует интерпретировать.

Возможно, что физическая яркость или живость перцепций все же небезразлична для их идентификации в качестве впечатлений и идей, хотя ее отсутствие может внести лишь временную неясность. Впрочем, это слишком расплывчатое прочтение, говорящее о том, что в этом вопросе далеко не все благополучно. В главе о Тетенсе мы увидим, что это не частный момент, а показатель объективных трудностей феноменологической психологии, не способной полностью высветить структуру ментальных образований.

Зыбкость юмовского критерия различения впечатлений и идей не прошла незамеченной, и юмовские суждения на этот счет столкнулись с серьезной критикой. На трудности возможного различения идей и впечатлений по их яркости указывал, к примеру, глава шотландской школы «здорового смысла» Т. Рид. Взамен он выдвигал теорию непосредственного отнесения впечатлений к предмету, заявляя, что этим они отличаются от субъективных образов. Аргументированную критику концепции Юма проделал и Л. Г. Якоб. В своем «Очерке опытного учения о душе» (*Grundriss der Erfahrungs-Seelenlehre*, 1791), упоминая о тех, кто считает, что различие между «созерцаниями чувств» и «созерцаниями воображения» состоит только в «различных степенях живости и отчетливости», он замечает: «Но есть такие явления чувств, которые гораздо слабее, чем созерцания воображения, и созерцания воображения, гораздо более сильные, чем созерцания чувств, и тем не менее они не отождествляются» (306: 100). Из этого, как он считает, следует, что «ощущение обоих видов представлений различно, скорее, не по степени, а по виду» (101). Якоб, однако, не пытается развести различные типы яркости и ввести понятие психической яркости. Он выбирает другой путь, с «созерцанием воображения», пишет он, «связано сознание (хотя часто и неясное) того, что оно не непосредственно проистекает от предмета» (123). Созерцание же чувств дает сознание самого объекта (101).

Критерий, предложенный Якобом и базирующийся на вольфовских дефинициях чувства и воображения, обсуждавшихся нами в предыдущей главе, однако, неудачен, так как он скрывает в себе круг. В самом деле, вопрос ведь в том и состоит, чтобы понять, каким образом можно установить, что в такой-то момент происходит

именно чувственное созерцание объекта, а не игра представлений в воображении. Получается, что Якоб, по сути, просто апеллирует к непосредственному внушению этого знания, сближаясь с позицией Рида и его школы «здорового смысла». Это сходство еще более заметно в суждениях кантианца Карла Генриха Гейденрайха (1764-1801), который под влиянием Якоба в «Психологическом исследовании предрассудков и связанной с ними мечтательности» (*Psychologische Entwicklung des Aberglaubens und der damit verknüpften Schwärmerci*, 1798) пришел к следующим выводам касательно способности зрения как эталона для других способностей: «Акт зрения содержит неизъяснимое и непосредственное отнесение к отличным от пас предметам. Если мы игнорируем это, то воображение зримого полностью приравнивается к зрению. Степени живости не составляют никакого существенного отличия, так как хотя воображение, как правило, менее живо, чем зрение, его живость может все же быть равной живости зрения» (290: 106-107).

Однако учение о непосредственном отношении впечатления к объекту ничего не объясняет, пока не уточнено, в чем состоит это отношение. Таких уточнений (которые, в конечном счете, возможно опять-таки привели бы к критерию яркости или живости представлений) ни Рид, ни Якоб с Гейденрайхом не дают. Таким образом, рассуждая о проблеме различения впечатлений и идей, мы сталкиваемся со следующими вариантами ее решения. 1. Различие касается физической яркости перцепций. Это предположение противоречит фактам. 2. Различие связано с непосредственным осознанием того, что дано одно, а не другое. Но этот ответ ничего не решает. 3. Различие состоит в психической яркости. Но в чем она заключается? Можно ответить, что это - элементарное понятие, аналогичное физической яркости, но выражающее параметры самих перцептивных модусов, которые нельзя точно определить, «я-не-знаю-что» (*je-ne-scai-quoi*), по словам Юма (154: 1, 162). Но едва ли такое объяснение кого-нибудь устроит. Правда, если мы отстаиваем теорию физиологических оснований психических процессов, а Юм ее не исключает, то ответ может стать более подробным. Психическая яркость — эпифеномен определенных параметров изменений, происходящих в мозге¹. Чем интенсивнее процессы

¹ Эта позиция с предельной ясностью была сформулирована Э. Платнером в «Учебнике логики и метафизики» (*Lehrbuch der Logik und Metaphysik*, 1795). Платнер писал, что разница между представлениями чувств и воображения зависит от их «степени», а она, в свою очередь, - от «различной силы внутреннего впечатления» (382: 22) как «движения внутреннего органа души» (16).

в мозге, тем ярче акт представления. Ясно, что наиболее интенсивным подобный акт должен быть в момент первичного воздействия предметов на органы чувств. При отсутствии прямого аффицирования там могут иметься лишь отголоски этих первичных движений.

Все вроде бы сходится, однако возникает новая трудность: непонятно, как физиологически объяснить различие того, что на феноменальном уровне мы назвали физической и психической яркостью. Кажется, что они должны сливаться. А это возвращает нас к исходным проблемам, Именно в таком ключе рассуждал на эту тему в середине XVIII века Г. С. Реймарус. Он утверждал, что «если бы представление было, только реакцией или противодействием мозга чувственному впечатлению... то сильнейшая реакция была бы равна сильнейшему действию... следовательно, внимание с необходимостью падало бы на предмет, производящий сильнейшее чувственное впечатление» (391: 452), что противоречит опыту. Отсюда Реймарус делал вывод о необходимости допущения самостоятельной реальности души и ее психических актов (453), а это возвращает нас к прежней неопределенности. Впрочем, из всего этого порочного круга можно выйти, обратив внимание на то, что из приведенной схемы следует лишь существование какой-то зависимости между интенсивностью психического акта, или, продолжая аналогию, нервной деятельности и интенсивностью внешнего раздражителя. Но это еще не означает, что они ничем не отличаются друг от друга. Интенсивность нервной деятельности может, к примеру, зависеть от целого ряда внутренних соматических факторов. Поэтому самые сильные раздражители иногда не прерывают ход мыслей, не отрывают внимание от каких-то не столь заметных вещей и т.д.

Среди тех, кто размышлял об этих проблемах в то время, особого внимания заслуживает И. Г. Кампе. Он писал о «живости наших представлений» в самой, пожалуй, интересной части его работы об «Ощутительной и познавательной способности человеческой души». Живость представления, по его мнению, зависит от четырех факторов: от собственных качественных параметров объекта, от скорости его воздействия на душу (это моменты физической яркости), а также от «состояния наших нервов» и «степени восприимчивости» души (*Grad ihrer Empfanglichkeit*), обусловленной составом ее идей (212: 41-46). Два последние фактора иллюстрируют психическую яркость, хотя ее, как видно, все-таки можно

сводить к физиологическим процессам¹. В любом случае, не различая интенсивность восприятия и интенсивность тех или иных параметров предмета, мы запутываемся в противоречиях. Но такое различие подразумевает отказ от отождествления психического акта и его содержания. И, кстати говоря, сказанное не противоречит юмовским высказываниям на этот счет. Так что вернемся к предложенной Юмом классификации перцепций.

На очереди впечатления, которые, как мы уже знаем, делятся на «первичные» и «вторичные», или на «впечатления ощущения» и «впечатления рефлексии». Общий структурный механизм смены перцепций, по мнению Юма, таков: вначале «от неизвестных причин» (*from unknown causes*) в душе возникает впечатление ощущения, затем идея этого впечатления остается в памяти. Если она приятна, то ее воспроизведение порождает желание вновь иметь соответствующее ощущение. Оно является одним из основных впечатлений рефлексии, вторичных впечатлений и аффектов.

Порядок смены перцепций служит для Юма основанием композиционных решений относительно науки о человеке. Впечатления ощущения, полагает он, разбирать нет необходимости. Этим должна заниматься «естественная философия». И если впечатления ощущения не интересуют науку о человеке, то начинать, стало быть, нужно с анализа идей и законов их соединения, т.е. со способности познания, а затем переходить к исследованию впечатлений рефлексии, т.е. аффектов, а также воли и всего, что с ними связано.

Что касается идей, то Юм выделяет два их типа: идеи памяти и воображения. Фактически, он рассматривает еще один вид идей, возникающих при ожидании каких-либо событий. Такие идеи сопровождаются верой. Впрочем, в более широком смысле, вера, по Юму, распространяет свое влияние и на впечатления чувств, а также на идеи памяти, являясь не чем иным, как живостью представлений. Самыми «живыми» из всех разновидностей идей являются идеи памяти. Они несут в себе остаточную силу впечатлений. Юм даже говорит о них как о «чем-то среднем между впечатлением и идеей» (*somewhat intermediate between an impression and an idea*). Вера в появление определенных перцепций (впечатлений) также связывается Юмом с живыми или яркими идеями. Причем

¹ Кампе, кстати, мечтал о появлении философа, который смог бы найти «меру» (*Mensur*) для живости представлений (212: 47), и даже говорил, что знает кого-то, кто мог бы решить эту задачу.

яркость ожиданий черпается как из впечатлений, так и из памяти. Здесь действуют сложные когнитивные механизмы, речь о которых впереди.

Что касается идей памяти, то Юм и здесь находит способ повернуть дискуссию в неожиданное русло. Казалось бы, какие здесь трудности? Впечатления оставляют за собой идеи, воспроизводящие их структуру и последовательность. Эти идеи можно воспроизвести с сознанием того, что их предметы некогда реально воспринимались нами. Юм, однако, показывает, что беспроблемность в этой области - не более чем иллюзия. В самом деле, воспоминания, чтобы быть действительными воспоминаниями, должны быть истинными. Истина есть соответствие идей и впечатлений. Но на каком основании мы судим об истинности того, что называем воспоминаниями? Невозможно ведь «вызвать прошлые впечатления, чтобы сравнить их с наличными идеями» (154: 1, 141). Как же мы отличаем идеи памяти от идей воображения, которое может нам нарисовать какой угодно образ прошлого, не менее, а то и более, отчетливый, чем тот, который мы считаем соответствующим действительности? Четкая постановка этого вопроса и неожиданная трудность его решения «встряхивает» читателя и заставляет всерьез отнестись к юмовскому ответу, гласящему, что разница между идеями памяти и воображения состоит лишь в живости, с которой они представляются.

Другая проблема, связанная с памятью, позволяет лучше уяснить юмовскую теорию восприятия. Юм утверждает, что идеи могут оставлять не только впечатления, но и идеи. Соответственно, могут быть идеи идей и воспоминания идей. И воспоминания идей представляются более ярко, чем просто идеи идей. Как объяснить этот любопытный феномен? Отвечая на этот вопрос, Юм уточняет, что всякая идея может рассматриваться в двух аспектах: как «репрезентация какого-либо отсутствующего объекта» (representation of any absent object) и как «реальная перцепция в уме» (real perception in the mind). Что касается второго аспекта, то идея может быть приравнена к впечатлению и даже как бы заменять его, в частности, когда мы умозаключаем от наличной идеи к реальности некогда имевшего место, но забытого впечатления, копией которого она является (154: 1, 162). Этот тезис Юма может показаться довольно странным и даже вступающим в противоречие с другими его высказываниями. Далее он, однако, поясняет, что в данном случае речь идет о «действии ума» (action of the mind), которое тоже вспоминается при воспроизведении какого-либо содержания наших прошлых мыслей. В результате получается следующая кар-

тина. Любая наличная перцепция, будь она впечатление или идея, в качестве акта ума сама производит впечатление на ум, которое выражает специфику этого акта и может быть воспроизведено. Воспоминание данного акта при этом, разумеется, отличается от простого представления о нем как имевшем, или имеющем, место. Позже мы еще вернемся к этой теории.

4

ПРОБЛЕМЫ ТРАКТОВКИ Я КАК СУБСТАНЦИИ

Среди множества впечатлений, решительно заявляет Юм в «Трактате», нам не удастся найти впечатление духовной субстанции, или Я. Субстанция всегда, т.е. не только в случае духовной субстанции, домысливается нами. Понятие субстанции представляет собой «фикцию» воображения. Реально наши переживания не имеют никакого носителя. Дух есть не более, чем «куча» (heap) перцепций. По другой формулировке душа есть «пучок или собрание различных перцепций» (bundle or collection of different perceptions). Не менее известное юмовское сравнение: ум есть словно государство (commonwealth) перцепций, живущих по определенным законам. И еще один юмовский образ душевной жизни: она похожа на театральную постановку, где место актеров занимают перцепции. Однако у этого «театра» нет сцены. Действие происходит словно бы в пустоте: «Сравнение с театром не должно вводить нас в заблуждение: ум (mind) состоит из одних только перцепций, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, равно как и о том, из чего оно состоит» (154: 1, 299).

Эта теория, оригинальность которой Юм вполне осознавал, вызвала большой резонанс в философии XVIII века и до сих пор обсуждается по самым разным поводам. Поскольку она имеет важное значение для нашей темы, надо тщательно проанализировать ее истоки и трудности. Необходимость такого анализа тем более очевидна, что уже через год после «официальной» презентации теории Я, Юм проблематизировал ее, заявив в приложении к первой книге «Трактата», вышедшем вместе с третьим томом этой работы, что натолкнулся в этом вопросе на новые сложности, решение которых, по его мнению, крайне затруднено.

Обсудим поэтому вначале доводы, которые заставили Юма принять столь неординарную концепцию, а затем посмотрим, что вынудило его дать «задний ход» и, по существу, отказаться от нее. Обычный взгляд на вещи, согласно Юму, таков. Многообразные

перцепции, осознаваемые нами, ставятся в отношении к некоему нематериальному носителю, к духовной субстанции, обладающей тождеством и простотой. Основанием для такого утверждения является непосредственное, как утверждает, осознание единства и тождества нашего Я в потоке изменчивых состояний (154: 1, 297).

Юм уверен, что в данном случае мы имеем дело с иллюзией. В самом деле, если Я есть нечто реальное, то у нас должна быть идея Я. Но идея должна быть скопирована с какого-нибудь впечатления. А впечатления Я у нас нет, говорит Юм. «Я никак не могу уловить свое Я как нечто существующее помимо перцепций и никак не могу подметить ничего, кроме какой-либо перцепции» (1, 298). Понятно, что лишь одним этим утверждением Юм ограничиться не может. Оно выглядит как постулат, и противники всегда могут сказать, что впечатление Я есть, и не без оснований - так как знают о собственном тождестве. Иногда кажется, что Юм пытается просто отмахнуться от такого рода «метафизиков» - пусть у них есть впечатление Я, но у меня и большинства людей, заявляет он, этого впечатления все равно нет. Непонятно, однако, почему Юм так уверенно говорит от имени большинства людей. Нельзя считать доказательством тезиса об отсутствии впечатления Я и следующее наблюдение Юма: «Если идея нашего Я порождается некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше Я таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным» (I, 297). На это опять-таки можно ответить, что такое неизменное впечатление у нас все же есть, и это как раз впечатление самоидентифицированного Я¹.

Юм, однако, находит и более веские аргументы в пользу своей теории. Во-первых, он обращает внимание на то, что впечатление Я выпадало бы из ряда типичных впечатлений, поскольку впечатления, как считается, содержатся в Я. Получилось бы, что одни впечатления находятся в другом впечатлении, что довольно странно (154: 1,297)². Во-вторых, Юм утверждает, что поскольку все

¹ Именно в таком ключе оппонировал Юму Г. Хоум, утверждавший, что у него, как и у других людей, есть «первоначальное ощущение» самого себя, посредством которого «я рассматриваю себя как одну и ту же личность... во всех изменениях моей жизни» (296: 244). И непонятно, что на это можно ответить. Легенда гласит, что в беседе с Хоумом Юм согласился с его поводами.

² Другой вариант этого возражения: впечатление духовной субстанции должно быть сходно с ней. Но «как может впечатление быть сходным с субстанцией» когда предполагается, что «оно не есть субстанция и не обладает ни одним из особых качеств или характерных признаков субстанции»? (154: 1, 280).

перцепции отличимы друг от друга, то они реально различны и могут существовать сами по себе, не нуждаясь в каком-либо носителе, которым, по предположению, опять-таки выступает Я (1, 257). Наконец, главным аргументом Юма является то, что он пытается указать подлинные истоки фиктивного представления о простом и тождественном Я. В случае успеха этого предприятия все остальные доводы резко усилятся и смогут удачно дополнить новую теорию Я.

Решая в «Трактате» задачу выявления истоков фиктивного представления о едином и тождественном Я, Юм ссылается на принцип, указывая на который он торпедирует и другие привычные установки, — принцип, являющийся, по его мнению, главным генератором иллюзий человеческого сознания. Речь идет, казалось бы, о невинной склонности воображения - смешивать сходные идеи и акты ума. Юм, кстати говоря, даже подводит под нее физиологический базис, и это, несомненно, говорит об исключительной важности для него данного вопроса. Он утверждает, что воспроизведение какой-либо идеи умом сопровождается движением «жизненных духов» (animal spirits) «в той области мозга, где помещается данная идея», и «эти духи вызывают идею, пробегая по надлежащим следам и выискивая именно ту клетку (gumage that cell), которая принадлежит этой идее». Однако «движение жизненных духов редко бывает прямым». Естественно «уклоняясь в сторону» и «попадая в смежные следы, они предоставляют вместо той идеи, которую ум хотел рассматривать, другие, связанные с ней». «Мы не всегда замечаем эту подмену и, следуя прежнему ходу мыслей, пользуемся подмененной идеей и употребляем ее в своем рассуждении, как будто она тождественна с той, которая нам требовалась» (154: 1, 118).

Возьмем теперь интересующий нас случай и посмотрим, как можно применить к нему описанную выше юмовскую схему, которую можно называть гипотезой подстановки. Созерцание тождественной, т.е. неизменной во времени, вещи похоже на созерцание последовательных компонентов одного связного перцептивного ряда. Оба акта протекают легко и без усилий, расслабляя ум. Мы не замечаем разницы между ними. «Беспрепятственное и непрерывное течение мысли, - пишет Юм, - будучи одинаковым в обоих случаях, легко обманывает ум и заставляет его приписывать тождество изменчивой последовательности связанных друг с другом качеств» (1, 269; см. также 1, 299). Но потом мы все же замечаем, что перцептивные декорации сменились. Однако уже укоренившаяся в воображении иллюзия тождества заявляет свои права,

реализуя их в допущении некой сущности, субстанции, остающейся неизменной вопреки смене впечатлений. «Чтобы скрыть изменения», мы «прибегаем к идее души, Я и субстанции» (1, 300). Так и возникает фикция Я. Похоже обстоит дело и с простотой. Акт восприятия простой вещи субъективно похож на созерцание связного множества событий, и они тоже смешиваются. Затем, при обнаружении многообразия, нам приходится допускать, что за ним скрывается некая простая субстанция (см. 1, 308).

Что же дальше? Юм утверждает, что хотя от фикции Я нельзя избавиться, надо постоянно помнить, что она является продуктом воображения. Ведь подлинного слияния различных перцепций все равно не происходит. Они остаются отдельными и разрозненными. Не возникает между ними и реальной связи. Слияние и тождество существуют только на уровне ассоциации идей (1, 304).

Попробуем теперь оценить изложенную юмовскую теорию сознания. Начнем со статуса «фиктивного» Я. Юм отказывается называть представление о тождественном Я идеей на том основании, что все идеи скопированы с впечатлений, а впечатления Я у нас нет. Но ведь сам он приводил пример простой идеи, лишенной впечатления. Обсуждавшийся выше случай с идеей оттенка голубого цвета, возникающей при созерцании последовательности других его оттенков, и в самом деле очень похож на ситуацию с образованием фикции Я из последовательности связных перцепций. Юм, однако, словно не замечает это сходство. Впрочем, во многом - это спор о словах. Гораздо более существенный характер имеют проблемы его «подстановочной» концепции с ее общим тезисом о фактической неизбежности естественного смешения сходных актов ума. Если бы Юм утверждал, что это смешение происходит бессознательно и его вообще нельзя заметить, эту теорию, при прочих благоприятных обстоятельствах, еще можно было бы принять. Он, однако, не отрицает возможность заметить подмену и даже называет ее «грубой иллюзией» (1, 266), о чем еще пойдет речь. При таких обстоятельствах его мнение о невозможности противостоять этой обманчивой склонности ума выглядит неубедительным. Попытка Юма физиологически обосновать данную гипотезу лишь усиливает ощущение ее произвольности и подогнанности к случаю.

Что касается упоминавшихся выше других аргументов Юма против существования Я как духовной субстанции, то их можно если не опровергнуть, то хотя бы нейтрализовать. На тезис Юма о том, что у нас отсутствует впечатление духовной субстанции, так как если бы оно существовало, оно не походило бы на все другие

впечатления, всегда можно сказать, что это действительно особое, уникальное впечатление, не похожее на все остальные. Если бы мы могли созерцать умы других людей, у нас было бы много таких впечатлений и т.д. В результате вопрос пробуксовывает без какого-либо движения. Несколько более сложно спорить с утверждением Юма о том, что перцепции вообще не нуждаются в носителе, так как их можно мыслить отдельно от всего остального. Дело в том, что Юм подкрепляет свою мысль остроумным доводом. Апеллируя к здравому смыслу, отождествляющему перцепции с вещами, он говорит, что свойства последних можно смело переносить на первые. В частности, поскольку мы не считаем абсурдным самостоятельное существование вещей, то мы должны допускать такую возможность и для перцепций (154: 1, 256-257).

Понятно, впрочем, что этот аргумент сам по себе недостаточен. Во-первых, возможность независимого существования еще не означает его действительность, а во-вторых, различие перцепций и предметов все же реально и может быть строго феноменологически обосновано, что приведет, в частности, к различению их свойств и признанию зависимости перцепций от Я. Что касается первого, то Юм пугает оппонентов тем, что если отрицать самостоятельное существование материальных вещей и, по аналогии, перцепций, то это равносильно допущению единой субстанции, означаемому Спинозовский «атеизм» (1, 287). Но это аргумент *ad hominem*, специально предназначенный, как сообщает сам Юм, для теологов того времени (1, 286), так что с ним можно вообще не считаться. По поводу второго мнение Юма тоже не столь однозначно, как может показаться, и вскоре мы увидим, что он вовсе не спешит отождествлять вещи и перцепции. Впрочем, все эти соображения говорят лишь о необходимости уточнения некоторых положений юмовской теории, которого логично было бы ожидать в его последующих работах. Дело обернулось, однако, иначе.

Правда, вскоре после выхода первых двух томов «Трактата» Юм подтвердил приверженность своей теории Я в «Кратком изложении "Трактата о человеческой природе"». Эта анонимно опубликованная под видом рецензии обобщающая работа Юма вышла в начале 1740 года. Но уже несколько месяцев спустя, в приложении к первому тому «Трактата», он, по существу, отказался от этой теории. Очень важно понять, почему это произошло. В упомянутом приложении Юм начинает обсуждение вопроса о личном тождестве со слов о крушении его надежд на построение непротиворечивой науки о духе. Он сообщает, что, еще раз просмотрев главу о личном тождестве из первой книги «Трактата», ощутил, что «запу-

тался в таком лабиринте, что, должен признаться, не знаю, ни как исправить свои прежние мнения, ни как согласовать их друг с другом» (154: 1,323).

Можно было бы подумать, что Юм разочаровался в «гипотезе подстановки». Однако хотя он, судя по всему, действительно утратил веру в эффективность этого способа объяснения, так как впоследствии, в «Исследовании о человеческом познании», не отказавшись, правда, от нее в принципе (2, 51), он ни разу не прибегал к ней в тех случаях, когда пользовался этой гипотезой в «Трактате», в «Приложении» речь идет совсем о другом. Еще раз повторив аргументы, заставившие его признать несуществование «впечатления Я или субстанции как чего-то простого и неделимого», а именно тезисы о возможности самостоятельного существования перцепций, о неуловимости Я вне конкретных ментальных состояний и т.п. (1, 324-325), он переходит к тому, что, по его мнению, составляет главную проблему его теории - к объяснению принципа соединения перцепций. Проблема в том, что перцепции все-таки связаны между собой. Эту связь нельзя отрицать, так как даже если тождественное Я - фиктивная сущность, представление о нем возникает все же вследствие определенного соединения идей, наделения их качеством простоты, тождества и т.д. И вот, оказывается, сообщает Юм, что, исходя из его принципов, эту и подобные связи объяснить очень трудно, или вообще невозможно. Конечно, они реальны, происходят по законам ассоциации, - но как показать их возможность, основание? Юм утверждает, что соединение перцепций мыслимо в двух случаях: 1) «если наши перцепции присущи чему-то простому и единому», 2) «если наш ум воспринимает между ними какую-нибудь реальную связь» (154: 1, 326). Ни одно из этих условий Юм принимать не хочет. Иными словами, он не может «согласовать» два принципа: «наши отдельные восприятия -отдельно существующие предметы (existences)», и «наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными существующими предметами», и в то же время не готов «пожертвовать» ни одним из них (ibid.).

Итак, на пути теории души как «связки перцепций» стоит проблема объяснения истоков этой самой связи между ними. Они должны были либо связываться сами собой, изнутри, либо соединяться вследствие присущности единому Я. Первое противоречит убеждению Юма о ложности концепции, которую потом стали называть теорией «внутренних отношений»); второе — его уверенности в независимом (от Я) существовании всех перцепций. Оба эти положения, в свою очередь, могут быть сведены к его теории пси-

хического атомизма. Психические атомы, т.е. неделимые восприятия, не могут объединяться изнутри и существуют до и независимо от всяких внешних связей. И вот, как оказалось, этот атомизм исключает связи перцепций как таковые.

Юм встал перед необходимостью пересмотра теории. Я.К.Г. Свейн (Swain, 1991), правда, пытался показать, что Юм вовсе не критикует свою прежнюю концепцию Я в приложении к «Трактату», а лишь скептически констатирует невозможность объяснения связи перцепций. Однако эта концепция должна была бы включать подобное объяснение хотя бы потому, что его легко дать с позиций критикуемого в ней учения о едином Я. Связь перцепций, по Юму, противоречит тезисам об их внеположности и отсутствии субстанции души. Он не может игнорировать эту связь, но не может и объяснить ее, не отказываясь от этих тезисов, чего ему тоже не хочется делать. Важно, однако, подчеркнуть, что Юм не считает, что вопрос о природе Я вообще не допускает решения. Он обещает сообщить о нем, если впоследствии придет к каким-то определенным выводам. Но этого так и не произошло. В «Исследовании о человеческом познании» и в других работах Юм просто обходит данную тему.

И тем не менее по некоторым признакам можно попытаться определить, к какому варианту склонялся Юм. Но прежде чем сказать об этом, отметим, что решение, в принципе, возможно, к примеру, в рамках «ноэтико-ноэматической» теории сознания, как наглядно показал Б. Лейлор (Lalor, 1998), и с логической точки зрения один из вариантов явно предпочтительнее. В самом деле, если тезис о невозможности усмотрения реальной, т. е. необходимой, связи между перцепциями можно подкрепить, как и делал сам Юм, демонстративным доказательством, состоящим в том, что любую перцепцию можно ясно и отчетливо представить в ряду с любыми другими, что было бы невозможно при ее необходимой связи с какой-либо другой перцепцией, - то положение о возможности самостоятельного существования этих перцепций, как уже отмечалось, никак не противоречит тому, что в реальности они могут быть внешним образом, акцидентально, связаны каким-то общим им основанием, к примеру, тем же единым и тождественным Я.

Из этого следует, что, при взятых им предпосылках, Юм на деле не имел альтернатив и рано или поздно должен был принять теорию единого Я как основы связи перцепций. И действительно, некоторые данные говорят о том, что Юм все же склонялся к признанию единой духовной субстанции. К примеру, в «Письме Джентльмена его другу в Эдинбурге» (A Letter from Gentleman to

His Friend in Edinburgh, 1745), обнаруженном в середине 60-х годов XX века, он пишет, что в его позиции нет существенных отличий от суждений Локка и Беркли на этот счет (154: I, 690). Правда, контекст, скорее, критический, так как Юм ссылается на их утверждения, согласно которым у нас нет отчетливой идеи духовной субстанции. И тем не менее можно вспомнить, что Беркли признавал единство субстанции души (пусть у нас нет идеи о ней, зато есть интеллектуальное понятие, полученное в результате интроспективно понятой «рефлексии»). Юм был знаком с учениями Беркли, так что этот момент нельзя игнорировать. Некоторую информацию по вопросу о природе духа можно получить и из эссе Юма «О бессмертии души» (On the Immortality of the Soul, 1757). В этой работе Юм весьма спокойно рассматривает гипотезу единой духовной субстанции, не называя ее нелепой.

Итак, хотя субъективно Юму было очень непросто порвать со своей старой теорией (почему он, возможно, так публично и не высказал окончательное мнение на этот счет) фактически он не только двигался в направлении концепции единого и тождественного Я, но и указал, что даже более важно, серьезные основания в пользу принятия такого решения. Вот и получается (и, кстати говоря, подобные случаи не редкость в философии), что Юм, выступая, на первый взгляд, критиком теории духовной субстанции, продумал ее так глубоко, что объективно способствовал ее развитию. По сути, он показывал, что любое объединение представлений, в том числе в «фиктивное» Я, предполагает наличие реального Я - тождественной самосознающей сущности в непрерывном потоке перцепций. Его рассуждения о тождестве Я дополняют плодотворные дискуссии на эту тему, которые с большим размахом велись в немецкой философии того времени и рассматривались в предыдущей главе.

Однако не стоит преувеличивать значение аргументов Юма, по своей «идеологии» чем-то напоминающих возражения Локку со стороны Дж. Батлера в «Аналогии естественной и откровенной религии порядку и ходу природы» (The Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature, 1736). Ведь все сказанное справедливо лишь при феноменологическом подходе к исследованию природы Я. Если же допускать физиологические обоснования, то можно легко придумать механизмы, объясняющие реальную связь перцепций при отсутствии единого Я. Показательно, что именно этот путь опробовал знаменитый Эразм Дарвин (1731—1802) в «Зоономии, или законах органической жизни» (Zoo-

nomia, or The Laws of Organic Life, 1794-1796/1801)¹. Поскольку в первом томе «Трактата» сам Юм, позиция которого, кстати, учитывалась Дарвиным, не исключал подобных способов объяснения, то настоящей загадкой его критики собственной теории Я как связки перцепций является вопрос, почему уже через год после выхода указанного тома он «забыл» о возможности физиологического «подкрепления» психологии?

5

КРИТИКА ДОКАЗАТЕЛЬСТВ БЕССМЕРТИЯ ДУШИ

Вопрос о природе Я вводит нас в проблематику рациональной психологии. Юм объявляет вопрос о сущности души выходящим за границы возможного познания; и даже если допустить, что в конечном счете он склонялся к принятию теории реального самотождественного и единого Я, это не могло серьезно повлиять на его оценку. Далее мы увидим, почему это так. А теперь посмотрим, как Юм решает другие традиционные задачи рациональной психологии.

Один из главных вопросов этой науки - проблема бессмертия души. Как уже упоминалось, Юм написал специальную работу на эту тему. Нетрудно догадаться, что общий пафос его сочинения - критический. Юм различает три типа возможной аргументации в пользу бессмертия души: метафизическую, моральную и физическую.

Начнем с «метафизических доказательств». По словам Юма, они исходят из того, что «душа нематериальна и невозможно, чтобы мышление принадлежало материальной субстанции» (154: 2, 689). Подразумевается, что на основании нематериальности души можно было бы сделать вывод, что разрушение тела не приводит к смерти души. На это Юм отвечает, что, во-первых, согласно «истинной метафизике», понятие о субстанции смутно; во-вторых, что мы не в состоянии a priori судить, может ли материя быть причиной мышления или нет. Но даже если единая духовная субстанция существует, то она скорее всего представляет собой некую духовную материю, принимающую, в зависимости от ситуации, ту или иную форму. Смена форм приводит к утрате «сознания или системы мыслей» (consciousness, or... system of thought), т.е. личности,

¹ В наши дни наиболее известным сторонником подобных подходов является Д. Деннет.

и о бессмертии в таком случае говорить невозможно. Еще один контраргумент Юма связан с представлениями людей о животных. Животные тоже чувствуют, мыслят «и даже рассуждают». (Надо сказать, что различие между человеческими и животными душами мыслится Юмом исключительно с количественной точки зрения: люди способны осуществлять более длинные рассуждения, замечать более тонкие различия и т.п.¹ - в этом плане его взгляды мало отличаются от воззрений некоторых вольфианцев, Дж. Пристли и других мыслителей.) Следует ли поэтому предполагать, что их души тоже бессмертны? Это кажется абсурдным. Последний довод имеет чисто риторический характер, а вот тезис Юма об отсутствии связи между нематериальностью души и непрерывным существованием личности хорошо знаком нам по предыдущей главе. Впрочем, вольфианцы могли бы упрекнуть Юма в недостаточном внимании к их рассуждениям. Правда, Юм не упоминает и другие метафизические доказательства бессмертия души, известные с времен Платона и неоплатоников, и в этом смысле резко упрощает себе задачу их критики. С другой стороны, эти аргументы античных авторов в XVIII веке уже не имели практически никакого веса. Другой тип доказательств бессмертия души - «моральные аргументы». Они чаще всего «выводятся из справедливости Бога, который, как предполагается, заинтересован в будущем наказании тех, кто порочен, и в вознаграждении тех, кто добродетелен» (2, 691). Бессмертие души требуется для того, чтобы получить заслуженное в этой жизни. В «Трактате» Юм писал, что, несмотря на слабость метафизических доказательств, моральные аргументы сохраняют свою силу. В эссе о бессмертии души он критикует и их. Первое и весьма сильное возражение Юма состоит в том, что, заключая от мира к Богу, мы можем приписывать Богу лишь те свойства, которые обнаруживаются в мире. Однако справедливость в нем как раз и не обнаруживается, иначе не потребовалось бы допущение посмертного воздаяния. Кроме того, Богу нельзя придавать человеческие качества - даже такие, как справедливость. Хотя Юму можно ответить, что его логика действует лишь в контексте так называемого физико-теологического доказательства бытия Бо-

¹ Интересно, что Юм даже объединяет вопросы о различии познавательных способностей людей и животных и об аналогичном различии между людьми. Говоря о втором, он отмечает, что сделанные выводы можно перенести и на первое. Интеллектуальные же различия между людьми состоят в разнице: 1) «внимания, памяти и наблюдательности», 2) широты ума, 3) способности вывести более длинный ряд следствий, 4) способности долго думать, «не смешивая мыслей» (154:2, 91).

га. Если же рассуждать об этом «космологически» или «онтологически», то можно рассчитывать на то, что удастся показать существование всесовершенного существа. В таком случае легко будет заключить о его справедливости или сверхсправедливости.

Однако, по мнению Юма, единственный возможный способ познания бытия высшего существа - это именно заключение от конкретных свойств мира к его разумной первопричине. Априорная аргументация, обсуждаемая Юмом в «Диалогах о естественной религии» (*Dialogues concerning Natural Religion*, 1779), объявляется им недостаточной. И хотя его критика этой аргументации была не слишком убедительной, уже через два года после выхода юмов-ских «Диалогов» Кант усилил ее в «Критике чистого разума», нанеся тем самым мощный удар и по классическим «теологическим» доказательствам бессмертия души. В этом плане Кант и Юм двигались в одном направлении. Солидарен был Кант и еще с одним возражением Юма, а именно с тем, что моральные аргументы, базирующиеся на понятии справедливости Бога, в любом случае не могут доказать бессмертие души. Ведь заслуги и проступки всегда конечны. Таковым же должно быть и воздаяние. Правда, в философии XVIII века предпринимались попытки отвести это возражение, высказывавшееся еще Г. Б. Бильфингером и другими вольфианцами. Так, Крузий утверждал, что конечность воздаяния приводила бы к уравниванию праведников и грешников; а поскольку это было бы «все равно, как если бы между ними и раньше не было никакого различия» (229: 268-269), что противоречиво, то процесс воздаяния должен идти вечно, и это возвращает силу аргументу от божественной справедливости. Хотя, конечно, эти замечания не бесспорны, так как справедливость, по-видимому, подразумевает эквивалентное воздаяние, а в данном случае оно отсутствует.

Впрочем, этот аргумент в XVIII веке не был самым популярным вариантом «морального» доказательства бессмертия души. Гораздо больший вес, как мы знаем, имело доказательство, основанное на заложенном в человеческой природе стремлении к бесконечному совершенствованию, которое оказалось бы бесцельным в случае смертности души. Хотя этот аргумент, чтобы достичь строгости, тоже должен включать теологические предпосылки, он опирается и на убеждение обыденного рассудка во всеобщей целесообразности мира. Но Юм оспаривает и это доказательство. Человек, утверждает он, вовсе не заботится о вечности. Его интересы сосредоточены, главным образом, на здешней жизни. Но в природе ничего не бывает напрасно. И это говорит о том, что душа не существует после распада тела. Тезис о целесообразности можно, как

видно, повернуть и против бессмертия души. Впрочем, вопрос этот довольно тонкий. Если человек действительно по природе стремится к совершенствованию, которому не видно предела, то при отсутствии бессмертия целесообразность все же нарушается. В этом смысле юмовские возражения недостаточны. Однако они вполне эффективны против другой разновидности доказательства от целесообразности природы, которую мы встречаем, к примеру, в «предкритических» кантовских лекциях по рациональной психологии. Кант был уверен, что интерес людей к умозрительным темам, таким как вопросы о начале мира, о смысле жизни и т.п., не имеют никакой цели в этой жизни, а поскольку природа ничего не делает понапрасну, то этот интерес является предвосхищением нашего будущего интеллектуального существования. Юм, однако, доказывал, что разум с его проблемами все же имеет определенную практическую направленность. Сила разума у человека, в сравнении с интеллектуальными способностями животных, пропорциональна объему его запросов.

Переходя к «физическим» доказательствам бессмертия души, Юм подчеркивает, что они основаны на «аналогии природы» и что только они могли бы претендовать на убедительность. Но они также не достигают цели и свидетельствуют, скорее, об обратном. Душа и тело тесно связаны друг с другом. Изменение тела приводит к соответствующему изменению души. Скажем, когда тело слабеет, душа также утрачивает активность и т.п. По аналогии, можно заключить, что разрушение тела должно приводить к прекращению существования души.

В рубрике физических доказательств бессмертия души Юм опять вспоминает о животных. Их тела сходны с человеческими. Сходными должны быть и судьбы их душ. Единственная теория, говорит Юм, которая могла бы «заслуживать внимания», есть теория метемпсихоза. Другой довод: в природе все меняется, возникает и уничтожается. Было бы удивительно, если бы эти всеобщие законы не затрагивали душу. Страх перед смертью Юм объясняет чисто биологически. Если бы его не было, человеческий род не смог бы сохраниться. В этих рассуждениях Юм опять-таки обходит ряд возможных возражений. Так, общим мнением философов XVIII века была концепция постоянства материи, природных сил и т.д. Постоянство мира, по их мнению, столь же очевидно, как и его изменчивость, и доктрина бессмертия души не только не отрицает, но, скорее, даже предполагает ее изменчивость во времени. Странно и то, что Юм придает такое большое значение страху перед смертью, утверждая перед этим, что люди беззаботно относят-

ся к ней. Не очень убедительно выглядит и постоянная апелляция Юма к обыденным представлениям о смертности животных душ.

Итог же обсуждения Юмом проблемы бессмертия души таков. Единственное, как он полагает, на что можно уповать при рассуждениях о бессмертии, так это на Откровение. Веру, основанную на Откровении, не надо замутнять ложными умствованиями¹. Кстати, Юм не раз подчеркивал (к примеру, в «Письме джентльмена», в «Диалогах о естественной религии» и т.д.), что ограничение притязаний разума может способствовать истинной вере. Сам ли он считал ли он сам так, или нет - остается не вполне ясным. Но факт, что, скажем, в Германии его часто воспринимали именно таким образом. К примеру, знаменитый немецкий мыслитель, «северный маг» Иоганн Георг Гаман (1730-1788), переводя юмовские работы (он перевел на немецкий «Диалоги о естественной религии», а также итоговую «меланхолическую» главу первой книги «Трактата»), писал, что делает это именно с целью замены ложного знания о Боге непосредственным отношением к нему, так как работы Юма оказывают в этом деле существенную помощь.

Обсуждая «физическую» часть гомовского опровержения, мы затронули тему соответствия душевных и телесных изменений. Как известно из вольфовской психологии, эта проблема может трактоваться как в эмпирическом, так и в рациональном учении о душе. В упомянутом фрагменте эссе «О бессмертии души» Юм просто констатирует это соответствие, оставаясь, тем самым, в рамках эмпирической психологии. В «Трактате», однако, он пытается объяснить соответствие между душой и телом. Юм предлагает весьма оригинальное решение в свете традиционных подходов второй половины XVII - XVIII веков. Почему, спрашивает он, мы сомневаемся в том, что телесные изменения могут быть причиной перцепций, а душевные - телесных действий? Из-за явной неоднородности ментального и физического. Но Юм уверен, что это ложное основание: «Очень немногие оказались в состоянии устоять перед кажущейся очевидностью этого аргумента, а между тем нет ничего легче, как опровергнуть его» (154: 1, 293). Причина и действие не обязаны быть однородными. Более того, дав точное определение причины как такого события, появление которого всегда влечет за собой другое событие, и взглянув на отношение души к телу, мы можем вполне определенно сказать, что волевые акты

¹ Для спекулятивного решения вопроса о бессмертии, считает Юм, нам нужна была бы какая-то новая логика, постичь возможность которой мы не в состоянии.

души являются причинами телесных изменений, равно как телесные движения - перцепций души: «Посредством сравнения соответствующих идеи мы убеждаемся, что мышление и движение отличны друг от друга, из опыта же узнаем, что они постоянно связаны друг с другом; но поскольку этим исчерпываются все обстоятельства, которые входят в идею причины и действия, когда ее применяют к действиям материи, то мы, несомненно, можем заключить, что движение может быть, и действительно является, (may be, and actually is) причиной мышления и восприятия» (I, 294).

Тем самым Юм, по существу, объявляет старый метафизический вопрос о взаимодействии души и тела псевдопроблемой. Важно, однако, что, показывая невозможность усмотреть реальную связь между ментальным и физическим и необходимость ограничиваться в этом вопросе феноменальными корреляциями, Юм получает право сказать, что вопрос о сущности души не допускает решения: внутренние механизмы ментального полностью скрыты от нас.

6

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ РЕДУКЦИИ ЮМА. УЧЕНИЕ О ПРИВЫЧКЕ И АФФЕКТАХ

В контексте рассмотрения суждений Юма по различным вопросам рациональной психологии осталось выяснить, как он относится к важнейшей задаче этой дисциплины - редукции душевных сил к общим началам. Впрочем, эту тему можно с не меньшим основанием попробовать присоединить к аналитическому разделу эмпирической психологии. Кроме того, мы уже знаем, что Юм признает важность психологических редукций. В осуществлении этих редукций важную роль играют демонстративные аргументы, ранее названные феноменологическими дедукциями.

Их исходным пунктом являются обыденные онтологические установки. Для прояснения этого понятия надо присмотреться к основным формам обыденного познания. По мнению Юма, оно распадается на 1) осознание наличных впечатлений или идей и 2) умозаключения. Последние состоят либо в сравнении идей, с точки зрения их сходства и различия, противоположности, а также степеней качества и количества (см. 154: 1, 127), либо касаются фактов (1, 130; 2, 21). Первые бывают непосредственными (интуитивными) или опосредованными (демонстративными). Умозаключения о фактах являются либо констатациями наличных впечатле-

ний, которые, по Юму, мало чем отличаются от простого восприятия (1, 130), либо утверждают что-то о впечатлениях, непосредственно не данных во внешнем или внутреннем чувстве (*ibid.*). Именно такие умозаключения представляют наибольший интерес для философии человеческого познания, да и для практики. В самом деле: на каком основании мы можем утверждать существование каких-то качеств с претензией на истинность, когда эти качества не даны нам в опыте? Юм называет такие суждения «эмпирическими выводами» (*experimental conclusions*). Смысл этих, самых обычных когнитивных актов состоит в том, что в них мы так или иначе выходим за пределы непосредственно данного в чувствах. Такой выход необходим для осуществления даже элементарных практических действий. Чтобы действовать, мы должны верить, что, например, одно наше действие приведет к одним результатам, другое - к другим и т.д. Однако вся эта информация не содержится во впечатлениях настоящего момента. Мы домысливаем будущее «поведение» вещей, прогнозируя, какие скрытые ныне качества они обнаружат при том или ином изменении обстоятельств.

Уверенность, сопровождающую подобного рода умозаключения, Юм называет «моральной достоверностью» (*moral certainty*). В центральных главах «Исследования о человеческом познании» (четвертой и пятой) Юм ставит перед собой задачу выявить основания моральной достоверности, «исследовать природу той очевидности (*evidence*), которая удостоверяет нам реальность любых предметов или фактов, выходящих за пределы непосредственных свидетельств наших чувств или показаний нашей памяти» (154:2,22).

Базовые предпосылки морально достоверных эмпирических заключений и можно называть обыденными онтологическими установками. Для их конкретизации надо последовать за Юмом в его анализе оснований моральной достоверности эмпирических заключений. Первое, что отмечает Юм по этому поводу, - «все заключения о фактах основаны на отношении причины и действия», (*ibid.*) или, что то же самое, на уверенности в постоянном следовании друг за другом определенных событий. В самом деле, чтобы выйти за пределы непосредственно данного в чувствах, мы должны найти среди эмпирических данных такие, которые связаны с другими, отсутствующими в настоящий момент в чувствах. Тогда мы сможем заключить от наличия первых к существованию вторых. Уверенность, сопровождающая этот вывод, пропорциональна устойчивости указанной связи. Если связь постоянна, то соответствующая ей уверенность в правильности умозаключения достига-

ет высшей степени, т.е. достоверности. Но постоянная связь событий характеризует причинные отношения. Поэтому вывод Юма о причинности как единственном отношении, позволяющем с достоверностью выходить за пределы наличных впечатлений, выглядит вполне обоснованным. Но в любом случае Юму надо решить вопрос о том, каким образом можно установить постоянные связи одних событий с другими. Он сразу констатирует невозможность априорного знания о такого рода связях. Все интуитивно постигаемое и а priori доказуемое таково, что противоположное ему непредставимо. Но мы можем ясно и отчетливо представить различные варианты связей одних и тех же вещей в тождественных ситуациях. Это и означает, что конкретные причинные связи нельзя усмотреть а priori. Любое событие можно отделить в воображении от другого события и соединить с третьим.

Таков первый шаг Юма в прояснении природы эмпирических заключений и моральной достоверности. Отметим, что оно осуществляется демонстративным путем. Юмовский аргумент построен таким образом, что противоположное оказывается невысказанным, а ведь в этом и состоит критерий «строгости» и демонстративности. Противоположное в данном случае - возможность интуитивного усмотрения причинных связей. Признание такой возможности означало бы утверждение нашей способности помыслить событие, за которым мы не смогли бы представить появление различных событий. Но «нет ничего более очевидного», как отмечает Юм, чем то, что событие такого рода невысказано (154: 1,215). Можно, правда, возразить, что это эмпирическая констатация, что не исключено, что кто-нибудь сможет помыслить такое событие, а это подрывает строгость юмовской аргументации. Однако это все равно, что утверждать, будто интуитивные истины вообще не существуют. Точно так же можно сказать, что кто-то, возможно, окажется в состоянии представить, что две точки на плоскости может соединять не одна, а несколько прямых, что $2 \times 2 = 5$ и т.п. Очевидно, что вариативность восприятия событий во времени постигается нами не менее интуитивно, чем все элементарные математические аксиомы.

Однако продолжаем следить за ходом рассуждений Юма, Если знание о конкретных причинных связях не априорно, то оно должно основываться на опыте. И действительно, присмотревшись к каузальным эмпирическим заключениям, мы можем понять, что они базируются на перенесении прошлого опыта на настоящий, точнее - на будущий: ибо если нас интересует настоящее, нам не нужны никакие умозаключения. Кроме этого перенесения у нас

нет никаких оснований предпочесть один образ будущего другому. Но такое перенесение прошлого на будущее предполагает уверенность в событийном тождестве этих модусов времени.

Здесь, правда, есть один довольно тонкий момент. Вначале Юм говорит, что данное перенесение предполагает представление не о тождестве, а о сходстве прошлого и будущего: «Видя похожие друг на друга (like) чувственные качества, мы всегда предполагаем, что они обладают сходными скрытыми силами (like secret powers), и ожидаем, что они произведут действия, похожие (similar) на те, которые мы воспринимали раньше» (154: 2, 28)¹. Впрочем, эта юмовская формула не противоречит утверждению веры именно в тождество прошлого и будущего. Противоречие могло бы возникнуть лишь в том случае, если бы Юм полагал, что мы ожидаем сходных действий от одинаковых событий. В то же время, из приведенного высказывания Юма не следует и то, что он связывал с человеческими ожиданиями веру именно в тождество прошлого и будущего. Однако в шестой главе «Исследования», посвященной вероятностным выводам, Юм действительно говорит о тождестве. Рассуждая о природе вероятностных ожиданий, он приходит к выводу, что они тоже основаны на перенесении прошлых впечатлений на будущее, причем, что очень важно, «в той же пропорции, в какой они появлялись в прошлом (in the same proportion as they have appeared in the past)» (2, 50).

И все же не будем упрощать ситуацию. Некоторые высказывания Юма создают впечатление, что дилемма «сходство или тождество» даже в «Исследовании о человеческом познании» так и не получила у него окончательного разрешения. Иногда он заявляет, что заключения из опыта основываются на предположении о «сходстве» (resemblance) прошлого и будущего, не делая при этом никаких поясняющих уточнений. Однако в других случаях он дает понять, что события, которые были связаны в прошлом опыте, как мы считаем, будут связаны «всегда», что предполагает уверенность в тождестве, а не в сходстве прошлого и будущего.

Думается, что решение этой дилеммы зависит от позиции Юма по ряду принципиальных вопросов, о которых вскоре пойдет речь. Пока же вернемся к проблемам переноса прошлого на будущее,

¹ Или так: «И действительности все аргументы из опыта основаны на сходстве (similarity), которое мы замечаем между объектами природы и которое побуждает нас к ожиданию действий, похожих на те, которые, как мы видели, вытекали из данных объектов» (154: 2, 31).

осуществляемого нашим воображением и рассудком в умозаклчениях о фактах. Юм подвел к выводу о том, что выход за пределы непосредственной данности впечатлений в эмпирических умозаклчениях основан на переносе прошлого опыта на будущее. Но возникает новая задача: на чем основана уверенность в тождестве, или хотя бы сходстве, прошлого и будущего хода событий? А priori опять-таки нельзя доказать, что будущее должно соответствовать прошлому (мы можем представить, что «порядок природы» изменится). Эмпирические заклучения тоже не могут привести к данному выводу, так как «всем заклучениям из опыта предпосылается в качестве основания то, что будущее будет похоже на прошлое» (154: 2, 32), так что в этом случае мы неизбежно попадаем в логический круг.

Здесь есть один любопытный момент, на который в 1774 году обратил внимание Дж. Пристли, критикуя Т. Рида, занявшего в этом вопросе позицию, аналогичную юмовской. Пристли считал, что все это рассуждение о невозможности заклучить из опыта о тождестве прошлого и будущего основано исключительно на недоразумении. Дело в том, что хотя и кажется, что у нас нет опыта будущего и опыта тождества прошлого и будущего, однако это не соответствует действительности. Ведь, скажем, вчерашний день был для нас будущим днем два дня назад, и мы могли заметить, что в прошлом и будущем события развивались по одним и тем же законам. Поэтому, согласно Пристли, мы можем быть уверены в тождестве прошлого и будущего (3: 3, 105). Рассуждение Пристли, однако, легко оспорить с юмовских позиций. Конечно, у нас есть опыт «прошлого будущего», но в любой ситуации ожидания речь идет не о нем, а о «будущем будущем». Вопрос, стало быть, воспроизводится в следующем виде: «Почему мы считаем, что будущее будущее должно быть тождественно прошлому будущему?» Ясно, что ответ на него нельзя получить из опыта.

Сжимаемые Юмом демонстративные тиски, заставляющие отбросить варианты эмпирического и априорного обоснования веры в соответствие прошлого и будущего, не оставляют иного выбора, кроме как признать, что перенос прошлого на будущее - фундаментальное свойство нашей познавательной способности, своего рода изначальная диспозиция души. Юм называет ее «привычкой» (*custom/habit*).

И сейчас мы подходим к обсуждению, возможно, центральной проблемы всей юмовской науки о человеке, а именно к уточнению статуса привычки. От ее решения зависит то, какой образ человеческой природы следует признать аутентичным выражением взгля-

дов Юма. Надо только помнить, что этот вопрос имеет несколько иной характер, чем те, которые ставятся Юмом в процессе выявления истоков эмпирических заключений. Действительно, одно дело прийти к выводу о необходимости признания факта существования какого-то когнитивного принципа, т.е., по сути, открыть его в душе, редуцируя к нему тот или иной тип познавательных действий; и совсем другое - метафизически истолковать этот принцип. С одной стороны, вторая задача является естественным продолжением первой, с другой - она выглядит, по крайней мере для Юма, несколько подозрительной, так как ее решение может выходить за пределы человеческого познания: уж очень она напоминает традиционные вопросы «о сущности души», к которым Юм относится весьма настороженно. И правда, иногда кажется, что Юм словно отмахивается от проблемы статуса привычки. Он находит в душе принцип переноса прошлого опыта на будущее, замечает, что он чем-то напоминает то, что обычно называется привычкой, а именно склонность к повторению каких-то действий, имевших место в прошлом, по аналогии тоже именуется ею привычкой и считает свою задачу выполненной.

И все же попытки истолкования у Юма есть. Поэтому имеет смысл повнимательнее взглянуть на его характеристики привычки. Мы обнаружим немало интересного. Юм прибегает к привычке, чтобы объяснить механизм заключений о фактах, непосредственно не данных в опыте. Эти заключения основаны на переносе прошлого на будущее. Поскольку рационально этот перенос не удостоверить, то надо прибегать к какому-то другому объясняющему принципу. И, по крайней мере, правдоподобно выглядит предположение, что мы можем «привыкнуть» к какой-то последовательности событий, а затем воспроизводить ее в воображении при повторении какого-либо ее звена, причем воспроизводить легче и естественнее, чем какую-либо другую последовательность в данной ситуации. Привыкая к этой последовательности, мы переносим ее на будущее.

Теперь можно обратиться к юмовским текстам за подтверждением или опровержением этих объяснений. Но вначале надо сделать несколько уточнений. Прежде всего: можно ли сказать, что, привыкая к какой-то последовательности событий, мы одновременно привыкаем к соответствию прошлого и будущего? Кажется, ничто не мешает сделать такой вывод. В действительности ситуация не столь очевидна. В самом деле, что такое привыкание? Это некий процесс модифицирования ума, благодаря которому мы начинаем ожидать повторения в будущем повторяемой последова-

тельности. Но возможность такой модификации предполагает предрасположенность души к тому, чтобы ожидать повторения часто запечатлявшихся в ней последовательностей событий. Само это ожидание выражается в большей живости представляемых коррелятивных идей. Получается, что указанная предрасположенность состоит в тенденции превращения количественного параметра прошлого опыта (частоты повторений) в качественный параметр будущего - живость представления. И эти параметры могут переводиться друг в друга. Повторение одной и той же последовательности приводит к наслоению воспоминаний друг на друга, что не может не сделать их более яркими. С другой стороны, живое представление той или иной будущей последовательности событий есть не что иное, как ожидание ее возможной многократной повторяемости в будущем опыте, причем чем более многочисленными мы мыслим себе эти будущие повторы, тем слабее становится наша вера в то, что в них не будет никаких исключений, и данное ослабление, как правило, обратно пропорционально количеству повторов, имевших место в прошлом.

Таким образом, природа предрасположенности души, делающей возможным привыкание, состоит в допущении соответствия между прошлым и будущим. Но это означает, что никакого привыкания к соответствию прошлого и будущего на деле в опыте не происходит. Привыкание предполагает изначальное признание такого соответствия и касается исключительно конкретных последовательностей событий. Можно, правда, возразить, что если ум изначальное склонен переносить прошлое на будущее, то уже однократного восприятия какой-то последовательности событий должно быть достаточно для ее ожидания в будущем, и тогда никакого привыкания вообще не требуется. На это можно ответить, что такая ситуация действительно возможна, но лишь при условии точного повторения прежних обстоятельств восприятия. Реально же наши ожидания всегда нацелены на конкретные компоненты перцептивной ситуации. К примеру, мы видели, что за событием А появлялось событие В при наличии множества других факторов. В следующий раз мы наблюдаем событие А уже в другом окружении. Соответственно, мы не можем переносить наш прошлый опыт на будущее. И лишь при многократном повторении последовательности А и В при самых разных обстоятельствах (которые мы теперь можем назвать побочными) мы освобождаем склонность переносить прошлое на будущее от препятствий, сдерживающих ее действие, и начинаем ожидать появления В там, где наблюдаем А. Итак, привыкание есть не порождение регулярным опытом веры

в будущую связь конкретных событий, а лишь оформление предмета изначальной веры в соответствие прошлого и будущего, т.е. фиксация в опыте регулярностей, ожидание которых вытекает из этой изначальной предрасположенности нашей души.

Все сказанное было лишь предварительной подготовкой для анализа юмовских текстов о привычке. Такая подготовка необходима, поскольку эта тема в целом недостаточно четко проработана Юмом. Имеет место и терминологическая двусмысленность. Скажем, «привычкой» Юм называет как предрасположенность души к переносу прошлого на будущее, так и формируемые опытом ожидания связей конкретных событий. Но дадим слово самому Юму. Первый его важный тезис: хаотичный опыт, где ни одно впечатление не было бы похоже на другие, не давал бы нам никаких представлений о связях между вещами (154: 2, 69-70). Далее, в «Трактате» Юм пишет, что привычка «порождается постоянным соединением объектов» и «должна доходить до полного совершенства лишь постепенно, приобретая новую силу с каждым случаем, попадающим в поле нашего наблюдения» (1, 185). Вначале, в соответствии с юмовской градацией, опыт должен порождать только вероятное ожидание будущих связей вещей, и лишь затем - «моральную достоверность», которая лежит в основании «доказательств из опыта», не уступает в убедительности математическим аргументам и выражается «совершенной привычкой». Юм дает понять, что, поскольку «совершенная привычка» (*perfect habit*) возникает лишь постепенно, у детей ее еще нет (1, 186). Но что же такое «совершенная привычка»? Это такая привычка, которая «заставляет нас приходиться к общему заключению, что случаи, еще не известные нам из опыта, необходимо должны походить на те, которые уже известны нам оттуда» (1, 190). Иными словами, благодаря этой привычке «мы ожидаем от будущего той же последовательности объектов (*same train of objects*), к которой мы привыкли» (1, 188-189).

Взятые вместе, эти высказывания производят впечатление, что Юм считал совершенную привычку, выражающую веру в тождество прошлого и будущего, производной. Но не все так однозначно. Мы знаем, что юмовская теория вероятностных заключений предполагает перенесение на будущее частично нерегулярного опыта, когда при сходных обстоятельствах в прошлом происходили разные события. При объяснении таких заключений Юм утверждает, что противоположные опыты как бы разбивают совершенную привычку, «этот первоначальный импульс» (1, 189), на несколько частей. Но если, как следует из приведенных выше утверждений, со-

вершенная привычка возникает в результате многократного наблюдения однородных связей, то нерегулярности должны были бы не разбивать, как говорит Юм, а ослаблять ее и делать невозможным эквивалентный перенос прошлого на будущее, Юм тем не менее недвусмысленно заявляет, что «когда некоторый объект влечет за собой противоположные действия, мы судим о них лишь на основании своего прошлого опыта и возможными всегда считаем те, следование которых за этим объектом наблюдалось нами» (1, 188). В «Исследовании» он еще более определенно высказывается на этот счет (см. 2, 50).

Так что здесь нестыковка. Попытка избежать ее, сказав, что нерегулярности опыта носят мнимый характер и всегда можно показать, что они связаны с каким-то изменением условий восприятия, - ничего не решает, так как если мы знаем о новых условиях, то вероятностное заключение просто не возникает, а если не знаем, то почему же мы уверены, что они мнимые? Ответ «поскольку в прошлом мы находили, что это так» - некорректен, так как это далеко не всегда соответствует действительности, не говоря уже о том, что уверенность в соответствии или тождестве прошлого и будущего, по предположению, возникает именно из регулярного опыта и любая возникающая нерегулярность должна ослаблять ее, а не устраняться а priori на основе прошлых данных. К тому же сам Юм говорит, что привычка не может распространять свое действие за пределы наблюдаемых случаев, приписывая миру большую упорядоченность, чем есть на самом деле. Одним словом, мы вынуждены либо заключить, что юмовская теория привычки попросту некогерентна, либо сказать, что он не считал совершенную привычку производным принципом.

Строго говоря, ни одно из приведенных выше высказываний Юма не противоречит последнему предположению. Когда он говорит о постепенном совершенствовании привычки, то можно допустить, что речь идет не о вере в соответствие прошлого и будущего, а об уверенности в воспроизведении конкретной последовательности событий, которая, как мы знаем, действительно должна возникать постепенно, проходя различные степени вероятности. Не противоречит тезису об изначальности совершенной привычки и положение о том, что полностью хаотичный опыт вообще не формировал бы никаких ожиданий. При таком опыте совершенная привычка, даже и присутствуя в душе, никак не могла бы проявить себя, так как вытекающие из нее ожидания регулярного хода событий вступали бы в явное противоречие с опытом. Таким образом, Юм, по крайней мере, мог бы толковать совершенную, или безус -

ловную, привычку в качестве изначального принципа человеческой природы.

Осталось лишь посмотреть, можно ли найти в его работах четкие указания на то, что он действительно склонялся к этому. В данном вопросе, как и в ряде других, «Исследование о человеческом познании» может рассматриваться как работа, в которой Юм осуществляет сознательный выбор в пользу одной из альтернативных концепций, сформулированных в «Трактате». В «Исследовании» Юм и в самом деле акцентирует понимание привычки как первоначального принципа человеческой природы. И, прежде всего, это выражается в том, что он неоднократно называет привычку «инстинктом» (154: 2, 40, 48, 91—92). Инстинкт - это что-то врожденное, сущностно независимое от опыта, хотя и связанное с ним в своем проявлении. Подобные соображения Юм высказывает и в «Трактате» (1, 230-231), но в «Исследовании» они выражены гораздо более четко. Решающим подтверждением этой гипотезы является важное место из пятой главы «Исследования», которое нечасто цитируется современными юмоведами, но на которое еще в 50-е годы XVIII века обратили внимание рецензенты Юма, в частности, дублинец Р. Дж. Леланд, а также один из самых плодовитых авторов XVIII века С. Формэ (см. 384: 208). Речь идет о любопытном пассаже, где Юм прибегает к понятию «предустановленной гармонии» (*pre-established harmony*), как раз в связи с действием привычки.

Юм говорит, что Природа «вселила» (*implanted*) в нас привычку, действующую в точном соответствии с неизвестными нам законами, от которых зависит смена объектов (154: 2, 47-48). Из этих высказываний следует, что привычку действительно можно назвать изначальным или врожденным принципом и что вполне правомерно попытаться определить закон ее действия, обращаясь только к ее внутренней сущности. Трудно подыскать другую формулировку для этого закона, кроме той, которая уже была предложена выше, а именно - что привычка есть склонность отождествлять прошлое и будущее. Эта склонность изначальна присуща нашей познавательной способности и поэтому в самом деле может быть названа «инстинктом». Хотя, возможно, более точной является другая формулировка Юма, согласно которой действие привычки относится к «постоянным» (*permanent*), «всеобщим» (*universal*) и «непреложным» (*irresistible*) свойствам воображения, являющимся «основанием всех наших мыслей и действий, так что при их устранении человеческая природа должна немедленно прийти к гибели и разрушению» (1, 273). Стоит задуматься над этими де-

финициями. Привычка - свойство воображения, да еще такое, что его устранение разрушает «человеческую природу». В метафизике Нового времени такие свойства обычно называли атрибутами. Юм предпочитает термин «первичное качество» человеческой природы. Но даже если привычка - подобное первичное качество, ее отношение к воображению нуждается в дальнейшем уточнении. И термины «инстинкт» или «механическая тенденция», используемые в этой связи Юмом, являются, конечно, шагом в этом направлении, хотя они, возможно, уводят в сторону от более простых объяснений в соответствии с его же принципами.

Не исключено, что Юм, так же как и полностью следовавший за ним в этом вопросе Г. Хоум, говоривший об особом инстинктивном «чувстве» тождества прошлого и будущего (см. 296: 356), умножает сущности, и никакого инстинкта вводить вообще не надо. Для объяснения феномена веры в событийное тождество прошлого и будущего, по-видимому, достаточно допустить наличие памяти и репродуктивного воображения. В самом деле, вера - это живость идеи. Пытаясь заглянуть в будущее, мы выстраиваем ряд идей, начинающийся наличным впечатлением, представляя их смену во времени. Если мы уже имели подобное впечатление и переходили от него к какому-то другому, то воспроизведенное в воображении представление о таком переходе, очевидно, должно живее представляться нами, чем какие-либо другие варианты - просто потому, что других переходов от этого впечатления мы не воспринимали и можем пользоваться для их представления не идеями памяти, а более слабыми и не порождающими веру образами фантазии. Это рассуждение может показаться несколько абстрактным, но оно все же достаточно показывает, что ожидать можно только то, что уже было¹, а это равносильно признанию укорененности веры в тождество прошлого и будущего в человеческой ментальности вообще и в воображении в частности. Заметим, что теперь уже можно определенно говорить о вере именно в тождество прошлого и будущего. Сходство как коррелят вероятности - понятие, имеющее от-

¹ На первый взгляд, может показаться, что это какая-то нелепость. В самом деле, мы не только часто прогнозируем события, не похожие ни на что в прошлом, но и вообще всегда ожидаем как раз то, чего раньше не было. Однако в приведенной формуле, во-первых, речь идет о качественной, а не о нумерической стороне событий; и, во-вторых., все наши ожидания качественно новых событий сложены из уже известных компонентов и в этом смысле новыми не являются. Что касается ожидания чего-то совершенно нового, то оно всегда только отрицательное.

ношение только к ожиданиям конкретных событий, в формировании которых решающую роль играет опыт.

Итогом всего сказанного о юмовском понимании привычки может быть вывод, что ее никак нельзя называть привычкой. Она не является «второй натурой», согласно афоризму Цицерона, а входит в состав самой человеческой природы. И теперь можно вернуться к проблемам редукции душевных действий к подобным принципам человеческой природы. Мы видели, что, отталкиваясь от самых обычных когнитивных действий - выводов о существовании вещей, непосредственно не данных в опыте, - Юм показал, что они основываются на привычке как фундаментальной склонности воображения переносить прошлое на будущее. Теперь надо взять какую-нибудь другую обыденную установку и аналогичным образом попытаться редуцировать ее к ее истокам. Не исключено, кстати, что разные установки и когнитивные действия могут иметь общие истоки в душе. И трудно найти лучшую кандидатуру для дальнейшего анализа, чем принцип причинности: «Всякое событие имеет причину».

Во-первых, Юм подробно анализировал этот вопрос и мы найдем много интересного материала. Во-вторых, нет человека, который не руководствовался бы этим принципом в обыденной жизни. В-третьих, тема причинности уже возникала у нас при изучении вопроса об истоках эмпирических выводов, так что можно предположить, что убеждение в истинности закона причинности появляется не без помощи привычки. Начнем с того, что в первой книге «Трактата» вопрос о причинности является одной из ведущих тем всего юмовского анализа. Первое, что делает Юм после предварительного определения понятия причины (составными частями которого являются: предшествование причины действию, их смежность и необходимая связь между ними), так это пробуждает философскую Европу от сна, навеянного в Новое время Декартом, который считал принцип причинности интуитивно ясным и достоверным. Юм дает аподиктическое доказательство того, что принцип причинности не является ни интуитивным, ни демонстративным. Прием юмовского доказательства уже знаком нам: можно отчетливо помыслить беспричинное событие, и это значит, что доказать невозможность таких событий невозможно. Если убеждение в том, что каждое событие имеет причину, взято не из разума, то оно могло бы иметь своим источником опыт. Но и опыт не подходит на эту роль: он не может дать требуемой этим принципом всеобщности. Так откуда же берется это убеждение или вера?

В «Трактате» Юм словно бы не доводит начатое им исследование до конца, отвлекаясь на другие темы, а именно переходя от общего вопроса об истоках уверенности в том, что «все, что начинает существовать, имеет причину», к проблеме источников знания о конкретных причинных связях, приводящей его к теории привычки. Правда, он дает понять, что эти вопросы, возможно, связаны, но не показывает как. Однако все данные для ответа содержатся в «Трактате», хотя разброс юмовской мысли и некоторая неопределенность в трактовке им статуса привычки затрудняют его получение. Тем не менее можно показать, что вера в причинность прямо вытекает из действия привычки. Хотя интуитивно это и не схватывается, но наличие подобной связи можно строго доказать.

Представим, что мы считаем беспричинные события возможными. Беспричинным можно назвать событие, не скоррелированное с каким-либо другим событием, относящимся к предыдущему моменту времени. Если мы полагаем, что такие события возможны, то мы должны признавать возможность ситуации, когда повторение всех компонентов какого-то прежнего события не сопровождается повторением всех компонентов события, следующего за ним. Однако этот вывод равнозначен отрицанию тождества между прошлым и будущим, предполагающегося привычкой. И наоборот: отрицание тождества прошлого и будущего снимает нашу веру в универсальность закона причинности, так как теперь мы не можем верить в то, что появление события, называемого нами действием, должно сопровождаться его постоянным спутником в прошлом -причиной. Подчеркнем, что речь идет не о проблеме действительного тождества прошлого и будущего и действительной универсальности причинности. В решении этих вопросов разум, по Юму, совершенно бессилён. Мы спрашиваем исключительно о нашей вере и пытаемся найти связи между убеждениями, а не между вещами. И вот здесь мы можем достичь аподиктического знания, получающегося в результате феноменологической дедукции.

Еще одно фундаментальное убеждение обыденной жизни - вера в существование внешнего мира, или «существование тел», как выражается Юм. Почему мы верим в это? Юм посвящает данной теме немало страниц «Трактата о человеческой природе», выделяя для нее специальную главу - «О скептицизме по отношению к чувствам». Эта глава, пожалуй, является самой насыщенной неожиданными идеями и смелыми композиционными решениями во всем «Трактате». И надо сказать, что вопрос того стоит. Ведь речь, по существу, идет о построении философско-психологической тео-

рии восприятия. Юм убедительно показывает, что этот вопрос, который может показаться очень простым и ясным даже на уровне здравого смысла, в действительности таит в себе целый рой трудностей и парадоксов. Поэтому вполне можно сказать, что рассуждения Юма о восприятии внешних предметов открывают новую главу в истории философской науки. В частности, его теория оказала прямое влияние на И. Н. Тетенса, а также на ридовскую концепцию восприятия, ставшую одним из самых заметных событий психологии XVIII века. Об этих концепциях мы еще поговорим в другом месте. Пока же отметим, что обсуждение Юмом истоков веры в существование тел, или, как можно ее называть, экзистенциальной веры, фокусирует моменты, важные для понимания его метода науки о человеческой природе в целом. Мы встречаемся здесь с обыденными убеждениями (онтологическими установками) как отправным пунктом анализа, феноменологическими дедукциями, попытками масштабной редукции данностей сознания к общим истокам, привычкой и принципом подстановки.

Одним словом, в этой не очень большой главе перед нами, по сути, раскрывается вся палитра юмовской мысли. Поэтому следует с большим вниманием отнестись к данной теме. Обратим также внимание на новизну юмовской постановки вопроса. Юм не спрашивает, существуют ли вне нас тела. Такой вопрос задавали многие философы XVIII века, в том числе Вольф и Кант, развивая тему «опровержения идеализма». Точный ответ в этом случае, однако, не гарантирован, так как, говоря языком Канта, речь, возможно, идет о трансцендентном (хотя сам Кант, как мы еще увидим, так не считал). При этом вполне очевидно, что можно получить определенный ответ на несколько иной вопрос: почему мы считаем, что вне нас существуют тела? Ведь для решения этой проблемы нет необходимости выходить за пределы самих себя и своих познавательных сил.

Юм, чувствуя границы философской достоверности, ставит именно второй вопрос, указывая в начале обсуждения, что о самом существовании телесных вещей вопрос не стоит и что он принимает его за аксиому¹. Нельзя, конечно, говорить, что до Юма об истоках мнения о существовании тел вообще никто не спрашивал, однако именно Юм сделал этот вопрос самостоятельной проблемой.

¹ «Мы вполне можем спросить, какие причины вызывают в нас веру в существование тел. по бессмысленно спрашивать, существуют ли тела. Мы должны брать это за аксиому (take for granted) во всех, наших рассуждениях» (154: 1, 239). В дальнейшем Юм, однако, меняет свою позицию.

Изложим вначале основные пункты юмовских рассуждений, представленных в главе «О скептицизме по отношению к чувствам», а потом прокомментируем некоторые ключевые моменты.

Юм начинает обсуждение вопроса об истоках уверенности людей в существовании тел с уточнения, которое сыграет важную роль впоследствии. Он говорит, что эта общая проблема распадается на два тесно связанных, но все же разных вопроса: 1) «почему мы приписываем непрерывное существование объектам даже тогда, когда их не воспринимают чувства», 2) «почему мы предполагаем, что они обладают существованием, отличным от ума и восприятия» (154: 1, 239). Под отличным от ума и восприятия существованием объектов Юм понимает как их «внешнее положение», так и «независимость их существования и действия», прежде всего, от Я. Эти вопросы, подчеркивает Юм, действительно связаны. Из непрерывности существования объектов можно заключать к их независимости, и наоборот (*ibid.*).

Юм выбирает в качестве исходной точки анализа тему непрерывного существования и задается вопросом: чем порождается вера в него — «чувствами, разумом или воображением» (154: 1, 240)? Он легко доказывает, что чувства не могут быть источником подобной веры, так как это заключало бы в себе очевидное противоречие, ибо они свидетельствуют как раз о дискретности восприятий. Не говорят чувства и о независимом существовании тел, так как для этого они, по меньшей мере, должны были бы отличать нас самих от внешних объектов, а это, разумеется, не дело чувств, которые вообще не сравнивают (1, 241, 243). Что касается разума, то Юм считает достаточным следующий довод: поскольку непрерывное существование приписывают телам не только философы, но и «дети, крестьяне» и вообще люди, не ведающие о каких-либо утонченных аргументах, то разум, конечно, здесь не при чем (1, 244). Остается воображение.

Юм утверждает, что воображение, порождая веру в непрерывное существование объектов, должно опираться на какие-то качества этих объектов. Он мотивирует это мнение тем, что далеко не все предметы восприятия истолковываются подобным образом, имея в виду, в первую очередь, «наши страдания и удовольствия, наши страсти и аффекты» (1, 245). Соответственно, Юм отвергает традиционное объяснение возникновения мнения о непрерывном и независимом существовании объектов, основывающееся на том, что некоторые впечатления более сильны и живы, чем другие; или произвольно входят в ум и, следовательно, порождаются независимыми от нас причинами, полагая, что оно противоречит фактам,

а именно существованию ярких и произвольных внутренних впечатлений, которым независимое бытие, однако, не приписывается (1, 245). Отвечают же, по Юму, за возникновение указанного мнения два параметра: «связность» (coherence) и «постоянство» (constancy) объектов (1, 246).

Постоянство проявляется в качественной неизменности объектов восприятия при его перерывах и возобновлении: «Моя кровать и мой стол, мои книги и бумаги всегда одинаково представляются мне и не меняются из-за перерыва в моем зрении или восприятии» (ibid.). Но даже при изменениях тела сохраняют «связность и регулярную зависимость друг от друга, что служит основанием своего рода заключения из причинности и порождает мнение об их непрерывном существовании» (ibid.). Юм не спорит, что связность и повторяемость имеется и среди «внутренних впечатлений, которые мы считаем мимолетными и преходящими», но полагает, что она носит иной характер. Связность аффектов может сохраняться нами без предположения, что «эти аффекты существовали и действовали в то время, когда мы не воспринимали их»¹ (ibid.). Из только что сказанного можно сделать вывод, что связность тех предметов, которым мы приписываем непрерывное существование, по Юму не может сохраняться без предположения, что они «существовали и действовали», не будучи воспринимаемыми.

Юм иллюстрирует эту мысль следующим примером. Расположившись у камина, мы слышим звук отворяющейся двери и через секунду видим вошедшего человека. И хотя мы не видим саму дверь, мы предполагаем ее существование, так как раньше замечали, что такой звук совпадает с ее движением. По сходным причинам мы должны предполагать и существование лестницы, по которой поднялся наш знакомый, и т. д. Не делая подобных допущений, мы вступаем в противоречие с прошлым опытом (154: 1, 247). Объяснение кажется логичным, и можно посчитать, что вопрос исчерпан. Но тут-то и начинается главная интрига юмовского исследования. Юм неожиданно объявляет, что мы не имеем права делать подобные выводы. Почему? Все дело в том, что умозаключения такого рода основаны на привычке, а привычка не может

¹ Здесь с Юмом можно поспорить, напомнив, что в некоторых случаях вполне можно допускать независимое, т. е. бессознательное, существование, к примеру, желаний и показывать, что без такого предположения те или иные наши действия будет трудно объяснить. Впрочем, это обстоятельство в любом случае не противоречит тезису Юма о том, что связность объектов является возможной причиной нашей веры в их непрерывное и независимое существование.

выходить за пределы тех случаев, в которых она сформирована. Иными словами, привычка не может приписывать миру большую регулярность, чем та, которая наблюдается в нем (1, 248). Но в указанных случаях происходит именно так. Поэтому, «хотя это заключение, основанное на связности явлений, может показаться однородным с нашими рассуждениями относительно причин и действий, так как оно имеет своим источником привычку и определяется прошлым опытом», на деле они «значительно отличаются друг от друга» (ibid.). Это заставляет признать, что мнение о непрерывном существовании «лишь косвенно» возникает из привычки. Юм поясняет, что в данном случае имеет место некоторая инерция воображения (он сравнивает его с лодкой, которая движется после удара веслами и «не нуждается в новом толчке»), проявляющаяся не только здесь, но, скажем, и в математических идеализациях (1, 249).

Оторвав веру в непрерывное существование от привычки, Юм получает право сказать, что инерции воображения явно недостаточно для объяснения истоков столь прочной веры, какой является убеждение в существовании тел. Это значит, что должен быть какой-то другой механизм порождения этой веры. И он обращается к принципу подстановки, который раньше уже встречался нам и который является организующим началом значительной части скептической аргументации в «Трактате о человеческой природе».

Юм исходит из постоянства объектов в восприятии и выстраивает знакомую цепь тезисов: постоянство выражается в сходстве дискретных восприятий, сходство незаметно смешивается с тождеством, затем мы все же обращаем внимание на дискретность, которая должна нарушать тождество, предполагающее неизменность и непрерывность существования объекта во времени (1, 251), но уже сформировавшееся представление о таком тождестве заставляет нас допускать, что «прерывистые перцепции связаны некоторым реальным существованием, не воспринимаемым нами» (1, 250).

Но и это не финал. Все только начинается. Дело в том, что в ходе предшествующего обсуждения оставался неясным один вопрос, с помощью которого Юм буквально взорвет ситуацию. Думается, что он намеренно до поры до времени оставлял его в тени. Вопрос этот такой: о существовании чего шла речь? объектов или перцепций? и есть ли разница между ними? Юм утверждает, что «почти все человечество, да и сами философы в течение большей части своей жизни, считают свои перцепции единственными объектами и предполагают, что то самое бытие, которое непосредственно воспринимается умом, и есть реальное тело, или материаль-

ное существование» (154: 1, 256). И «этой самой перцепции или объекту мы приписываем постоянное, непрерывное существование» (ibid.). Здесь Юм прав. В обыденной жизни люди действительно не различают представления и объекты и считают, что созерцают сами предметы. Разумеется, непрерывное и независимое существование приписывается именно этим единым, нераздвоенным вещам.

И тут - кульминация юмовского исследования. Юм вспоминает, как в начале главы говорил о связи между непрерывным и независимым существованием. И мы выявили истоки веры в непрерывное существование объектов, отметив, что под объектами понимаются непосредственные предметы восприятия. Из всего вышесказанного следует, что эти объекты должны представляться независимыми от нас. Но простейшие опыты показывают, - говорит Юм, делая крутой вираж, - что независимости нет и в помине! Юм имеет в виду опыты, демонстрирующие обусловленность восприятий состоянием органов чувств, расстоянием от объектов и т.д. В конце концов можно просто прижать пальцем глаз и увидеть, как все раздваивается (154: 1, 260). Из того, что непосредственные объекты сознания зависят от нас, следует, что они не могут обладать непрерывным существованием, так как восприятия одной и той же вещи сами по себе дискретны и существуют с разрывами во времени. Если бы они были независимы от нас, то их дискретность, в качестве непосредственных объектов сознания, не мешала бы их возможной непрерывности, а так мы в тупике.

Правда, временный выход из него найти можно, и философы, говорит Юм, давно нашли его в теории «двойного существования» (double existence). Смысл этой теории в том, что мы, во-первых, проводим различие между перцепциями и объектами и, во-вторых, говорим, что перцепции прерывисты, а объекты непрерывны и независимы от нас. При этом объекты мыслятся похожими на перцепции, так как никакими другими мы представить их просто не в состоянии. Проблема этой теории, пишет Юм, однако в том, что сама по себе она недоказуема и черпает всю свою силу из обыденного представления о непрерывном существовании объектов сознания. Поэтому-то в теории двойного существования очень важно удержать идею сходства перцепций и объектов - так сохраняется видимость родства между ней и обыденным воззрением на вещи.

Все было бы неплохо, но задача в том, что сама обыденная теория, наносит еще один удар Юм (154: 1, 266), являя собой «грубую иллюзию» (gross illusion), будучи основана, как мы видели, на банальном смешении сходства с тождеством. В этот момент

у читателя юмовского текста может возникнуть ощущение разваливающегося мира. Юм этого и добивается. «Приступая к разбору данного вопроса, - пишет он, - я начал с предпосылки, что мы должны безотчетно верить своим чувствам и что таково будет заключение, которое я выведу из всего своего рассуждения. Но, откровенно говоря, теперь я придерживаюсь совершенно противоположного мнения и, скорее, чувствую склонность совсем не верить своим чувствам или, вернее, своему воображению, чем полагаться на него столь безотчетно» (ibid.).

Но это еще не все. В главе «О скептицизме по отношению к чувствам» Юм все же допускает возможность существования объектов, похожих на перцепции, утверждая лишь, что это недоказуемо, так как у нас нет никаких средств заключить от перцепций к свойствам невоспринимаемых объектов. В самом деле, ни разум, ни опыт ничего здесь решить не могут. Опыт - потому, что они не даны в опыте, разум - потому, что здесь возможны варианты, а значит нет никакой надежды на демонстративный вывод. Окончательная развязка наступает в главе «О новой философии», находящейся в той же четвертой части первой книги «Трактата». Здесь Юм присоединяется к аргументам Беркли относительно субъективности первичных и вторичных качеств. Это означает, что он теперь отрицает саму возможность независимого существования объектов, похожих на перцепции. Возникает неразрешимое противоречие между верой в независимое существование тел и очевиднейшими выводами разума о его невозможности. Все трещит по швам. Юму остается лишь подвести «меланхолический» итог в последней главе первой книги «Трактата»: «Где я? что? Какие причины породили меня и что меня ждет? Чьего расположения должен я добиваться, чьего гнева страшиться? Что за существа окружают меня? На кого я оказываю влияние или кто влияет на меня? Я поставлен в тупик всеми этими вопросами и начинаю воображать себя в самом плачевном состоянии, которое только можно представить, окруженный непроглядной тьмой, полностью лишенный возможности располагать своими членами и способностями» (154: 1, 313). Единственный выход из этого положения, которое М. А. Абрамов (2000) удачно назвал «неуверенностью и ничтожностью перед безликим Ничто» (1: 224), - наши природные «беззаботность и невнимательность», благодаря которым мы вскоре забываем об этих неразрешимых вопросах в море повседневных дел (154: 1,267).

Замысел Юма по разрушению веры в «существование тел» реализован в «Трактате», спору нет, весьма эффектно. Другой вопрос, насколько убедительны его аргументы. И здесь мы найдем немало

поводов для возражений. По сути, можно нанести удар по всем основным компонентам юмовской теории. Не вполне корректным выглядит даже традиционное доказательство субъективности вторичных, а также первичных качеств. Впрочем, этот вопрос будет обсуждаться в другом месте. Сейчас же отметим другой момент. Мы видели, что Юм сомневается в возможностях привычки вызывать веру в непрерывное существование тел, так как привычка создается повторением событий и не может порождать ожидания большей регулярности, чем та, что наблюдается в опыте, а, веря в непрерывное существование, выходящее за пределы непосредственных восприятий, мы, по его мнению, совершаем именно такое умозаключение. Рассуждение может показаться убедительным, но это всего лишь видимость. В действительности оно противоречит другим высказываниям Юма на тему привычки.

В самом деле: в чем, по Юму, состоит действие привычки? В том, чтобы ожидать событий, подобных тем, которые имели место раньше. Но ведь ожидаются новые события, а это означает, что они всегда могут рассматриваться как то, что превышает известную на настоящий момент степень повторяемости. Если и дальше следовать этой логике, то получится, что привычка вообще не может порождать никакой веры. Юм, разумеется, так не считает. Впрочем, может показаться, что не совсем правильно приравнивать ожидание наступления событий определенного рода к тезису о непрерывном существовании вещей, и что в последнем случае делается гораздо более сильное допущение. И здесь, пожалуй, ключевой момент. Все зависит от того, какой смысл имеет утверждение о вере в непрерывное существование предмета. Представляется, что он может быть двояким. Либо вера в такое существование означает уверенность в том, что в любой из моментов, составляющих промежуток между актуальными восприятиями этого предмета, он мог бы при определенных условиях стать предметом восприятия; либо мы верим, что предмет действительно существует в любой из этих моментов. Проблема в том, что эти смыслы очень часто пересекаются. В самом деле, если спросить, как мы понимаем веру в действительное существование предмета, то ответ будет примерно таким: «если бы мы были сейчас в таком-то месте, то увидели бы этот предмет». Но этот ответ выражает, скорее, первое понимание веры в непрерывное существование. Между тем для формирования веры в первом смысле, очевидно, вполне достаточно действия привычки, так как эта вера создается на основе обычного предвосхищения, составляющего основу всех «эмпирических заключений». Привычка выходит за пределы своего законного

действия лишь в том случае, если она порождает веру в «действительное» существование. Однако поскольку, как мы видели, эта вера - равно как и само подобное существование, по крайней мере, на уровне обыденного познания - есть чистая абстракция, то нет оснований утверждать, что привычка не может вызывать веру в непрерывное существование тел.

Итак, Юм, похоже, поспешил с устранением привычки из механизма формирования экзистенциальной веры. Понять его, конечно, легко. Привычка - базовый принцип человеческой природы, и если бы Юм сделал акцент именно на ней, а не на принципе подстановки (смещении сходства с тождеством), он едва ли смог бы говорить о «грубой иллюзии» как основе веры в существование тел, Так или иначе, но в «Исследовании о человеческом познании» Юм, по существу, отказался от использования принципа подстановки. Неудивительно поэтому, что претерпело серьезную модификацию и рассмотрение им проблемы веры в существование материальных объектов. Хотя в «Исследовании» он эксплицитно и не утверждает, что эту веру вызывает именно привычка, но не говорит и о ее иллюзорности, приписывая наше убеждение в существовании внешнего мира «естественному инстинкту»: «Кажется очевидным, что люди склонны в силу естественного инстинкта или предрасположения доверять своим чувствам, и что без всякого размышления или даже до размышления мы всегда предполагаем внешний мир, который не зависит от нашего восприятия и который существовал бы даже при отсутствии или уничтожении нас и всех других способных к ощущению созданий» (154: 2, 131).

Правда, в «Исследовании», как и в «Трактате», Юм показывает, что этот инстинкт вступает в противоречие с рассуждениями о субъективности непосредственных объектов сознания и в этом смысле «ошибочен». В каком-то смысле это противоречие в «Исследовании» выглядит даже более опасным, чем в «Трактате», где Юм мог просто элиминировать экзистенциальную веру, возникающую из незаконных источников¹. И все же именно в «Исследовании» Юм предлагает позитивный выход из ситуации, впрочем тоже уже намеченный в «Трактате» и, как он говорит, удовлетворяющий «скептика». Речь вновь идет о теории двойного существования, с дополнением, что независимые предметы представляют собой некое «неизвестное, необъяснимое нечто» (154: 2, 135), прообраз кантовской вещи в себе.

¹ Итогом чего, правда, мог стать только тотальный скептицизм относительно внешних чувств.

Вернемся теперь к «Трактату». Ранее мы уже отмечали ту любопытную особенность этой работы, что она написана словно разными людьми¹. Порой возникает ощущение, что у Юма было так много новых идей, что они не умещались в рамках классической авторской концепции. В случае вопроса об истоках веры в существование тел дело обстоит именно так. Хотя «официально» Юм отказывается основанным на привычке заключениям о причинности в статусе главного порождающего принципа экзистенциальной веры, тем не менее некоторые из его высказываний содержат не просто указания, но доказательства связи каузальных выводов и веры в существование тел. Особый интерес в этом плане вызывают рассуждения Юма в главе «О вероятности и об идее причины и действия», находящейся в начале третьей части первой книги «Трактата». Юм говорит здесь, что «мы без труда допускаем, что объект может оставаться тождественным в своей единичности, хотя бы он несколько раз исчезал и давался чувствам, и, несмотря на перерыв в восприятии, приписываем ему тождество каждый раз, когда заключаем, что он давал бы нам неизменное и непрерывное восприятие, если бы мы все время не спускали с него глаз или не убирали от него рук». «Но это заключение, выходящее за пределы впечатлений наших чувств, - продолжает Юм, — может быть основано только (only) на связи причины и действия» (154: 1, 131).

Совершенно очевидно, что в этом месте Юм рассуждает на ту же тему, что и в главе «О скептицизме по отношению к чувствам». В самом деле, мы знаем, что тождество, о котором идет речь, по Юму подразумевает непрерывное существование вещи во времени, а непрерывность существования предмета означает его независимость от нашего восприятия. Но столь же ясно, что высказанный им в главе «О вероятности и об идее причины и действия» тезис плохо гармонирует с идеями главы «О скептицизме по отношению к чувствам». В последней главе утверждается, что вера в независимое существование вещей почти не связана с каузальными заключениями, основанными на привычке, в первой - что она только из них и возникает. Это можно истолковать как раз в том смысле, что Юм имел различные варианты решения вопроса об истоках экзистенциальной веры, и что, в принципе, он мог бы вернуться к варианту с привычкой при обнаружении серьезных трудностей,

¹ В этом обстоятельстве, впрочем, нет ничего удивительного. Известно, что Юм компоновал «Трактат» из фрагментов, созданных в разное время, так что мог легко пропустить нестыковки,

связанных с другим объяснением. Но сейчас важен даже не столько этот вывод, сколько то, что он дает повод еще раз взглянуть на вопрос о единстве экзистенциальной и каузальной веры.

Надо понять, как связана наша вера в то, что каждое событие имеет причину, с убеждением в независимом существовании объектов восприятия. Ответ несамоочевиден, но вопрос допускает строгое решение. Его и могут подсказать соображения Юма, излагаемые им в главе «О вероятности и об идее причины и действия» в качестве обоснования мысли о том, что только каузальные заключения позволяют говорить о тождестве объекта после перерыва в его восприятии. Юм пишет, что когда после перерыва в восприятии мы замечаем качественно сходный предмет, то мы можем вынести суждение, что это тот же самый предмет, который мы наблюдали раньше, лишь после выяснения того, «возможно ли и вероятно ли, чтобы какая-нибудь причина своим действием произвела изменение и сходство». Без уточнения всех этих обстоятельств «мы не можем быть уверены в том, что объект не сменился другим, как бы ни был похож новый объект на тот, который раньше был дан нашим чувствам» (154: 1, 131). Иначе говоря, мы судим о нумерическом тождестве предмета, принимая во внимание наличие или отсутствие причин, которые могли бы привести к его замене сходным предметом. И лишь при отсутствии таких причин мы верим, что предмет тот же самый. Поскольку вопрос о нумерическом тождестве теснейшим образом связан с проблемой непрерывного и независимого существования предметов внешнего опыта, то вполне возможно так переформулировать юмовские тезисы: мы судим о том, что вещь продолжает существование на основании нашего знания о наличии или отсутствии причин, которые могли бы прервать или поддержать его бытие во времени.

Для дальнейшего уточнения ситуации проведем небольшой мысленный эксперимент. Представим, что мы отвернулись от предмета, на который только что смотрели. Мы верим, что он продолжает существовать. Но ведь возможна ситуация, когда вера не возникает. Скажем, если мы оставляем кусочек льда на раскаленной сковороде, то через минуту веры в существование этого кусочка у нас не останется. Другими словами, мы верим в существование невоспринимаемого предмета, если и только если мы уверены в отсутствии уничтожающих его причин. Но как же быть с возможностью беспричинного уничтожения предмета? Ясно, что она просто исключается нами. Иначе веры не было бы. Но это означает, что условием веры в существование невоспринимаемых предметов является каузальная вера, которая, в свою очередь, ос-

нована на установке нашего воображения переносить прошлое на будущее.

По поводу приведенного примера можно, правда, возразить, сказав, что в действительности мы не исключаем возможность беспричинного уничтожения, а лишь считаем ее маловероятной. Однако это ошибка. Вероятностные заключения базируются на опыте и переносе прошлого на будущее. Если даже допустить, что в прошлом опыте мы редко встречали примеры беспричинных событий (хотя это утверждение не вполне корректно), то все равно вера в тождество прошлого и будущего (вытекающая просто из когнитивной механики нашего воображения) порождает не вероятность, а всеобщую веру в причинность. Поэтому мы не можем считать беспричинные события маловероятными, а просто не верим в них, т.е. считаем невероятными, хотя и представимыми и возможными с абстрактной точки зрения.

Подведем итоги. Мы установили внутреннюю связь веры в независимое существование предметов внешнего опыта с верой в причинность, которую, в свою очередь, мы связали с действием привычки как фундаментального закона воображения. Тем самым, следуя Юму, мы осуществили многоступенчатую редукцию важнейших когнитивных установок к основаниям человеческой природы. Анализы такого типа, конечно, не исчерпываются приведенными примерами. Таким же образом можно исследовать истоки веры в психофизический параллелизм, в субъективность вторичных и объективность первичных качеств, проанализировать проблему понимания, интересубъективности и т.п. В любом случае мы имеем дело с перспективной методикой, и Юм показал, что она работает или, по крайней мере, может эффективно работать в философии сознания.

Впрочем, Юм получил и ряд вполне конкретных результатов. Главный из них - это выявление фундаментального закона воображения, привычки, создающей большинство обыденных онтологических установок человека и в этом плане отвечающей за осмысленность мира, невозможную без структурированных ожиданий. Привычка как перенос прошлого на будущее участвует также в порождении самого сильного принципа ассоциаций - по причинности. Другие ассоциации, по сходству и смежности, не столь прочны, и следование им может увести воображение в область грубых аналогий. Юм специально подчеркивал отличие случайных законов воображения от действий привычки.

Всеобщие и необходимые законы воображения составляют то, что Юм обычно называет рассудком (*understanding*). Таким обра-

зом, рассудок - ветвь воображения (imagination). Юм, по сути, игнорирует традиционный критерий различения воображения и рассудка, опирающийся на суждение о том, что рассудок, в отличие от воображения, имеет дело с общими понятиями. Такая позиция связана с тем, что он, следуя Беркли, пересматривает локковскую теорию абстракции, отвергая существование универсалий как самостоятельных объектов мысли. Общая идея - это, по его мнению, частная идея, обозначаемая общим термином, т.е., к примеру, словом, связанным с определенной привычкой, которая проявляется в том, что на месте этой частной идеи может, при необходимости, появиться другая, в равной степени обозначаемая данным именем. При таком взгляде на проблему универсалий различие между воображением и рассудком действительно стремится к нулю. Что же касается отчетливости познаний, которую тоже рассматривали как критерий отличия воображения от рассудка, то за нее, по Юму, отвечает, скорее, разум. Разум (reason) как способность сравнения идей и демонстративных умозаключений может в полной мере проявлять себя лишь в математике и метафизике, да и то, если мы правильно понимаем назначение последней. Юм не склонен акцентировать внимание на том, что рассудок и разум обнаруживают свою сущность в суждениях и умозаключениях, основанных на понятиях. Он уверен, что между понятием, суждением и умозаключением нет серьезной разницы. Все это - разновидности представления. К примеру, суждение, по мнению Юма, - это то же самое представление, которое называется понятием, и его отличие от понятия состоит только в том, что оно переживается иначе. Скажем, мы представляем стол, мысля его как предмет, состоящий из передней и задней стенки, ножек, крышки и т.д. Это - понятие. А теперь представим, что мы видим стол сверху и высказываем суждение, что у него есть ножки. Здесь имеет место то же самое представление, только как бы растянутое во времени, причем некоторые его компоненты, в данном случае идеи ножек стола, рассматриваются нами в качестве того, что может стать впечатлением в будущем при изменении угла зрения.

При таком определении, правда, несколько скрадывается тот момент, что в суждении имеет место сопоставление представлений с предметами или идей с впечатлениями. Тем не менее может показаться, что контуры познавательных способностей очерчены Юмом достаточно четко. Но это не совсем так, и чтобы убедиться в сказанном, достаточно взглянуть на следующие юмовские тезисы. Юм пишет, что употребление им термина «разум» зависит от того, в каком смысле он использует термин «воображение». Вооб-

ражение в широком смысле означает «способность, при помощи которой мы образуем наши более слабые идеи» (154: 1, 172), в узком - «ту же способность, исключая наши демонстративные и вероятные заключения» (ibid.). В последнем случае воображение, сводящееся при этом к фантазии, противопоставляется разуму, который проявляется в действиях, исключенных дефиницией воображения. Но ведь выходит, что, в принципе, и разум может быть причислен к воображению. Что же касается «рассудка», то Юм тоже далеко не всегда четко отличает его от «воображения», подчас вообще используя эти термины как синонимы.

Одним словом, если сравнивать юмовскую теорию познавательных способностей с вольфовской, то нельзя не констатировать, что она значительно уступает последней в стройности и разработанности общих вопросов. Это, впрочем, означает лишь то, что учение о способностях не является сильной стороной юмовской философии. Но у его науки о человеке просто другие приоритеты, и Юм, как мы видели, ставит ряд проблем, совершенно чуждых Вольфу, но придающих заметную динамику психологическим исследованиям. Впрочем, справедливости ради надо сказать, что юмовская теория душевных способностей все же имеет некоторые преимущества перед вольфовской. Они состоят, прежде всего, в том, что теория Юма имеет больший редуционистский потенциал. Напомним, что сведение Вольфом одних способностей к другим, и в итоге к изначальной силе представления мира, имело весьма условный характер. Юм же может задать более эффективный критерий подобной редукции - живость представлений. Если двигаться по нисходящей, то уменьшение этого показателя будет соответствовать переходу от чувства к памяти, от памяти к воображению, причем идеи воображения тоже отличаются друг от друга степенью живости представлений, сообразно тому, связаны ли они по необходимым или же по случайным законам этой способности. Иными словами, критерий живости позволяет выделить из воображения рассудок. Учитывая же, что разум как способность умозаключения сводится Юмом к особому чувствованию идей, появляется надежда на глобальную редуцию всех когнитивных сил к способности представления. Надо только помнить, что Юм практически не занимается этими вопросами, и поэтому, кстати, дальнейшее обсуждение его гипотетического варианта редукции лишено особого смысла. Подчеркнем лишь, что игнорирование Юмом проблемы редукции способностей не противоречит высказанному ранее тезису о том, что проблема редукции занимает центральное место в юмовской науке о человеке. Просто речь идет о разных

редукциях. Юм не занимается сведением способностей к единой силе души, но зато реализует то, что можно назвать программой редукции ментальных установок. Подробнее о различии этих подходов будет сказано в главе о Тетенсе.

Теперь нам предстоит рассмотреть учение Юма об аффективной и волевой способностях души. Эта часть его науки о человеческой природе имеет существенно иной характер, чем предыдущая. Исследование аффектов ведется Юмом с точки зрения обнаружения конкретных каузальных зависимостей между первичными впечатлениями и душевными реакциями на них, и в этом плане можно согласиться с Р. Дж. Фогелином (Fogelin, 1985), что именно оно лучше всего показывает, что имел в виду Юм, «когда он говорил о применении экспериментального метода рассуждений к моральным объектам» (259: 109). Такого рода построения всегда индуктивны, и вполне закономерно, что сам Юм сравнивал учение об аффектах с естественной философией. Так, в «Диссертации об аффектах» (*A Dissertation of the Passions*, 1757) он замечает, что надеется, что «показал, что при возникновении и действии аффектов работает некоторый правильный механизм, который поддается столь же точному исследованию, как и законы движения, оптики, гидростатики или любой другой части естественной философии» (154: 2, 176). Иначе говоря, учение об аффектах относится к синтетической части юмовской психологии. Имея при этом эмпирический характер, оно выходит из контекстов философской психологии. Вместе с тем его базовые понятия могут быть получены и прояснены без помощи индукции. О них и пойдет речь ниже. Подробнее всего Юм излагает свое учение об аффектах во второй книге «Трактата», которая, однако, несбалансирована в композиционном смысле.

Так или иначе, но обычным механизмом запуска вторичных впечатлений или аффектов оказывается, по Юму, ощущение, или, чаще, идея какого-нибудь удовольствия или неудовольствия (154: 1, 478-479). Впрочем, удовольствие и неудовольствие, которые Юм причисляет к первичным впечатлениям, не могут быть названы источником вообще всех аффектов. Некоторые аффекты, например «желание счастья нашим друзьям», вожделение, голод и т.п., замечает Юм, возникают непосредственно из «природных импульсов или инстинктов» и, скорее, порождают благо или зло, чем порождаются ими (1, 480). Это обстоятельство сразу запутывает юмовскую схему, так как в перечисленных аффектах отсутствует необходимое для них свойство вторичности. В целом, однако, под аффектами Юм понимает именно реакции Я на удовольствие и не-

удовольствие. Кстати, понятие Я, оспоренное в первой книге «Трактата», играет важную роль в юмовском учении об аффектах. Но противоречия здесь нет, так как Я трактуется здесь Юмом в «слабом» смысле, как связанная система перцепций. Впрочем, даже если для некоторых аффектов нужно представление о едином Я, никаких трудностей для его теории не возникает. Ведь, в конечном счете, не так уж важно, какое Я выступает в качестве центра эмоциональной жизни - реальное или фиктивное. Сами ее законы от этого не меняются. Что же касается содержания этих законов, то прежде всего, надо отметить, что по Юму какая-то, пусть и незаметная, реакция Я на ощущения имеет место всегда. Иначе говоря, со всеми ощущениями связано какое-то удовольствие или неудовольствие. Юм также заявляет, что критерием различения блага и зла является именно модифицированное чувство удовольствия и неудовольствия, в частности - моральное чувство, но никак не разум. Разум вообще играет вспомогательную роль в практической жизни, подтверждая или не подтверждая существование того или иного блага, а также указывая наиболее эффективные средства для его достижения. Иными словами, он лишь корректирует наши желания и стремления, но не порождает их. Сами же желания как раз и являются первичными, «прямыми» реакциями Я на благо и зло.

Другими, помимо желания, фундаментальными «прямыми» аффектами оказываются, по Юму, радость и огорчение. Они, в отличие от желания, не активны, а, скорее, пассивны. Переживание радости возникает при достоверности блага, переживание печали - зла. Если же, скажем, благо недостоверно, то радость может превратиться в надежду или страх. Надежда и подобные ей аффекты, таким образом, представляют собой эмоции как бы второго порядка, «смешанные аффекты» - как Юм именует их. Ситуация, как мы видим, усложняется. А Юм различает еще «спокойные» и «бурные» аффекты, причем, что любопытно, не отождествляет их со слабыми и сильными. Спокойные аффекты, связанные с моральными и эстетическими чувствами (см. 154: 1, 329), могут пересиливать бурные, например ту же радость.

Преобладание в жизни человека спокойных аффектов обычно называется «силой духа», при этом спокойные аффекты часто путают с разумом. В действительности, утверждает Юм, это тоже аффекты, но только устоявшиеся в результате привычки. Привычка может делать их практически незаметными. Здесь мы касаемся темы, являвшейся одним из лейтмотивов психологии XVIII века - учения о бессознательных мотивах и их сильнейшем влиянии на

поведение человека. И хотя Юм подробно не разрабатывает ее, она, несомненно, присутствует во многих его изысканиях.

Аффективная жизнь души не ограничивается, однако, прямыми реакциями. В ней постоянно возникают своеобразные водовороты или, если следовать юмовской системе образов, отражения. Юм действительно пытался рассматривать аффекты по аналогии с изучением законов отражения и преломления света. Впрочем, иногда он вводит другие метафоры, сравнивая, к примеру, дух с оркестром, состоящим из струнных инструментов. Такое сравнение нужно ему для того, чтобы показать возможность смешения аффектов: они прекращаются не сразу, а некоторое время еще продолжают звучать, подобно струнам, и наслаиваться на новые переживания. Но если вернуться к оптическим аналогиям, то аффекты, по Юму, могут отражаться в других людях. Эту зеркальность человеческой природы Юм называет «симпатией». Сущность действия симпатии состоит не в том, что мы просто представляем эмоциональное состояние другого человека, но в превращении идей о его аффектах в реальные переживания, во внутренние впечатления. Так, к примеру, возникает аффект сострадания.

Однако в аффективной жизни встречаются отражения и другого рода. Они вызывают то, что Юм именует «косвенными аффектами». Именно косвенным аффектам Юм уделяет наибольшее внимание в «Трактате», да и в «Диссертации». В качестве образца для анализа он использует психический феномен гордости и униженности. Гордость - удивительное переживание. Для ее возникновения требуется соблюдение нескольких условий. Во-первых, нужен объект, т.е. то, на что направлен данный аффект. Объектом гордости и униженности является Я. Во-вторых, нужен предмет, вызывающий гордость. Этот предмет должен 1) иметь отношение к Я 2) обладать каким-то приятным или неприятным качеством (154: 1, 332-333, 338). В первом случае (при соблюдении ряда дополнительных условий - редкости качества, постоянства связи Я с предметом и т. д.) возникает чувство гордости, во втором - чувство униженности. Если поменять объект, перенося его с Я на другую личность, то гордость превратится в любовь, униженность - в ненависть. Косвенность всех этих аффектов состоит в их своеобразной рефлексивности или, как говорит Юм, в наличии в них «двойного отношения» впечатлений и идей. Так, в случае с гордостью, с одной стороны, имеет место сходство приятного ощущения, доставляемого причиной этого аффекта, с самим переживанием гордости; с другой - отношение между идеей предмета гордости и Я (1, 331). Скажем, мы гордимся своей страной. Наличие этой эмо-

ции предполагает, что страна красива, богата и т.д. Все эти качества при беспристрастном рассмотрении сами по себе вызывают удовольствие. Но чтобы превратить чистое удовольствие в гордость, надо соотносить идею страны с Я, т.е. помыслить ее как свою страну. Иными словами, гордиться чем-то может лишь мыслящее существо, способное усматривать отношения между вещами. Это, впрочем, не означает, что Юм отказывает в чувстве гордости животным. Напротив, он уверен, что они тоже не чужды его (1,374-376).

Предлагаемые Юмом схемы изящны, но при попытках их применения возникают многочисленные нестыковки, связанные, в основном, с тем, что выявленные им принципы ментальной механики, при отсутствии четких количественных разграничений, подчас наслаиваются друг на друга. Это заставляет Юма вводить все новые и новые законы, нарастающие, как снежный ком. Именно поэтому, рассуждая о юмовской теории аффектов, лучше сосредоточиваться на общих принципах и главных аффектах.

Из таковых надо рассмотреть еще волю. Впрочем, Юм отказывается считать ее аффектом в строгом смысле слова. Воля, по его словам, есть «внутреннее впечатление, которое мы переживаем и сознаем, когда сознательно даем начало какому-нибудь новому движению нашего тела или новой перцепции нашего духа» (154: I, 443). Аффект же - это какая-то эмоция или стремление, возникающее при созерцании блага или зла (1, 478). Из этой дефиниции видно, что воля и в самом деле не вполне подходит под определение аффекта. Желание блага - аффект, но воля - лишь сопутствующее внутреннее впечатление, возникающее в нас в процессе реализации желания. Соответственно, едва ли можно называть волю производящей причиной того или иного поступка. Причиной являются, скорее, мотивы, а воля есть не более чем эпифеномен. Юм тем самым отрывает вопрос о воле от учения о чувственных реакциях души.

Подобные идеи получили развитие в немецкой философии конца XVIII века. Впрочем, немецкие мыслители трактовали волю в тандеме с желанием, а Юм разрывает их. Однако и эта установка нашла развитие в последующей философии: вспомним хотя бы сходные тезисы А. Шопенгауэра или Мен де Бирана. Что же касается первой половины XVIII века, то юмовская трактовка не совсем типична для этого периода. Под волей в то время обычно понимали разумное стремление, а воление считали причиной поступка.

И сейчас хороший повод сопоставить юмовский образ человека с вольфовской схемой душевных способностей. Такое сопоставле-

ние может оказаться полезным в самых разных отношениях. Первое, что бросается в глаза, - очевидные различия в акцентах Вольф и его последователи выводят на первый план рассудок и! разум, называя их высшими способностями. Рассудок позволяет! отчетливо мыслить благо и превращает наши смутные желания в] осознанные волевые устремления, приобретающие моральный ха-рактер. Юм, напротив, во всем отдает приоритет чувственности. За] чувствами у него остается не только решение вопросов о благом и прекрасном, но и критерий истинности каузальных выводов, лежащих в основании большинства наук, а также практически всего обыденного знания. В последнем вопросе между Юмом и Вольфом - настоящая пропасть. Вольф считал возможным доказать закон достаточного основания и проводил резкую границу между так называемым «аналогом разума», базирующимся на смутном, т.е. чувственном, ожидании соответствия прошлого и будущего и самим разумом. Юм отрицает эти различия и считает недоказуемым закон основания или причинности. В других моментах, однако, расхождения между вольфовской и юмовской позициями не столь велики, как кажется.

Во-первых, Юм вовсе не отрицает целесообразность наших чувственных предпочтений, к примеру, в вопросах, касающихся блага и зла. Иными словами, он не отрицает разумность наших моральных действий. В этом смысле различие между ним и Вольфом стирается. Юм, правда, настаивает на том, что из этой разумности еще не следует, будто наша природа не могла бы быть устроена так, что мы не одобряли бы их; но Вольф едва ли стал бы с этим сильно спорить. Он мог сказать, что абстрактно это возможно, хотя в наилучшем мире ожидать такого не приходится. Однако Юм, как и Вольф, - сторонник концепции нашего мира как наилучшего из возможных миров. Сколь бы странной ни казалась такая позиция в общем «скептическом» контексте его философии, никто не заставлял его делать признания такого рода, причем многократные (см. напр. 154:2,86,691).

Во-вторых, Юм не раз подчеркивал, что он не растворяет все в чистой чувственности. Да, он признает, к примеру, моральное чувство, но говорит и об «искусственных добродетелях». Искусственные добродетели, такие, к примеру, как справедливость, конструируются разумом на основе размышлений общего характера. А рефлексии, как мы видели, предполагают даже некоторые аффекты. Что же касается яркости или живости как особого способа чувствования представлений, составляющего базис всех заключений о фактах или даже совпадающего с самими актами подобных

заклучений, то и здесь не обходится без участия разума и рассудка. Сфера рассудка вообще тождественна области действия привычки как принципа переноса перцептивной яркости, а разум вносит ясность и отчетливость в представление о факторах, обуславливающих наши выводы.

И все же общим итогом всех этих сравнений может быть тезис, что главным содержательным различием в сфере эмпирической психологии между Юмом и Вольфом является разное отношение к роли рассудка и разума. Вольф считает их высшими проявлениями «основной силы» души, Юм - слугами первоначальных инстинктов человеческой природы. И в этом плане можно согласиться с суждением Н. К. Смита (Smith, 1941), что роль Юма в философии состояла в переносе учения Ф. Хатчесона об инстинктивной природе моральных и эстетических суждений на все суждения о фактах, т.е. в глобализации чувственного характера человеческой природы. Ведь сама человеческая природа трактуется Юмом как средоточие и совокупность врожденных душе «первичных» чувств и инстинктов: привычки, стремления к благу, симпатии и других подобных реакций Я на впечатления. При этом Юм отказывается говорить о предельных основаниях человеческой природы. И надо сказать, что в британской психологии в конце концов возобладала именно точка зрения, высказанная Юмом.

7

ЮМ И ФИЛОСОФИЯ «ЗДРАВОВОГО СМЫСЛА». АССОЦИАНИЗМ

Развитие идей Юма было связано с деятельностью шотландской школы «здравого смысла» во главе с Томасом Ридом (1710-1796). Впрочем, Рид, который был старше Юма на один год, довольно поздно включился в философский процесс. Его первая значительная работа вышла в свет через двадцать пять лет после юмовского «Трактата». Но промежуток между «Трактатом» Юма и «Исследованием человеческого ума в соответствии с принципами здравого смысла» (*An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense*, 1764) Рида не был провалом в истории британской психологии. В это время продолжалась интенсивная разработка различных вопросов моральной философии, часть которых была тесно связана с психологическими темами. Так, Генри Хоум (1696-1782), славившийся тонкостью своих психологических наблюдений, занимался, в частности, теорией аффектов и проблемой

происхождения эстетических и моральных чувств. В том же направлении работали Адам Смит (1723-1790), один из самых влиятельных авторов эпохи Просвещения, опубликовавший не только классический политэкономический труд «О богатстве народов», но и «Теорию нравственных чувств» (Theory of Moral Sentiments, 1759), выдвинувшую на первый план объяснительных схем в морали принцип симпатии, - а также знаменитый историк Адам Фер-гюсон (1723-1816), ставший в конце пятидесятых годов профессором кафедры пневматики и моральной философии в университете Эдинбурга. Все эти мыслители были в той или иной степени связаны с Юмом и испытали значительное влияние его идей.

В сфере философской психологии оно было особенно заметным в случае с Хоумом. Хоум знал Юма еще до публикации «Трактата» и внимательно изучал эту и другие работы своего дальнего родственника и друга. Впрочем, Хоум не столько соглашался с Юмом, сколько оппонировал ему. В «Опытах о принципах морали и естественной религии» (Essays on the Principles of Morality and Natural Religion, 1753/1758) он выступил с критикой теории личного тождества, а также ряда других юмовских концепций. Но особые возражения у Хоума вызвало учение о восприятии, которое Юм частично заимствовал у Беркли. Оно, как считал Хоум, несет серьезную угрозу учению о человеке, являющемуся главной темой «Опытов». Отрицая существование материи, Беркли ставит под сомнение достоверность чувств. Но если чувства недостоверны, то невозможно доказать существование Бога, проявляющего свои совершенства в воспринимаемом мире. Если же мы не знаем о бытии Бога, рассуждал Хоум, то нечего и надеяться найти прочные основания для моральных чувств. Выйти из этого скептического круга можно, лишь показав, что берклианское отрицание материи основано на ложных предпосылках. Главной из них является тезис, что «мы можем ощущать только наши собственные идеи и представления» (296: 260). Из него можно, к примеру, сделать вывод, что всякая субстанция, обладающая качествами, похожими на идеи, должна быть духом, а материальной субстанции нет. Да и вообще этот тезис замыкает человека в мире субъективности. Суть, однако, в том, что он, подчеркивает Хоум, не доказан Беркли (296: 261). Хоум считал, что человеческий ум вполне может непосредственно контактировать с объектами. И хотя «трудно объяснить или даже представить, каким образом мы приходим к представлению внешних предметов», - это ничего не значит, так как речь идет об «истине опыта» (ibid.).

Разумеется, Хоум не отрицал, что восприятию предметов предшествует их воздействие на органы чувств. Но процессы, происходящие в органах чувств и мозге, как он считает, не имеют никакого отношения к данности самих предметов в зрении и осязании - другие чувства Хоум лишает изначальной способности представлять связные совокупности предметных свойств, т. е. субстанции. Все эти теории получили развитие у Т. Рида. Но прежде чем обратиться к Риду, надо обсудить идеи мыслителя, который, наоборот, полагал, что психические явления могут получить исчерпывающее объяснение в физиологических терминах. Речь идет о Дэвиде Гартли (1705-1757), главный труд которого «Размышления о человеке, его устройстве, его долге и упованиях» (*Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*), вышел в свет в 1749 году. Многие исследователи считают «Размышления», в которых четко сформулированы принципы ассоцианистского учения о душе, одним из важнейших событий в психологии XVIII века.

В предисловии к «Размышлениям о человеке», первая фундаментальная глава первой части которых является расширенным вариантом работы Гартли «Гипотезы о порождении чувств, движений и идей» (*Conjecturae quaedam de sensu, motu, et idearum generatione*, 1746), автор писал, что «примерно восемнадцать лет назад», т.е. в начале 30-х годов XVIII века, он узнал о намерении Джона Гэя (1699-1745) дедуцировать интеллектуальные чувства и эмоции человека «из ассоциации» (276: V). Заинтересовавшись этой темой, Гартли обратился к исследованию ассоциации, в том числе с точки зрения ее физиологических причин.

Взгляды Гартли, стало быть, формировались независимо от юмовского учения об ассоциации. Между тем начать рассмотрение его идей полезно именно в контексте философии Юма. Это позволяет более точно определить место ассоцианизма Гартли среди психологических систем XVIII века. Обсуждая в «Трактате о человеческой природе» возможность физиологического объяснения ассоциаций, Юм подчеркивал, что хотя и мог бы легко прибегнуть к нему, выдвинув тезис о возбуждении «животными духами» участков мозга, связанных с теми, которые соответствуют проассоциированным впечатлениям или идеям, но не стал делать этого, так как принял решение оставаться в сфере опыта (см. 154: 1, 118). Тем самым Юм давал понять, что психофизиология является областью чистых гипотез. Примерно так же трактовался этот вопрос и в вольфовской школе. Вольф не только очень осторожно высказывался о «материальных идеях», но и относил эту тему к сфере ра-

циональной психологии, хотя, вообще говоря, в отличие от умозрительных исследований сущности души, она допускает применение строгих эмпирических методов. Так что дело, скорее, было в недостаточности накопленной информации для построения надежных гипотез о конкретных формах связи физиологических и психических процессов.

Гартли тоже не отрицал, что данных о работе мозга пока не хватает для всеобъемлющей теории. Вместе с тем он был уверен, что основа для нее уже может быть заложена. Он исходил из картезианского допущения самостоятельной реальности духа и материи и признания их взаимодействия. В чем-то его предпосылки выглядели даже архаичными, так как он, подобно средневековым авторам - Бонавентуре, Роберту Гроссетесту и многим другим (см. 148), - был готов допустить существование особого тончайшего тела, выполняющего функцию посредника между душой и «обычным» телом¹. С другой стороны, он опирался на новейшие, как он считал, идеи в психологии и физиологии, в частности на теорию ассоциации (значение которой впервые, по его мнению, отметил Локк, а Гэй развил его взгляды) и гипотезу Ньютона об осцилля-торной природе зрения.

Ассоциация, по мнению Гартли, является основным законом духа, а осцилляция или вибрация - мозга. Свою задачу он видел в том, чтобы установить связь между этими процессами и показать, «что вибрации должны заключать в себе ассоциацию как свое следствие, а ассоциация должна указывать на вибрации как на свою причину» (3: 2, 199-200). Решение этой проблемы помогло бы раскрыть физиологические основания действия психических способностей, редуцированных через ассоциацию к ощущению, что, в свою очередь, позволило бы Гартли предложить реальную альтернативу тому варианту редукации способностей, который развивался в вольфовской школе.

Напомним, что редукация душевных способностей к ощущению может проводиться по-разному. Один, предельно экстерналистский путь предполагает учение о пассивности души; другой, опробованный Вольфом, оставляет за душой внутреннюю деятельность, различными модификациями которой как раз и оказываются душевные способности². Первый вариант, в отрыве от физиологии,

¹ Впрочем, и в XVIII веке было немало сторонников этой теории. Упомянутое «тончайшее тело» часто называли «органом души».

² На фундаментальное различие этих психологических установок в контексте философии XVIII века указывал Э. Кассирер (Cassirer, 1932). Еще сильнее этот момент акцентирует Дж. Ф. Бреннан (Brennan, 1982).

весьма проблематичен. В его контексте очень трудно, как показывает пример «Трактата об ощущениях» (Traite de sensations, 1754) Кондильяка, избежать скрытого допущения имманентных психических актов. И не случайно, что некоторые последователи Кондильяка, такие как лидер «идеологов» А.-Л. К. Дестют де Траси (1754-1836) или М. Ф.-П. Г. Мен де Бيران (1766-1824), не без влияния Ш. Бойне, все более четко заявляли о внутренней душевной активности.

Однако физиологический путь, который, кстати, весьма успешно опробовал другой «идеолог» - Пьер-Жан-Жорж Кабанис (1757-1808), - позволяет свести эти квазивнутренние действия и способности к каким-то процессам в мозге. Но чтобы такое сведение было успешным, надо предложить не общие рассуждения о «материальных идеях», а конкретные механизмы их возникновения. Кроме того, следует показать параллелизм, с одной стороны, физиологических процессов в мозге, с другой - ощущений как базовой категории психики. Гартли как раз и берется за решение этих задач. Он основывает свою физиологическую теорию нервной деятельности на расширительном толковании гипотез Ньютона об эфире и вибрационной природе зрительного восприятия. Только вибрацией, считает Гартли, можно объяснить то, что зрительные ощущения какое-то время сохраняются в душе после прекращения внешнего воздействия. И по аналогии он предлагает перенести этот механизм на другие чувства. Эта аналогия подкрепляется исключительной ролью вибраций в природных взаимодействиях, а также спецификой устройства мозга. Нервы, по мнению Гартли, представляют собой мягкие непрерывные тела с мельчайшими порами, заполненными эфиром.

При возбуждении периферийных нервов в их окончаниях возникают колебания, которые передаются в мозг по цепочке от одних частиц вещества нервов другим при помощи эфира. Каждая возникающая в мозге вибрация обладает определенной степенью, частотой, находится в каком-то конкретном месте, а также отражает направление, по которому она пришла в мозг. Комбинации этих параметров, вместе с предрасположенностью тех или иных участков мозга к принятию специфических вибраций, вполне достаточно для объяснения многообразия ощущений.

Ощущение - это психическое состояние, соответствующее вибрациям в мозге, которые происходят при прямом воздействии предметов на органы чувств. Идущие извне колебания, утверждает Гартли, модифицируют «естественные вибрации» мозгового вещества, которые присущи ему в силу пульсации крови в артериях.

После многократных повторов однородных воздействий частицы мозгового вещества уже не могут вернуться к прежнему ритму вибраций даже после завершения их активной фазы. Они продолжают осуществлять модифицированные микроскопические колебания, «вибрациунклы», отличающиеся от вибраций при ощущении только степенью. На психическом уровне им соответствуют «простые идеи ощущения», которые служат основой сложных «интеллектуальных идей». Изменением степени вибраций Гартли также объясняет переход от удовольствия к неудовольствию. Сила вибраций ответственна и за возникновение аффектов, желаний и волений. Кроме «чувственных и «идеальных», Гартли допускает также двигательные вибрации и вибрациунклы, отвечающие за сокращение тех или иных групп мышц. Но для того чтобы связать движения с ощущениями и идеями, а также для объяснения действия памяти и рассудка, Гартли должен прибегнуть к механизму ассоциации, под которой он понимает связывание ментальных состояний в результате их смежности в пространстве или времени.

Объяснительная схема Гартли такова. Вначале, еще в младенческом возрасте человека, «автоматические» телесные движения случайным образом ассоциируются с удовольствиями и болевыми ощущениями. В результате автоматические движения становятся произвольными, хотя впоследствии опять могут автоматизироваться и происходить на полубессознательном уровне. Приятные воспоминания, оставленные ощущениями и воспроизводящиеся по законам ассоциации, порождают стремление к повторению их причин и соответствующее ему волевое усилие. Ассоциация, по Гартли, отвечает и за образование сложных интеллектуальных идей, с которыми имеет дело рассудок. Итак, все основные способности выводятся из ощущения и ассоциации. И теперь, для завершения выведения психических способностей из ощущения, Гартли надо лишь продемонстрировать, что вибрации могут служить базой не только для ощущений, но и для ассоциации. В таком случае он экстериоризирует принцип ассоциации и действительно сможет сказать по поводу рассудка, воли, воображения, памяти, эмоций и т.д. - т.е. всего того, что именовалось Локком врожденными способностями, раскрываемыми через «идеи рефлексии», — что они полностью сводимы к ощущениям (3: 2, 267).

Гартлиевская теория внутренней связи вибраций, впрочем, не отличается ясностью. Причина, возможно, в том, что субъективная уверенность Гартли в вибрационной природе ассоциаций основывалась на сравнении мозга с множеством резонирующих струн (ср. 3: 2, 254). Но прямой аналогии он хочет избежать. Отсюда

сложности с доказательствами. Однако, если все же суммировать предложенные им доводы, получается следующая картина. Вначале должна иметь место одновременная или последовательная «ассоциация ощущений», т.е. их совместное появление в восприятии. При этом в мозге возникает одновременно несколько вибраций, причем из-за непрерывности мозгового вещества они стремятся распространиться по всему его объему. Попадая в области других вибраций, они модифицируются, а в местах этих вибраций практически сливаются с ними. По окончании подобных ощущений эти модифицированные вибрации остаются в мозге в виде вибрациунклов. При повторении одного из прежних ощущений, в силу указанных диспозиций в том или ином участке мозга возникает не чистая, а модифицированная вибрация, перетекающая в ту, которая сопровождала ее в прошлом, правда в ослабленном виде. На психическом уровне это означает, что ощущение А сопровождается идеей В, т.е. ассоциируется с ней.

Может показаться, что данная схема объясняет лишь возможность ассоциации одновременных событий. Гартли, однако, напоминает, что вибрации утихают не сразу после их возбуждения, что позволяет им модифицировать не только одновременные с ними, но и непосредственно следующие за ними вибрации, а значит связываться с ними (3: 2, 261). Но хотя теория вибрации Гартли удачно объясняет ряд психических феноменов, она не лишена внутренних двусмысленностей. К примеру, в ней останется не очень понятным статус вибрациунклов. Иногда Гартли высказывается в том духе, что они являются всего лишь предрасположенностями вещества мозга к определенным колебаниям. Однако в других случаях он говорит о них, как об актуальных миниатюрных вибрациях, лишь оживляющихся физиологическими механизмами ассоциации. Ситуация осложняется тем, что, по мнению Гартли, каждый участок мозга способен совершать не одно, а некое множество миниатюрных колебаний. Это положение хорошо согласуется лишь с концепцией вибрациунклов как предрасположенностей. Но безоговорочно принять ее Гартли мешает его тезис о существовании естественных вибраций, с помощью которого он обосновывает свою теорию. Впрочем, несмотря на все эти проблемы, Гартли был уверен, что его теория мозговых вибраций достаточно подкреплена опытами.

Многие современные психофизиологи, возможно, поддержали бы Гартли: объяснения психических феноменов с помощью высокочастотных мозговых колебаний, с подачи Нобелевского лауреата Ф. Крика и других авторов, опять вошли в моду. В то время, одна-

ко, теория мозговых вибраций встретила плохой прием. Физиологи, и прежде всего очень влиятельный тогда А. Галлер, подчеркивая неспособность вещества нервов к вибрациям, обвиняли Гартли в неадекватных представлениях об устройстве мозга. Эта критика оказалась настолько впечатляющей, что ее поддержали многие представители физиологической психологии - от М. Хиссмана до П. Устери, уже просто отмахивающегося от теории вибраций (см. 468: 95) в «Основе медицинско-антропологических лекций для людей, не имеющих медицинского образования» (*Grundlage medicinisch-anthropologischer Vorlesungen für Nichtärzte*, 1791). Психологи, со своей стороны, указывали на то, что учение Гартли о вибрациях «конъектурно» и не имеет больших перспектив. Этому мнению - в значительной степени, кстати, приложимого и к современным теориям - придерживался, к примеру Т. Рид. Правда, он высказался о Гартли лишь в поздней работе «Опыты об интеллектуальных способностях человека» (*Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1785), причем сделал это под влиянием критики Джозефа Пристли (1733-1804) - известнейшего английского натуралиста и популяризатора учения Гартли. Пристли упрекал Рида за то, что в своем «Исследовании» тот не учел позицию Гартли и вследствие этого допустил ряд существенных ошибок.

Пристли, однако, не совсем правильно понимал истоки психологии Рида. Ознакомление с теорией Гартли ничего не изменило в его взглядах. Учение о душе Рида принадлежит совершенно другой традиции, являя собой развернутую реакцию на философию Юма. В общем виде ситуацию можно представить следующим образом. Юмовская наука о человеческой природе содержит в себе как позитивную, так и скептическую программу. Позитивная связана с исследованием базовых принципов человеческой природы. Эта линия и была продолжена Ридом. Скептическая же составляющая философии Юма была решительно отвергнута им.

Впрочем, данная схема нуждается в уточнении, так как критика юмовского скептицизма привела Рида к определенной модификации науки о человеке, а также к разработке ряда оригинальных теорий. Конкретно все это происходило следующим образом. В молодости, еще не помышляя о карьере профессионального философа, Рид попал под влияние идей Локка и Беркли. В 40-е годы он ознакомился с «Трактатом» Юма, который перевернул его представления о философии. Рид понял ситуацию так, что теории Локка и Беркли, при их последовательном развитии Юмом, привели к скептицизму. А скептицизм был для него совершенно неприемлем. Он считал его «безумием», состоящим, собственно, в проти-

воречий «здравому смыслу». Так здравый смысл стал путеводной нитью его философии, Убеждение в непоколебимости позиции здравого смысла в философии могло возникнуть у Рида еще во время его обучения в колледже в Абердине, где он прослушал курс Дж. Торнбола, отвергавшего теории, «шокировавшие здравый смысл».

На возможном влиянии Торнбола на Рида особенно настаивал Д. Ф. Нортон, работа которого «Дэвид Юм: Моралист здравого смысла, скептический метафизик» (Norton, 1982) заметно оживила исследования британской философии XVIII века. Однако, как известно, еще В. Кузен обращал внимание на то, что Рид не ссылаясь на учителя в своих работах. Причина замалчивания идей Торнбола могла состоять и том, что Риду было немногим более двенадцати лет, когда он посещал его лекции, так что он мог просто подзабыть их содержание. Столь же неоднозначен вопрос о влиянии на Рида идей Г. Хоума. Нортон полагает, что оно едва ли не очевидно (368: 189). Однако если признать аутентичным заявление Рида, что он начал борьбу со скептицизмом еще в 40-е годы, до публикации «Опытов» Хоума, то придется допустить и то, что они, скорее, шли параллельными курсами, причем Рид добился более внушительных результатов, хотя и опубликовал их после Хоума и, вероятно, не без определенных корректив с его стороны. Так или иначе, по, чтобы избежать скептицизма Юма, задумавшего «продемонстрировать остроумие софиста ценой разжалования разума и человеческой природы и превращения людей в йеху» (390: 102), Рид вынужден был пересмотреть свои взгляды и найти какие-то фундаментальные просчеты в учении Беркли, которое развивал Юм. Вскоре Рид осознал, что не только Беркли, но чуть ли не все новоевропейские философы, начиная с Декарта, являются сторонниками «идеальной системы», т.е. учения о том, что материальные объекты воспринимаются умом через посредство их ментальных образов, идей. Признание этой предпосылки замыкает человека в мире субъективности и ставит под сомнение существование внешнего мира, а то и вообще заставляет отрицать его, что, разумеется, противоречит здравому смыслу. Правда, соглашаясь ранее с Беркли, Рид был готов принять тезис: «Быть - значит восприниматься». Но Беркли настаивал, что его философия не противоречит здравому смыслу. Юм же, по мнению Рида, показал, что это совершенно не так.

Так что бегство от юмовского скептицизма заставляло Рида отказаться от учения об «идеях». Для уничтожения этого «тройного коня» (390: 132) современной философии он вынужден был раз-

работать новую теорию восприятия. Итоги своих изысканий Рид изложил в программной работе 1764 года «Исследование человеческого ума в соответствии с принципами здравого смысла». Альтернативой теории восприятия вещей через идеи может быть теория непосредственного восприятия. И Рид действительно выбирает этот путь. На нем, правда, оказалось много тонкостей и неясных мест.

Прежде всего, в уточнении нуждается само понятие непосредственного восприятия. Из того, что Рид отвергает теорию восприятия материальных объектов через идеи, казалось бы следует, что он должен отстаивать ту мысль, что эти объекты прямо даются человеческому уму. Очевидно также, что поскольку главной опасностью для него является отрицание существования материального мира, то он должен утверждать, что с этим восприятием неразрывно связана уверенность в существовании воспринимаемых объектов. Но если второй тезис Рид и правда принимает, то с первым дело обстоит гораздо сложнее. Суть в том, что Рид вовсе не отрицает существование чисто субъективных состояний сознания, вызываемых воздействием телесных вещей. Эти состояния он называет «ощущениями» (sensations). Примером ощущений является переживание цветов, запахов, вкусов, прикосновений и т.п. Ощущения порождаются вещами, но не имеют ничего общего с их свойствами, протяжением и плотностью. Последние тоже находятся среди данностей сознания, но не в качестве ощущений. Вырисовывается довольно странная картина. Дело выглядит так, будто внешний чувственный опыт человека сплетен из субъективных ощущений и вещей. Впрочем, на этом уровне Рид не удерживается и продолжает усложнять ситуацию. Для него очевидно, что, хотя, вообще говоря, мог бы существовать прямой контакт ума с вещами, его все же нет, так как процесс восприятия телесных объектов опосредован их воздействием на органы чувств (390: 246). Это воздействие оставляет в мозге «материальные впечатления», которые «внушают» (suggest) уму субъективные ощущения и объективные восприятия (perceptions). Эффект непосредственности объясняется тем, что материальные впечатления всегда находятся «за сценой» сознания. Рид опять-таки подчеркивает, что они могли бы внушать только восприятия, без ощущений, но у человека это не так (146).

И в этой ситуации естественно возникает вопрос о связи субъективных ощущений и объективных восприятий. После некоторых колебаний, в «Опытах об интеллектуальных способностях человека» Рид решает трактовать ощущения как «естественные знаки»

всех восприятий (390: 312). Получается, что восприятия внушаются не материальными впечатлениями, а ощущениями, которые, в свою очередь, внушаются материальными впечатлениями. Поскольку ощущения уже не находятся по ту сторону сознания, эта теория лишь с большой долей условности может теперь называться теорией непосредственного восприятия. Тем не менее основной тезис сохраняется: в чувстве нам даны именно протяженные и плотные объекты, а не их образы в душе.

Вся цепочка «внушений», по мнению Рида, должна быть просто принята как факт. Объяснить, почему и как они происходят, нельзя. Это своего рода «магия» ума, и ее механизм скрыт в «непроглядной тьме» (390: 327).

Но такими заявлениями Рид, конечно, не может запретить обсуждение его теории восприятия. Во-первых, надо оценить ее основательность, во-вторых - посмотреть, как он отводит доводы сторонников «идеальной системы». При попытке разобраться в этом вопросе выясняется, что главный и, по сути, единственный аргумент Рида в пользу своей теории восприятия состоит в том, что «ни одно из наших ощущений не похоже на какое-либо из качеств тел» (140). Иными словами, Рид уверен, что у человека не может быть ощущений протяжения и плотности. Для обоснования этого тезиса он призывает обратиться к самонаблюдению. К примеру, сравнение тактильного ощущения при прикосновении к столу и реального протяжения последнего показывает, что «одно есть ощущение ума, которое может существовать только в чувствующем существе и не может существовать ни мгновения дольше его чувствования; другое находится в столе, и мы безо всякого труда заключаем, что оно было в столе перед тем, как он чувствовался, и продолжается после окончания чувствования; одно не содержит никакого протяжения, никаких частей, никакого сцепления; другое содержит их все» (125). В этом ключевом примере Рид указывает на две основные причины, по которым протяжение и плотность не могут считаться ощущениями. Во-первых, они представляются объективными; во-вторых, нашим ощущениям просто не могут быть присущи подобные качества. Первое, однако, нельзя признать самоочевидным. Ведь обыденный или здравый рассудок, на который опирается Рид, приписывает объективное существование не только протяжению, но, скажем, и цветам как непосредственным данностям сознания, а Рид признает цвета в этом смысле только субъективными состояниями. Иначе говоря, без специального исследования нельзя апеллировать к представлению об объективности протяжения и плотности как к доводу в пользу отсутствия ощущений о них.

Впрочем, для Рида это вовсе не главный аргумент в пользу его теории. Основной упор он делает именно на то, что субъективные состояния ума в принципе не могут быть похожи на качества тел. Рид утверждает, что наличие ощущений протяжения и плотности означало бы, в частности, что протяжение содержится в непротяженной сущности, коей является душа: «Я предполагаю, основываясь на свидетельстве здравого смысла, что мой ум есть субстанция, т.е. постоянный субъект мысли; и мой разум убеждает меня, что она есть непротяженная и неделимая субстанция, из чего я делаю вывод, что в ней не может быть ничего, что напоминает протяжение» (390: 210). Этот тезис - основа учения о восприятии Рида. Отметим, кстати, что подобный аргумент, со сходными выводами о непосредственном восприятии человеком телесных вещей, до Рида в шотландской философии XVIII века использовал Эндрю Бакстер (1686-1750) в работе «Исследование природы человеческой души» (*An Inquiry into the Nature of the Human Soul*, 1733); и еще до Дж. МакКоша (McCosh, 1875) о нем как о предшественнике Рида в «Философских эссе» (*Philosophical Essays*, 1810/1818) справедливо говорил Д. Стюарт (см. 439: 567). Но, в любом случае, возможность построения на таком фундаменте надежной теории восприятия вызывает сомнение. В самом деле, ощущение протяжения так же мало может сделать ум протяженным, как ощущение красного цвета делает его красным; а то, что у нас есть ощущение цвета, Рид не отрицает, не считая при этом ум окрашенным.

С таким же успехом Рид мог бы отрицать, что душа, как простая сущность в состоянии ощущать многообразное. Но он этого не отрицает. Впрочем, приведенные возражения не могут рассматриваться в качестве опровержения ридовской теории восприятия. Они лишь показывают, что она не опирается на прочную доказательную базу. Однако можно привести и более радикальные доводы, использовавшиеся сторонниками «идеальной системы» и претендующие на то, чтобы показать, что истинным должно быть признано именно учение о восприятии вещей через идеи. Рид учитывает и пытается нейтрализовать их. Самым серьезным из аргументов такого рода он считает не многочисленные, но малоубедительные доводы Дж. Норриса, а доказательство Юма, предложенное им в «Трактате о человеческой природе».

Утверждая, что, с точки зрения обыденного рассудка, ум воспринимает сами предметы или, точнее, не проводит различия между перцепциями и объектами, Юм в то же время был уверен, что уже самый поверхностный анализ, обращающий внимание, к примеру, на то, что уменьшение непосредственных предметов воспри-

ятия в зрительном поле при отдалении от них мы не считаем уменьшением самих объектов, заставляет людей различить их и утверждать, что перцепции являются отображением объектов. Рид заявляет, что это - «софизм», и посвящает его опровержению несколько страниц «Опытов об интеллектуальных способностях человека». Ошибка Юма - в смешении «реальной» и «кажущейся» величины. Ссылаясь на «Опыт новой теории зрения» Беркли, Рид утверждает, что реальная величина вещи определяется только осязанием (390: 303) и не может быть объектом зрения (304). Кажущаяся же величина и фигура вещи, также представляющая собой, как подчеркивал Рид еще в «Исследовании», «реальный и внешний объект для глаза» (146) и в результате «приобретенного восприятия» (asquired perception) отсылающая к реальной величине (304), по самой своей сути изменчива. Именно поэтому, на основании уменьшения непосредственного предмета чувств в зрительном поле, мы не имеем права заключать, что это не объект, а ощущение. Все было бы иначе, если бы реальная величина предмета могла быть объектом зрения. Тогда, как дает понять Рид, тезис о неизменности предмета нельзя было бы согласовать с его визуальным уменьшением без предположения идеальной природы последнего.

Подчеркнем, что ридовская критика Юма напрямую зависит от учения Беркли о восприятии. Несложно, однако, заметить, что тезис «предмет уменьшается в зрительном поле, по в действительности остается неизменным» на деле не имеет какого-то исключительного отношения к тактильным впечатлениям и может быть высказан и в их отсутствие, поскольку главное в нем - привязка данного ощущения к его возможным вариациям, в которых, как мы уверены, обнаруживается вполне определенная регулярность. Беркли допустил серьезный просчет, утверждая в §§153-160 «Опыта», что «чистый интеллект», ограниченный визуальными ощущениями, не может иметь идеи расстояния, а значит- и реальной величины, а также понимать геометрические принципы и теоремы (см. 1 1: 122-125).

Но хотя все это означает, что ридовская теория фактически рушится, из недостаточности возражений Рида Юму не следует, что довод последнего, от уменьшения непосредственных объектов чувства при отдалении от них, сам по себе безупречен. Это, видимо, не так. Все дело в понимании слова «объект» или «предмет». Мы говорим, что ощущение предмета «сжимается», при том, что сам предмет остается неизменным, из чего мы делаем вывод, что они -не одно и то же. Но что такое «предмет» в этом высказывании? В каком смысле он остается неизменным? Если рассматривать этот

вопрос с феноменологической точки зрения, то окажется, что тезис «предмет неизменен» означает лишь то, что, при возможном повторении определенных условий восприятия, некий компонент опыта сохраняет тождественную величину в зрительном поле. После этой расшифровки необходимость различения предмета и представления в данном случае исчезает. Раньше здесь имелась видимость противоречия. Предмет и уменьшался, и оставался неизменным. Теперь же оказывается, что это уменьшение никак не противоречит тезису о связи возможного будущего воспроизведения прежних перцептивных обстоятельств, часть которых может считаться «эталонными», с возвращением предмету прежнего облика. Иными словами, для того чтобы сохранить истинность тезиса «предмет остается неизменным», нет необходимости что-либо раздваивать. Это высказывание можно истолковать в модусе будущего, причем не абстрактного, а возможного будущего именно этого уменьшающегося «нечто» как компонента наличного восприятия. Но стоит только сказать об актуальной неизменности предмета (как это, по сути, делает Рид), и разведение этого предмета, и представления о нем, со всеми его скептическими последствиями, станут неизбежными. Так что Рид выбрал не самую удачную тактику критики юмовского довода, отталкивающегося от вариативности предметов восприятия, - довода, который сам по себе недостаточен для обоснования необходимости различения представлений и предметов.

Впрочем, Юм предпринимает и более серьезную атаку на тезис о непосредственном восприятии умом внешних объектов. При этом он использует доказательства Беркли, согласно которым все содержание чувственного знания, в том числе представления о «первичных качествах», только лишь субъективно. Это означает, что вера в самостоятельное существование протяженных вещей попросту противоречит разуму. Юм видит здесь один из главных источников скептицизма. Он думает, что Беркли рассуждает вполне обоснованно. Никто не спорит, что вещи сами по себе лишены цвета, запаха и т.п. Но, во-первых, эти ментальные образы неразрывно связаны с идеями протяжения, и если субъективны они, то субъективным должно быть и представление о протяжении. А во-вторых, все те доказательства, которые используются для демонстрации непохожести идей вторичных качеств на их прообразы в вещах, могут быть распространены и на первичные качества. А если так, то вещи сами по себе должны быть лишены первичных качеств и, стало быть, не могут существовать в качестве протяженных. В общем, основой всех упомянутых выводов является классический аргумент о субъективности цветов, вкусов, запахов

и т.д. Вот стандартный вариант этого доказательства, восходящий еще к Демокриту, Протагору и Платону. Перед нами чаша вина. Одному человеку оно кажется кислым, другому сладким. Но вино не может быть кислым и сладким одновременно. Значит, эти качества находятся вовсе не в вине, а существуют только в восприятии, на стыке предмета и органов чувств. Удивительно, что этот аргумент всегда почему-то пользовался большим доверием. Рид, кстати, тоже признает его, правда не перенося его выводы на первичные качества, так как он считает, что вариативность зрительных перцепций не означает их субъективность, а в осознании, как он почему-то думает, нет ничего подобного. Между тем аргумент о чистой субъективности идей вторичных качеств, похоже, ошибочен. Главная его проблема состоит в том, что противоречие, о котором идет речь, мнимое.

Если точно описать перцептивную ситуацию, то станет ясно: ее смысл в том, что сходные «физические» качества вина (которое, с феноменологической точки зрения, само есть не более чем совокупность качеств) могут быть связаны с разными вкусовыми ощущениями при неодинаковых условиях восприятия. Спецификация этих качеств в восприятии действительно зависит от «субъективных» факторов, которые присутствуют в нем. Но можно ли на этом основании заключать, что сам предмет, как он существует помимо восприятия, лишен данных качеств? Претензия на осмысленность такого высказывания подразумевает, что мы верим в существование данного предмета вне и помимо восприятия. Но вера в такое существование есть не более чем уверенность в том, что воспроизведение определенных условий и обстоятельств восприятия в любой произвольный момент позволит ощущать данный предмет, причем, что важно, ощущать с тем или иным цветом, вкусом и т.д. Независимо существующий предмет в феноменологическом смысле - это предмет возможного непрерывного восприятия. Но наличие в возможности противоположных или просто разных качеств, как известно, не является противоречием, так как противоречие предполагает актуальность противоположностей. Поэтому, строго говоря, мы не можем утверждать, что феноменологический предмет сам по себе не обладает вкусом, цветом, запахом и другими подобными свойствами. Но признание этого обстоятельства разваливает всю обсуждавшуюся выше скептическую аргументацию Юма.

В итоге приведенных сопоставлений можно заключить, что «теория» обыденного сознания, согласно которой вещи являются непосредственными предметами сознания, может успешно оборо-

няться от критики. Парадокс, однако, в том, что Рид, призывавший опираться на принципы здравого рассудка, принимает иную теорию. Он не решается отождествлять непосредственные данности сознания с предметами. На предметы в восприятии, по его мнению, наслаиваются субъективные ощущения. Рид пытается согласовать свою позицию со здравым смыслом с помощью терминологического ухищрения, заявляя, что цветами, запахами и т.д. надо называть не их ощущения, но вызывающие их качества тел. Получается, что на словах он тоже считает, что, к примеру, цвета существуют в вещах. Между тем, это решение ничего не дает, так как на уровне обыденного сознания объективным существованием наделяются именно цвета, как они даны в непосредственном сознании. Все эти трудности заставляют более внимательно взглянуть на ридовское понимание здравого смысла.

И здесь вырисовывается любопытная картина. Похоже, что поначалу само понятие здравого смысла понималось Ридом интуитивно, с позиции здравого смысла, как совокупность общепринятых истин человеческого рассудка. В этом плане его учение о здравом смысле заметно уступало юмовской теории первоначальных принципов, так как Юм вводил четкие критерии последних, определяя их как «первичные», т.е. «всеобщие», «необходимые» и «непреложные» качества человеческой природы. Впрочем, уже в «Исследовании» Рид давал сходные объяснения принципов здравого смысла, утверждая, что в них «нас заставляет верить устройство нашей природы» и что «мы с необходимостью должны предполагать [их] в обыденных делах нашей жизни, не будучи способны указать их основание» (390: 108).

Но, в отличие от Юма, Рид недостаточно четко различал интуитивные и «моральные» принципы. Это упущение он восполнил в «Опытах об интеллектуальных способностях человека». В этом трактате Рид попытался также систематизировать принципы здравого смысла. Это был шаг вперед по сравнению с Юмом. Впрочем, в «Опытах» Рид развивал свою теорию здравого смысла отнюдь не на одном лишь материале собственных разработок. За два десятка лет, прошедших от «Исследования» до «Опытов», у Рида появилось немало последователей. Некоторые из них, к примеру Джеймс Освальд (1715-1793), используя неопределенность ридовского понятия здравого смысла, распространили его применение в том числе и на религиозные истины, что не могло не вызвать упреков в недобросовестности. Другие, напротив, пытались конкретизировать это понятие. К их числу можно отнести и самого, пожалуй, заметного сторонника ридовской философии «здравого смысла»

в семидесятые годы XVIII века Джеймса Битти (1735-1802). Легкий слог и литературный дар обеспечили ему успех в поэзии, а также широкую философскую известность, вышедшую за пределы Шотландии. Наибольшей популярностью пользовалась его работа 1770 года «Опыт о природе и неизменности истины» (An Essay on the Nature and Immutability of Truth). Достаточно сказать, что в 1772 году вышло уже третье издание этой книги и ее немецкий перевод.

Трактат Битти по своей общей тональности несколько напоминает «Исследование» Рида. Отправной точкой, как и у Рида, оказывается полемика с Юмом, философия которого, по мнению Битти, «нанесла большой вред» (177: 19). Но самым интересным в его работе является, пожалуй, даже не сама эта полемика (так как возражения Битти, как правило, не слишком глубоки), а, скорее, его попытка уточнения некоторых важных психологических понятий, которые не были в достаточной мере прояснены Ридом. Речь идет, прежде всего, о понятии разума, то способности, противопоставляемой Битти «здравому смыслу». Впрочем, противопоставление здесь не означает конфликта. Разум, по Битти, - это «способность человеческого ума, посредством которой мы умозаключаем» (42), переходим от известного к неизвестному. Разум опирается на интуитивные аксиомы, а эти аксиомы улавливаются здравым смыслом. Отвергнув ошибочные толкования «здроваго смысла» (common sense), отождествляющие его с благоразумием, вкусом, т. е. с «общим чувством» (common sense), а также с пронциательностью и общим (common) мнением (см. 42—44), Битти трактует здравый смысл как «способность ума, постигающую истину или направляющую веру - не путем последовательной аргументации, но мгновенным, инстинктивным, непреодолимым импульсом, полученную не в результате образования, не из привычки, но от природы, действующую независимо от нашей воли при наличии объекта по установленным законам и поэтому справедливо называющаяся чувством (sense), и воздействующую сходным образом на всех или, по крайней мере, на подавляющее большинство людей» (45).

Итак, здравый смысл, по Битти, - это резервуар интуитивных принципов человека, из которого черпает истину разум. Надо только уточнить, что Битти понимает слово «интуитивный» не так, как Декарт или Юм. Представимость противоположного не является, по его мнению, основанием для отказа истине в праве на интуитивность (177: 108). Понятие интуитивного размывается, превращаясь в простую уверенность, когда мы верим, потому что «должны верить» (109); зато Битти может теперь назвать интуи-

тивным, к примеру, принцип причинности (103-104) или даже некоторые вероятностные истины. Впрочем, Битти не смешивает их. Наоборот, он предлагает весьма любопытную классификацию принципов здравого смысла, выделяя пять основных групп истин, из которых наибольший интерес представляют три. Первая - это геометрические аксиомы. Вторая - положения следующего типа: «мое тело существует и наделено мыслящим, активным и постоянным принципом, который я называю своей душой», «материальный мир имеет такое существование, какое ему приписывают простолюдины, т.е. реальное отдельное существование, для которого никоим образом не нужна воспринимаемость» (207) и т.п. Отличие их от геометрических аксиом состоит в том, что, скажем, мир, в принципе, мог бы и не существовать (208). Третья группа истин - «снег бел, огонь горяч» и т.д. (208). Они «зависят от трех вещей: от природы воспринимаемого объекта, от природы органа восприятия и от природы воспринимающего существа» (208-209)¹. Эта классификация интересна тем, что Битти связывает вторую группу истин с волевым решением Бога, так как именно от него зависит, существует, к примеру, мир или нет; а третью - с устройством человека. Истины же первого рода не зависят ни от Бога, ни от человека. Это различие существенно при трактовке проблемы психологизма, которая не всегда отчетливо, но поднималась и обсуждалась уже в XVIII веке.

Классификация интуитивных истин Битти, а также и его попытки определить соотношение разума и здравого смысла, не прошли мимо внимания Рида в «Опытах об интеллектуальных способностях человека». Он просто не мог не заметить трактат Битти. Ведь они оказались в одной лодке, подвергшись мощной атаке со стороны Дж. Пристли в работе «Разбор "Исследования человеческого ума, согласно принципам здравого смысла" д-ра Рида, "Опыта о природе и неизменности истины" д-ра Битти и "Обращения к здравому смыслу для защиты религии" д-ра Освальда» (*An Examination of Dr. Reid's Inquiry into Human Mind on the Principles of Common Sense, Dr. Beattie's Essay on the Nature and Immutability of Truth, and Dr. Oswald's Appeal to Common Sense in behalf of Religion, 1774*).

Пристли упрекал Рида за безосновательное умножение принципов здравого смысла, уверяя, что все они могут быть сведены к ощущениям через ассоциацию. Дж. У. Йолтон (Yolton, 1983), впро-

¹ Четвертая и пятая группы интуитивных истин включают основоположения нравственности и вероятностные истины.

чем, показал, что пристлиевская критика философии здравого смысла не получила поддержки даже в Лондоне. В Шотландии же реакция была еще более резкой. С отповедью Пристли в «Философии риторики» (*Philosophy of Rhetoric*, 1776) выступил Джордж Кемпбелл (1719-1796). Не убедили рассуждения Пристли и самого Рида. Он вовсе не отрицал феномена ассоциации и даже говорил, что «реальной заслугой» Юма было то, что он обратил внимание философов на этот «любопытный вопрос» и разработал его (390: 388). Однако Рид не был готов принять ассоциацию в качестве всеобщего объяснительного принципа. Поэтому он решил двигаться избранным ранее курсом и в «Опытах об интеллектуальных способностях человека» не только не сократил, но даже расширил перечень принципов здравого смысла. Он также уточнил соотношение здравого смысла и разума, решив этот вопрос несколько иным способом, чем Битти. В отличие от Битти, Рид утверждает, что существуют «две степени» разума. Первая - «судить о самоочевидных вещах, вторая - делать несамоочевидные выводы из очевидного. Первая... - единственная область (*sole province*) здравого смысла, и поэтому последний совпадает с разумом во всем его объеме, являясь лишь другим именем для одной из ветвей или степеней разума» (425).

Итак, именно здравый смысл, вовсе не противоположный разуму, содержит изначальные истины. Рид разделяет их на две групп-пы - «необходимые» и «контингентные» (случайные) - и признает родство своей классификации с лейбницеvским разделением «истин разума» и «истин факта».

К контингентным истинам он относит тезисы о существовании непосредственно сознаваемого, о соотнесении мыслей с самим собой как мыслящим существом, о достоверности памяти, личном тождестве, существовании вещей, отчетливо воспринимающихся чувствами; о том, что мы имеем ограниченную власть над своими действиями, о достоверности отличия истины от заблуждения; о том, что наши собеседники - живые существа, обладающие умом, что выражения и слова выражают мысли, что можно доверять словам других людей; а также об имеющейся подчас в вещах «самоочевидной вероятности» и о том, что «грядущие феномены природы будут похожи на те, которые имели место при сходных обстоятельствах» (см. 390: 442—451).

Что касается необходимых истин, то они бывают грамматическими, логическими, математическими, а также истинами вкуса, морали и метафизики (452-454). В разделе метафизических истин Рид дает понять, что не претендует на полноту своей таблицы

и упоминает только о тех из них, которые оспаривал Юм, - а именно о субстанциальности, причинности и возможности из признаков разума в действиях надежно заключать к разумности причины.

Можно согласиться с тем, что ридовская классификация принципов здравого смысла производит странное впечатление. Достаточно одного взгляда на приведенный выше перечень аксиом, чтобы увидеть, что одни из них являются следствиями других. К примеру, положение, что наши собеседники являются живыми существами и наделены разумом, следует из принципа, согласно которому жесты и слова людей являются знаками их ментальных состояний. Но и этот принцип не первоначален, а совмещает факты подобной связи в нашей собственной ментальной жизни с тезисом, что сходные действия вызваны сходными причинами. Последний принцип вообще не упоминается Ридом среди суждений здравого смысла. Правда, он приводит положение о сходстве прошлого и будущего, из которого тот вытекает. Мы видели, что из тезиса о соответствии прошлого и будущего можно дедуцировать также и веру в то, что каждое событие имеет причину. Рид же выделяет принцип причинности в отдельный пункт, почему-то причисляя его к необходимым метафизическим истинам. В общем, для Рида словно существует запрет на редукцию аксиом здравого смысла, и он не решается упростить систему, опасаясь, видимо, что стоит затронуть хоть один такой принцип, как зашатаются все остальные. Результатом же такой перестраховки оказывается невозможность четко определить объемы и границы первоначальных суждений здравого смысла, и вместо системы получается настоящий хаос.

Отказываясь от редукции душевных установок, Рид отбрасывает один из самых перспективных моментов юмовской науки о человеческой природе. С другой стороны, Рид гораздо детальнее разрабатывает те ее стороны, которые Юм называл «ментальной географией». Кстати, если в «Исследовании» Рид утверждал, что Юм просто шутит, заявляя в «Трактате», что собирается выстраивать целую систему наук на фундаменте человеческой природы, поскольку «замысел всей его работы состоит в том, чтобы показать, что в мире нет ни человеческой природы, ни науки» (390: 102), то в «Опытах», остыв от полемики и осознав родство своих построений с позитивной программой Юма, он уже одобрительно цитирует высказывания Юма на эту тему и упоминает его среди тех, кто способствовал развитию учения о душе в философии XVIII ве-

ка¹. Действуя в русле юмовской «науки о человеческой природе», Рид, однако, не пользуется этим термином, предпочитая ему действительно более удачное название «философия человеческого сознания». Последняя отождествляется им также с «пневматологи-ей» - «одной из великих отраслей философии» (217), младшей сестрой естественной философии (ibid.). Проект такой науки был заявлен Ридом еще в «Исследовании», но в полной мере реализован лишь в «Опытах об интеллектуальных способностях человека» и «Опытах о деятельных способностях человека (Essays on the Active Powers of Man, 1788), так как в «Исследовании» шла речь, в основном, о теории ощущения и восприятия. Еще в большей степени, чем Юм, Рид отграничивает эту науку от физиологии. Практически не касается Рид и теологических вопросов, хотя не забывает отметить, что принципы здравого смысла даны человеку Богом. По значимость этих указаний не стоит преувеличивать, и трудно согласиться с Д. Ф. Нортоном (Norton, 1982), пытавшимся на этом основании принципиально разграничить позиции Рида и Юма. Ведь Рид не отрицает, что не может предоставить доказательство того, будто принципы здравого смысла имеют божественное происхождение. Так что, скорее, правы Т. Браун и Дж. Макинтош, в диалоге которых возник знаменитый образ: все различие между Юмом и Ридом сводится к акцентам - то, что один говорит шепотом, другой произносит в полный голос.

Как и Юм, Рид предлагает заниматься «анализом человеческих способностей» на базе самонаблюдения, или «рефлексии» (390: 99). Итогом исследований должна стать классификация «первоначальных способностей» души. И в «Опытах» Рид предлагает такую классификацию. Одним из ее компонентов оказывается приведенный выше список принципов здравого смысла, данный Ридом в контексте рассмотрения способности суждения. Кроме нее, а также кроме способностей представления (conception), абстракции, умозаключения и вкуса, - к числу первоначальных «теорети-

¹ Он упоминает Юма наряду с Беркли, Бюфье (важнейшим, по его мнению, философом в истории европейской мысли после Аристотеля, впервые в Новое время четко сформулировавшим доктрину «здравого смысла» - 390: 468), Хатче-соном, Батлером, Прайсом, Хоумом (217). Заметим, что в этом списке нет немецких мыслителей. Правда, о существовании Вольфа и о его латинской «Эмпирической психологии» Рид знает. Однако он считает Вольфа исключительно толкователем Лейбница и дает неточные сведения даже о его имени (307). К тому же Рид уверен, что в Германии середины 80-х годов, т.е. уже после выхода «Критики чистого разума» И. Канта, только смельчаки могут перечить лейбницианским идеям (ibid.).

ческих» (contemplative) способностей ума Рид относит «восприятие, сознание, память и воображение» (309). Имеются и «деятельные» (active) способности, руководящие теоретическими и объединяемые названием «воля» (242).

Показательно, что и в теории способностей Рид обнаруживает антиредукционистские настроения. Именно с этих позиций он критикует учение Юма о различии памяти, ощущения и воображения по степени живости перцепций. Подобный критерий допускает переход одних способностей в другие, но Рид решительно против этого. Различие между ними, считает он, в другом, хотя в чем именно - сказать нельзя, да и не нужно, поскольку каждый хорошо понимает, в чем оно состоит, так как отличает их друг от друга. Впрочем, Рид не является крайним антиредукционистом. Он различает первоначальные и производные способности, *faculties* и *habits*, и допускает сведение вторых к первым. Тем не менее он идет, скорее, вширь, чем вглубь, и даже не решается заявить о полноте своей системы человеческих способностей. Подобный подход, вероятно, связан с тем, что ему кажется, будто попытки исследовать основания способностей, и тем более обыденных онтологических установок, рано или поздно приводят к скептицизму. Поэтому надо пресекать их, опираясь на авторитет здравого смысла.

Можно, таким образом, констатировать, что «здравый смысл» как один из принципов философии Рида сдерживал разработку его учения о душе. Между тем даже того, что сделал Рид в теоретической психологии, оказалось достаточно, чтобы изменить отношение к этой науке в британской философии. Как показал Ч. Стюарт-Робертсон (Stewart-Robertson, 1989), именно благодаря Риду учение о душе стало занимать ведущее место среди гуманитарных дисциплин в университетских курсах. Конституирование психологии сопровождалось активизацией использования термина «психология». Знакомый и самому Риду, этот термин достаточно широко применялся его последователями - Дж. Кемпбеллом, Дж. Битти, а также Джорджем Джордаynom (1742-1827) и др. Кроме того, если до Рида «моральные философы» могли формально излагать психологический материал, то после ознакомления с его работами на такое трудно было решиться даже тем, кого больше интересовали другие науки о человеке. В подтверждение этого тезиса можно сослаться на «Принципы моральной и политической науки» (*Principles of Moral and Political Science*, 1792) А. Фергюсона. В этой работе имеется большой психологический раздел, в котором автор с одобрением говорит о Риде. Похожую структуру имеют и «Начала моральной науки» (*Elements of Moral Science*,

1790-1793) Битти. Хотя Битти не предлагает полностью развести теоретическую и практическую части моральной философии, он тем не менее четко различает их и предпосылает первую из них (т.е. «пневматологию», состоящую из «психологии» и «естественной теологии») «моральной философии» в узком, практическом смысле (178: XIII-XV). Любопытно, что метафизические аспекты учения о душе, а именно вопросы о ее нематериальности и бессмертии, Битти рассматривает в специальном приложении после раздела о естественной теологии. В психологической же части он, в духе ридовских «Опытов», подробно излагает эмпирическое учение о душе, к которому, впрочем, примешивается немало метафизических моментов.

Однако высшей точкой развития психологической науки в Британии на рубеже XVIII и XIX веков стали не суховатые «Начала» Битти, а публикация «Начал философии человеческого сознания» (*Elements of the Philosophy of the Human Mind*, 1792, 1814, 1827) Дугалда Стюарта (1753-1828).

Стюарт был учеником Фергюсона и Рида и немало способствовал распространению идей философии здравого смысла за пределами Шотландии. Прекрасный комментатор, перемежающий неспешные иллюстрации четкими дефинициями, Стюарт обозначил специфику и выделил базовые положения ридовской «пневматологии», или, точнее, - «индуктивной науки о сознании» (445: 159), отделив ее от внешних напластований. В частности, он был озабочен тем, чтобы взгляды Рида не смешивали с суждениями Битти из «Опыта о природе и неизменности истины» 1770 года. Битти пользовался большей популярностью, чем Рид, и многие даже в Англии воспринимали философию Рида через него (см. 440: 327). Между тем мы видели, что в «Опыте» Битти отличал здравый смысл от разума, и это могло дать повод для обвинения философии здравого смысла в иррационализме. В связи с этим Стюарт подчеркивал, что, говоря о разуме как исключительно о способности умозаключения, Битти смешал «разум» (*reason*) и «разумение» (*reasoning*), что неправомерно (315). Сам Стюарт, в согласии с Ридом, утверждал, что разум есть «просто способность, посредством которой мы отличаем истину от лжи и комбинируем средства для достижения наших целей» (288)¹. Это определение позволяет совместить разум со здравым смыслом. Впрочем, нельзя представлять дело

¹ Битти и сам скорректировал свою позицию, и в «Началах» он тоже утверждал, что «различие между истиной и ложью» постигается «разумом, суждением или рассудком» (178: 656).

так, что Стюарт всегда соглашается с Ридом. Подчас он вступает в спор с ним, к примеру в вопросе о соотношении привычки и ассоциации, природы творческого воображения и т.д. Иногда он подтверждает справедливость обвинений в адрес учителя. Так, несомненно, под влиянием критики Рида со стороны Пристли, Стюарт готов признать возможность редукации одних принципов здравого смысла к другим. Претендует Стюарт и на собственные открытия - такие, как утверждение, что вера в существование вещи изначально связана не только с восприятиями, но и с представлениями, хотя затем она и подавляется опытом. Но все же главной своей задачей он считает прояснение основоположений философии Рида. В центре всей ридовской системы, по мнению Стюарта, находится учение о восприятии. Правда, чтобы сделать его «полностью удовлетворительным» (78), надо дополнить его объяснением истоков веры в независимое существование воспринимаемых вещей¹. Впрочем, Стюарт полагает, что даже в ее изначальном варианте эта теория является главным достижением философии со времен Локка (48). Она стала переломным моментом в ее истории, причем Стюарт говорит, что эти изменения происходили у него на глазах (51).

Главное достоинство ридовской теории восприятия состоит, считает Стюарт, в том, что Рид не выдумывал гипотезы, а просто констатировал факты. Он показал, что «ум так устроен, что определенные впечатления, произведенные на наши органы чувств внешними объектами, сменяются соответствующими ощущениями; и что эти ощущения (похожие на качества материи не больше, чем слова языка - на обозначаемые вещи) сменяются (are followed) восприятием существования и качеств тел, посредством которых производятся эти впечатления» (440: 50). Рид, подчеркивает Стюарт, совершенно справедливо не пытался объяснять, как осуществляется переход, скажем, от ощущения к восприятию; но, наоборот, утверждал, что «все стадии этого процесса в равной степени непостижимы» (ibid.). Вообще, философия Рида ведет к пониманию «ограниченных возможностей человеческого познания» (48). Иными словами, своей теорией восприятия Рид показал необходимость тщательно отличать исследование феноменов человеческого сознания от изучения его сущности (4). Первая задача - по силам

¹ Стюарт, не учитывая контраргументов Юма, утверждал, что эта вера возникает из опыта: «Мы обнаруживаем, что не можем, как в случае воображения, устранить или вспомнить восприятие внешнего опыта. Если я открываю глаза, я не могу не видеть открывающуюся передо мной перспективу. Поэтому я научаюсь приписывать объектам моих чувств не только существование во время моего восприятия, но и независимое и постоянное существование» (440: 78).

философии сознания; вторая же является собой область чистых «конъектур», под которыми Стюарт, как и Рид, понимает, прежде всего, физиологические гипотезы, выдвигавшиеся Гартли, Пристли и Дарвином, но также и вопросы о материальности или нематериальности души и т.п.

Так что заслуга Рида, по мнению Стюарта, состояла в том, что он впервые строго определил указанные границы и старательно избегал их пересечения. Впрочем, Стюарт несколько преувеличивал антиметафизичность Рида¹, и на деле он более радикален, чем учитель. Проводимая Стюартом рубрикация науки о сознании (*mind*), как можно заметить, соответствует вольфианскому различению эмпирической и рациональной психологии, и он считает возможной только эмпирическую психологию. Именно в эмпирическом ключе он и подает учение о душевных способностях. Учение о воле подробно изложено Стюартом в поздней работе «Философия деятельных и моральных способностей» (*Philosophy of the Active and Moral Powers*, 1828), так что здесь мы ограничимся его тезисами о способностях познания.

В целом следуя Риду, Стюарт выделяет несколько ключевых способностей такого рода: восприятия, представления, внимания, абстракции, ассоциации, памяти, воображения, разума². Восприятие знакомит с предметом, внимание как избирательное восприятие позволяет удержать воспринятое в душе, и в дело включается память. Впрочем, память не ограничивается «способностью удержания». Она содержит в себе также «способность узнавания» (440: 213). Последняя позволяет отождествить воспроизведенное событие с тем, которое раньше было объектом восприятия. Само же воспроизведение осуществляется с помощью способности «представления» (72). Она действует по законам ассоциации. При отсутствии ассоциативной способности полученное знание нельзя было бы извлечь из души. Воспроизведенные образы могут не только играть представительскую функцию, но и выстраиваться в новые ряды. За это душевное действие отвечает способность воображения (253). Впрочем, мысли можно не только соединять, но и разде-

¹ К примеру, во вводной части «Лекций об изящном искусстве» (*Lectures on the Fine Arts*), написанных Ридом в 1774 году, но опубликованных только в XX веке, последний приводил ряд доводов, неопровержимо, по его мнению, доказывающих бестелесность духа (на том основании, что материя инертна, и если бы она порождала активный дух, то в действии было бы больше, чем в причине - см. 63: 274). Впрочем, в тех же лекциях Рид утверждал невозможность объяснить взаимодействие души и тела (281) и заявлял, что «нам абсолютно неизвестно, каким образом происходит наше восприятие» (274).

² Все они, за исключением разума, рассматриваются в первом томе «Начал».

лять, т.е. абстрагировать одни от других. Это приводит к формулировке общих принципов и оценке соответствия им предметов с точки зрения истинности или ложности. Роль судьи, по мнению Стюарта, выполняет разум.

По поводу этой схемы можно опять-таки заметить, что она сильно напоминает построения вольфианцев. Надо только немного поменять термины и можно будет перевести одну систему в другую. Однако этот вывод не очень благоприятствует оценке психологических достижений Стюарта и шотландской школы здравого смысла в целом. В теории душевных способностей Стюарт словно бы повторяет тезисы Вольфа, высказанные 70-ю годами раньше, а в общей оценке учения о душе и указании на необходимость различения исследований ее сущности и феноменов при отказе от первых, как мы еще увидим, столь же контурно воспроизводит суждения Канта. Все это наглядно демонстрирует отставание шотландской психологии от разработок немецких философов, обнаружившееся в конце XVIII века. А ведь ситуация могла быть иной, учитывая перспективность многих психологических идей Юма, которые были прекрасно известны Риду и Стюарту. Они, однако, не сумели хорошо распорядиться ими. Ведь несомненный факт ассимиляции юмовских идей Ридом и его последователями совсем не означает, что они преуспели в развитии самых обещающих из них. Никакого существенного прогресса на деле мы не наблюдаем. Наоборот, заметен явный откат по ряду позиций.

Впрочем, Юм сам отчасти ответствен за такое восприятие его идей. Ведь именно его скептические настроения вызвали у Рида желание прибегнуть к «здравому смыслу», который подрезал корни рефлексии, что и привело к упрощенному пониманию позитивной программы Юма. Ирония судьбы в том, что, подводя итоги философии здравого смысла в «Сообщении о жизни и сочинениях Томаса Рида» (*An Account of the Life and Writings of Thomas Reid*, 1802), Стюарт вообще предложил отказаться от понятия принципов здравого смысла, говоря вместо этого о компонентах «человеческой природы» (445: 172). Тем самым он, как и Битти в «Началах», возвращался к юмовским схемам, замыкая круг шотландской философии XVIII века. Но упущенное время было уже не вернуть. Впрочем, такая ситуация была характерна именно для Британии. Немецкие философы иначе встретили Юма. Конечно, и здесь говорили о его скептицизме, но, поскольку к моменту перевода его трудов в Германии уже существовала развитая психологическая наука, влияние Юма оказалось более многогранным. Среди первых психологов, интегрировавших идеи Юма в каркас своей системы, выделяется фигура И. Н. Тетенса.

ГЛАВА 4 Систематическая психология И. Н. Тетенса

1 ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ. ИДЕЙНЫЕ ВЛИЯНИЯ. МЕТОД

Иоганн Николаус Тетенс, возможно, самый интригующий мыслитель в истории философской психологии XVIII века. Если Вольф показал возможность и обозначил главную цель этой науки, а именно поставил задачу редукции психических способностей к единой силе души, то Тетенс предпринял громадные усилия для реализации этого проекта. В итоге, он не только успешно решил эту задачу, но и попутно выявил границы научной философской психологии.

Несколько предварительных замечаний о Тетенсе. Они необходимы, так как этот философ до сих пор не очень известен, и, кстати, не только в России. Главная причина этого состоит в том, что еще при жизни Тетенса философская сцена в Германии оказалась заполнена кантовской метафизикой. Последователи же Канта подчас попросту не знали о Тетенсе. Показательны суждения известного психолога XIX века Ф. Э. Бенеке, сожалевшего, что Тетенс оказался быстро забыт в связи с «кантовской реформой». Сходные оценки высказывал кантианец И. Нэб и другие авторы (см. 464: 1-2, 202—203). Правда, во второй половине XIX века ситуация стала меняться, особенно в восприятии Тетенса историками психологии; и, скажем, в оценках Р. Зоммера и М. Дессуара Тетенс занимает центральное место среди немецких психологов XVIII века. Пытаясь привлечь внимание к Тетенсу, Ф. Хармс (Harms, 1878) даже издал конспективное изложение главной работы этого мыслителя. И казалось, что в начале XX века в изучении Тетенса произошел прорыв - в связи с запланированным и отчасти осуществленным научным переизданием его философских работ и выходом в свет высококлассного исследования В. Уэбеле «И. Н. Тетенс, в контексте его общего развития и при особом внимании к его отношению к Канту» (Uebele, 1911). Рост интереса к Тетенсу наблюдался и в англоязычной литературе. Дж. С. Бретт (Brett, 1912-1921/1953)

написал квалифицированную главу о Тетенсе в своей трехтомной «Истории психологии», а У. Б. Пилсбери (Pillsbury, 1929) заявлял, что Тетенс «на сто лет опередил свое время» (376: 121) и что «психология много потеряла из-за неспособности других оценить результаты, полученные Тетенсом, и следовать его методам» (ibid.).

Тем не менее этот интерес вскоре пошел на спад даже в Германии, а тем более в Америке и Британии, и М. Кюн (Kuehn, 1989) мог по праву констатировать, что Тетенс почти неизвестен англоязычному читателю¹. Похожая ситуация и в нашей стране, хотя она начала меняться с 90-х годов в связи с появлением работ В.А. Жучкова и А.Н. Круглова подчеркивающих значимость идей Тетенса. Но дальнейшие исследования тетеновской философии в России, равно как и в Англии, США, Франции и других странах, сдерживаются отсутствием переводов его главного сочинения. И здесь тоже есть объективные причины: упомянутый *magnum opus* Тетенса «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» (*Philosophische Versuche uber die menschliche Natur und ihre Entwicklung, 1777*) - громадный двухтомный трактат, сложный не только для перевода, но и просто для понимания.

И трудность не в том, что Тетенс вводит какую-то непривычную терминологию, отвлекается на далекие от современного читателя научные концепции или культурные реалии. Этого в «Философских опытах» как раз нет, или почти нет. Трудности имеют, скорее, содержательную природу. Тетенс с беспрецедентной тщательностью анализирует душевные способности, и за деталями его исследований легко потерять общий план работы. Многие авторы подходили к его трактату с заранее принятыми схемами и этим гарантировали провал будущей интерпретации и распыление на частности. Но такое положение, несмотря на все объективные обстоятельства, едва ли можно считать нормальным. Тетенс действительно не рядовой автор. Даже искушенные в истории философии люди, впервые столкнувшись с его работами, могут быть удивлены глубиной и размахом его изысканий. И стоит задуматься над оценками И. К. Шваба, уделившего немало места философии Тетенса в премированной конкурсной работе 1796 года об успехах немецкой метафизики с времен Лейбница и Вольфа. Прекрасный знаток

¹ Показательно, что в объемных антологиях по истории психологии Р. Дж. Герн-штейна-Э.Г. Боринга (Herrnstein and Boring, 1965) и С. Дайменда (Diamond, 1974), содержащих избранные тексты сотен авторов, вообще нет фрагментов из сочинений Тетенса.

философии века Просвещения, Шваб полагал, что Тетенс оставил далеко позади себя Локка в анализе душевных способностей. Шваб был уверен, что Тетенса просто не с кем сравнивать. Но в этой глубине он усмотрел и одну из причин небольшой популярности «Философских опытов»; ведь при их изучении нельзя вооружиться психологическим микроскопом и уравнивать себя с проницательным автором. Отсюда и трудность изложения системы Тетенса. При нынешнем состоянии дел, говорит Шваб, проще все же читать самого Тетенса, чем рассуждать о нем. Но если бы появился «человек, способный проникнуться системой мыслей Тетенса и вместе с тем умеющий преподносить и понятно излагать материал», то он «смог бы извлечь из этой работы эпохальную эмпирическую психологию» (385: 100).

Несколько фактов из биографии Тетенса. Он родился 16 сентября 1736 года в городке Тетенбюль, который находится в южном Шлезвиге (ныне земля Шлезвиг-Гольштейн в Германии). Получив университетское образование в Ростоке и Копенгагене и звание магистра философии, с 1760 года Тетенс читает лекции в Ростоке и Бютцове. В 1763 году он становится профессором физики в Бютцове, а с 1776 года - профессором философии в университете Килья. Впоследствии он получает здесь же кафедру математики. С 1788 года Тетенс - академик, действительный член «Королевского научного общества» в Копенгагене. В 1789 году в его жизни происходит крутой поворот. Он оставляет преподавание и занимается финансовой деятельностью в Копенгагене, совмещая ее с работой в Академии наук. Тетенс умер в Копенгагене 15 (по другим данным - 19) августа 1807 года. Он был автором более семи десятков трудов по вопросам философии, теологии, математики, физики, биологии, лингвистики, политики, финансов и т.д. на немецком, датском, латинском и французском языках. И хотя собственно философских сочинений у него не так много, именно они занимают главное место в его наследии. Первая его философская работа вышла в 1760 году. Она называется «Мысли о некоторых причинах, почему в метафизике есть лишь немного установленных истин» (*Gedanken uber einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind*) и посвящена, главным образом, обсуждению проблемы возможности создания строгого философского языка. В 1761 году Тетенс публикует работу «Рассмотрение важнейших доказательств бытия Бога» (*Abhandlung von den vorzuglichsten Beweisen des Daseins Gottes*). В 1765 году выходит статья «О различной пользе человеческих знаний» (*Ueber den ver-schiedenen Nutzen der menschlichen Erkenntnisse*). Через семь лет

Тетенс издает эссе «О происхождении языков и письменности» (Ueber den Ursprung der Sprachen und der Schrift, 1772), а в 1775 году публикует важный методологический труд «О всеобщей спекулятивной философии» (Ueber die allgemeine speculativische Philosophie). В 1777 году появляются «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии», а в период с 1778 по 1783 годы в нескольких выпусках выходит работа «О реальности нашего понятия Божественности» (Ueber die Realitaet unseres Begriffs von der Gottheit). Из перечисленных сочинений различные аспекты философской психологии подробно обсуждаются лишь в «Философских опытах», а также в эссе о спекулятивной философии и о происхождении языка. Ими мы, в основном, и ограничимся при анализе психологических взглядов Тетенса.

Но прежде чем говорить о психологии Тетенса, надо определиться с его общефилософскими установками, понимание которых поможет уяснить трактовку им роли психологии в системе наук. Начнем с вопроса, которого больше не будем касаться, - с его взглядов на естественную теологию. Тетенс считал возможным доказательство бытия Бога и излагал свой вариант космологического аргумента. Но в учении о душе он не опирается на теологические предпосылки и практически не затрагивает эти темы. Что касается его взглядов на устройство сущего, то Тетенс является сторонником плюралистической онтологии вольфовского типа. Он уверен, что вещи состоят из простых субстанций, одной из которых является человеческая душа. В вещах Тетенс различает абсолютные, т.е. субстанциальные, и относительные стороны. Вопрос о существовании реальных отношений между вещами он, однако, оставляет в неопределенном состоянии, по крайней мере в психологических исследованиях. Большинство немецких авторов XVIII века отходили от лейбницевской теории идеальных отношений между монадами и искали различные возможности согласования монадологической онтологии с теорией реальных отношений. Но Тетенс не спешит с окончательными выводами, учитывая новейшие разработки Канта относительно идеальности пространства и времени. Однако и эта тема не имеет принципиального значения в науке о душе.

Теперь о понимании Тетенсом места психологии в системе наук. Лучший ответ этот вопрос дает его работа «О всеобщей спекулятивной философии». По заявлению ее автора, она вначале планировалась им в составе «собраний» других эссе, посвященных способностям ощущения и мышления, свободе, сущности души и способности человеческой природы к развитию (454: 1-2). Как мы увидим, все перечисленные темы Тетенс обсуждает в «Фило-

софских опытах», вышедших через два года после упомянутой работы. Тетенс пишет, что решил предпослать исследование всеобщей спекулятивной философии другим «Опытам» по причине большой значимости рассматриваемых в этом эссе вопросов (ibid.). И действительно, оно подходит для введения. Здесь даются общие характеристики состояния европейской метафизики, обозначаются главные методологические приемы философии и обсуждается классификация наук.

В контексте этой классификации Тетенс, естественно, упоминает и о науке о душе. Психология, по его словам, является частью «философии интеллектуального», одной из двух теоретических ветвей трансцендентной философии, или онтологии; другой такой ветвью оказывается «философия телесного», образуемая, в основном, физикой и математикой (454: 17-18). Кроме учения о душе в философию интеллектуального входит теология. С подобной классификацией мы уже встречались, когда говорили об эклектиках. Однако Тетенс придает делу новый поворот. Учение о душе, утверждает он, должно быть основано на опыте. Трансцендентная же, или всеобщая, спекулятивная философия содержит универсальные теории. Она нужна другим наукам для прояснения их основоположений, которые дорефлексивно могут схватываться здравым смыслом: «знания здравого рассудка - почва, которую должна обрабатывать спекулятивная философия» (454: 13). Отличие знания, не обработанного спекулятивной философией и обработанного ею, примерно такое же, как отличие современной астрономии от астрономии древних (ibid.). Но проблема в том, что сама всеобщая спекулятивная философия нуждается в усовершенствовании. Залог ее успеха - в «реальности» ее понятий. Они не должны быть пустыми. Единственный способ убедиться в их реальности - «реализовать» их (27). «Реализация» (Realisierung) понятия есть не что иное, как сведение его к источникам, из которых оно возникает. Такое сведение может проводиться только в рамках «наблюдающей философии». Таким образом, для усовершенствования трансцендентной философии «она должна рассматриваться как часть наблюдающей философии человеческого рассудка и способов его мышления, его понятий и способов их возникновения» (56). Одним словом, трансцендентная философия должна вырастать из одного из разделов эмпирической психологии. В свою очередь, трансцендентная философия помогает привести в систему учение о душе. Наблюдающий метод, утверждает Тетенс, прекрасно освоили британские мыслители. Однако они практически не разрабатывали онтологию, что мешало построению систематического учения

о душе. Немецкие же авторы стремились к созданию онтологии и демонстрировали свои системные интенции, но им явно нехватало «наблюдающего духа» (454: 68-71).

На первый взгляд, это заявление кажется странным. Сразу хочется спросить: а разве Вольф и его немецкие последователи не выстраивали системы эмпирической психологии? И все же с Тетенсом можно согласиться: «наблюдающая» база вольфовской психологии довольно узка, что приводит к нечеткости ряда ее положений. Так что задача соединения наблюдений и систематичности в сфере психологического анализа оставалась актуальной. И Тетенс во многом решил ее в своей «систематической психологии».

Думается, что приведенных оценок вполне достаточно для того, чтобы почувствовать синтетический характер изысканий Тетенса. При анализе такого рода учений важно максимально полно учитывать различные влияния. В случае с Тетенсом список мыслителей, оказавших воздействие на образ его мыслей, весьма обширен. И это воздействие имело разнонаправленный характер. С одной стороны, Тетенс хорошо разбирается в вольфовской психологии, с другой - вбирает идеи британской философии. Если говорить о первой, то, кроме указанных выше моментов, Тетенс активно использует наработки Вольфа в области исследования природы сознания. Он заимствует у Вольфа и идею редукции способностей, которая, как мы увидим, составляет композиционный стержень его «Философских опытов». Что касается британской философии, то, кроме очевидного влияния Локка, надо еще раз подчеркнуть, что Тетенс был одним из первых немецких авторов, по достоинству оценивших юмовскую философию. Он перенимает у Юма общий феноменологический настрой (хотя подчас и возвращается к «естественной установке»), а также ряд конкретных проблем - таких как вопрос об истоках нашей уверенности в существовании внешнего мира, во всеобщей причинности, единстве Я и т.п. Кроме того, Тетенс, несомненно, учитывает критические замечания Юма о невозможности проникновения к первоосновам душевной жизни и проявляет озабоченность проблемой границ психологического познания.

Ошибкой, правда, было бы утверждать, что Тетенс просто развивает идеи Юма. Как правило, он дает совершенно другие ответы на юмовские вопросы, часто полемизируя с Юмом, которого он вполне традиционно считает скептиком, хотя и не рядовым, а настоящим «виртуозом сомнений» (453: 1, 501), заслуживающим того, чтобы написать развернутый комментарий на его «Трактат», шаг за шагом проследовав за ним по «лабиринтам» его рассуждений (1,403).

Впрочем, еще больше, чем на Юма или Вольфа, Тетенс ссылается на идеи известного швейцарского естествоиспытателя и психолога Шарля Бонне (1720-1793) - автора «Психологического опыта» (*Essai de psychologic*, 1754), «Аналитического опыта о способностях души» (*Essai analytique sur les facultes de l'ame*, 1759), «Философской палингенезии» (*Palingenesie philosophique*, 1769) и множества других работ. Бонне, психологические сочинения которого были в кратчайшие сроки переведены на немецкий язык, вообще имел широкую известность в Германии, однако особым успехом он пользовался у представителей физиологической психологии - К. Ф. Ирвинга, М. Хиссмана и др. На Тетенса же психофизиологические концепции Бонне, его учение о мозговых фибрах как единственных носителях памяти и другие гипотезы повлияли, скорее в отрицательном плане. Не поддержал Тетенс и «аналитический метод» Бонне, на деле сводившийся к психофизическим конъектурам.

Впрочем, Бонне оказал и положительное воздействие на Тетенса, которое можно проследить на целом ряде психологических теорий последнего. Оно чувствуется, например, в трактовке Тетенсом Я как единой субстанции, которая, однако, частично скрыта для познания. Тетенс обратил внимание и на любопытное учение Бонне об инициировании психической деятельности сменой ощущений. Бонне утверждал, что всякое ощущение сопровождается удовольствием или неудовольствием, а так как ни одно ощущение сразу не исчезает из души, а проходит стадии постепенного ослабления, то душа, чувствуя изменение эмоционального состояния, стремится удержать его, если оно приятно. Так возникают желания, пропорциональные разности последовательных ощущений. Кроме того, это стремление порождает деятельное внимание к приятному состоянию.

Бонне испытал некоторое влияние «Трактата об ощущениях» Кондильяка. В «Аналитическом опыте о способностях души» он тоже пользуется моделью статуи, наделяемой определенными ощущениями. Сам он, правда, уверял, что решил задействовать этот образ еще до знакомства с «Трактатом». Так или иначе, но Бонне фактически выступил в качестве оппонента Кондильяка, в частности по вопросу об активности души¹. Бонне утверждал, что сама

¹ С. Строзевский (*Strozewski*, 1905), правда, доказывал, что учение об активности души присутствует не только у Бонне, но и у Кондильяка, пусть и неявно. Однако это лишь подчеркивает необходимость противопоставления системе Кондильяка продуманного учения о психической деятельности.

сущность души состоит в силе или «способности к действию» (190: 29-30). Активность есть даже в чувстве. Четче всего Бонне формулирует эту концепцию чувства как «ветви деятельности души» в работе «Исследования способностей ощущения и познания» (*Untersuchungen über das Empfindungs- und Erkenntnisvermögen*), написанной специально для конкурса Королевской академии наук в Берлине, победу в котором, напомним, одержал Эберхард. В этом малоизвестном и, кажется, до сих пор не атрибутированном Бонне трактате¹, анонимно опубликованном в 1787 году², автор так обосновывает активность чувства как способности испытывать воздействия: «Мое доказательство очень простое. Страдательная сущность не может быть предметом воздействия, так как всякое действие предполагает противодействие, без которого оно ничего не могло бы произвести» (192: 14). Подобные мысли, поддержанные рядом влиятельных мыслителей, в частности Жаном Батистом Ре-не Робине (1735-1820) в трактате «О природе» (*De la nature*, 1761-1766), и высказанные Бонне также в известном Тетенсу «Аналитическом опыте» (см. 190: 98), были одобрены и немецким философом. Как и Бонне, он иллюстрировал активность души в тех ее модификациях, которые обычно считаются пассивными - таких как ощущение - гипотетическим тезисом, что при всяком действии должна быть реакция, исходящая из претерпевающей воздействие вещи. Она и является скрытой активностью души в ощущении. Работы Бонне повлияли и на интерес Тетенса к стадиям индивидуального развития человека - как физического, так и психического. Здесь он, впрочем, не последовал за Бонне, сторонником преформизма.

¹ Упоминание об этой работе отсутствует в классическом исследовании философии Бонне Р. Савьо (Savioz, 1948), которое является ориентиром для большинства позднейших авторов и содержит перечень не только опубликованных работ Бонне, но и его важнейших рукописей. Похоже, что эта книга сохранилась в мире лишь в нескольких экземплярах (помимо университетской библиотеки в Москве, она есть в Библиотеке Герцогини Анны Амалии в Веймаре, а также в университетской библиотеке Мюнхена и, возможно, еще в двух-трех библиотеках, но во всех известных автору случаях данная работа проходит как анонимное издание).

² Авторство Бонне не вызывает сомнений. Трактат был изначально написан по-французски, его автор следует «аналитическому методу» (см. 192: 9-10) и дает такую интерпретацию основных душевных способностей - воображения, памяти, внимания, желания и т. д., которая характерна именно для Бонне (см. 20-24). В частности, он утверждает, что «все факты, которые учат нас, что память зависит от состояния тела и всецело подчинена причинам, действующим на тело, одновременно доказывают, что [ее] хранителем является тело, а не душа» (22). Есть в этой работе и прямые текстуальные совпадения (ср. 190: 96 и 192: 14) с «Аналитическим опытом» Бонне.

Возвращаясь к теме отрицательных влияний на Тетенса в связи с физиологическими объяснениями психических феноменов, назовем еще одного философа, упоминаемого Тетенсом почти столь же часто, как и Бонне, - Абрахама Такера (1705-1774), британца, известного Тетенсу под псевдонимом Эдвард Сearх, автора «Света природы» (The Light of Nature), первый том которого (1768), посвященный исследованию «человеческой природы», был опубликован в переводе на немецкий язык в начале семидесятых годов.

Такер был вполне самостоятельной фигурой в британской философии XVIII века, хотя и развивал свои идеи под влиянием локковского «Опыта о человеческом познании». Он говорил, что будет счастлив, если ему удастся хоть немного продвинуться по пути, указанному Локком. Моральная философия Такера оказала влияние на знаменитого в то время У. Пейли, «Принципы моральной и политической философии» которого выдержали при жизни автора пятнадцать изданий и вскоре после их выхода в 1785 году были одобрены в качестве учебника в Кембридже. Пейли, правда, отмечал, что построениям Такера не хватает систематичности (см. 372: XXV) и пытался устранить этот недостаток. С оценкой этого автора можно согласиться. Такер пишет в неторопливой эссеистской манере, причем связи между различными частями его работы и переходы от одной темы к другой не всегда очевидны. Возможно, поэтому его психологические опыты, представляющие не меньший интерес, чем «моральные» разделы «Света природы», но более абстрактные и трудные для понимания, прошли незамеченными в Британии, хотя и вызывали широкие отклики в Германии.

Такер считал необходимым провести исследование природы души (которое он сравнивал с подземными работами по закладке надежного фундамента), прежде чем говорить о морали и религии (463: 1, 23). Душа, по Такеру, обладает пассивной восприимчивостью, распространяющейся на всю способность мышления, и «деятельной силой» (1, 78). В этом плане он противопоставлял себя Гартли и Беркли, которые, по его мнению, совершенно лишили душу активности, так как первый «нашел нечто другое, что выполняет ее функции за нее» (1, 106-107), т.е. мозг, а второй устранил материю, к которой ее только и можно приложить (*ibid.*). Последнее утверждение может показаться странным, так как активность души может проявляться и в ментальных операциях. Такер, однако, уверен, что все подобные действия должны совершаться на определенном материале «идей», а идеи сохраняются не в самой душе, а в «органах души» (1, 302-303). Так что любая деятельная обработка идей предполагает воздействие души на мозг и обратное

влияние на душу. Эта концепция Такера, подобную которой, впрочем, высказывал и Бонне, была с одобрением воспринята Тетенсом. Однако он выступил с критикой учения Такера о пассивности души в восприятии. Тетенс также атаковал его вариант теории мозговых фибров. Полемизировал Тетенс и с другими британскими философами. Так, Гартли и Пристли он критиковал за гипотетичность их психофизиологии и преувеличение значимости принципа ассоциации, а Хоума и Рида упрекал за непродуманную, с его точки зрения, теорию непосредственного восприятия, хотя, похоже, взял на вооружение некоторые идеи Хоума, высказанные им на данную тему. Не без влияния работы Пристли о Риде, Битти и Освальде Тетенс осуждал шотландских философов «здравого смысла» и за отказ от всяких попыток психологической редукции.

Хорошо ориентировался Тетенс и в современной ему французской философии. Он испытал определенное влияние Руссо в учении о способности человека к совершенствованию, спорил с Ж.Л.Л. Бюффеном относительно его тезиса о субъективности первичного перцептивного опыта человека, а также с Кондильяком и Гельвецием - по поводу происхождения психических способностей из ощущения. Что же касается немецкой философии, то влияние на Тетенса, конечно, не ограничивается Вольфом. Тетенс учитывал наработки Дариеса, Реймаруса, Мендельсона, Ламберта, работы которого, вероятно, привили ему вкус к аналитической философии¹, Гердера, Унцера (оказавшего определяющее влияние на физиологические представления Тетенса)², и даже «раннего» Канта, а именно анализ источника понятий пространства и времени в его профессорской диссертации 1770 года. Разумеется, Тетенс был знаком и с классическими сочинениями Декарта и Лейбница. В общем, «систематическая психология» Тетенса - результат продуманного синтеза различных идей и учений.

Приведенного выше краткого описания влияний различных мыслителей на Тетенса достаточно для того, чтобы составить предварительное представление о специфике психологических учений Тетенса. Он стремится к научности психологии, осторожно

¹ Важность этого влияния нельзя отрицать. Но суждение Р. Зоммера (Sommer, 1892), что «как исторический феномен Тетенс может быть понят только как последователь Ламберта» (430: 138), выглядит все же преувеличением хотя бы потому, что темы их работ мало пересекались.

² По удачному определению Д. Дж. Мюррея (Murray, 1983), Унцер пытался найти средний путь между витализмом Шталя и радикальным физикалистским подходом Галлера.

относится к психофизиологии, уверен в единстве и простоте Я, занимается редукцией способностей, акцентирует внимание на активности души и на ее способности к развитию и совершенствованию. При этом он избегает поспешных решений, которые ни к чему не ведут. В дальнейшем мы увидим, как все перечисленные темы связаны между собой. Но до того, как приступить к изложению и анализу психологических теорий Тетенса, надо сказать еще несколько слов о структуре и внешних особенностях его центральной работы - «Философских опытов». Этот трактат, к написанию которого Тетенса, вероятно, подтолкнул конкурс Королевской академии наук 1773 года (хотя ряд ключевых идей «Опытов» содержится уже в его работе о языке 1772 года), состоит из четырнадцати разделов и пронизан не только их сквозной нумерацией, но и единым замыслом, составляя цельное произведение, разделенное на две книги, видимо, только по техническим причинам. В этом смысле его нельзя сравнивать, к примеру, с «Трактатом» Юма, где каждая книга вполне самостоятельна. Понять логику движения мысли Тетенса, однако, непросто. Он не всегда детально проговаривает свои композиционные решения. Но в целом план и методы его работы можно прояснить из предисловия к «Философским опытам». Тетенс начинает с его сообщения, что «последующие Опыты касаются действий человеческого рассудка, законов его мышления и его основных способностей; далее - волевой силы, фундаментального характера человека, свободы, природы души и ее развития» (453: 1, III).

Такая подборка объясняется тем, что, по мнению Тетенса, это «самые важные моменты нашей природы» (ibid.). Заметим, что все перечисленные Тетенсом темы, безусловно, относятся к области психологии, эмпирической и рациональной, что сразу позволяет трактовать его «Философские опыты» как психологическое сочинение. Но упоминание основных вопросов «через запятую» может все же создать впечатление, что эта работа представляет собой сборник разрозненных эссе. Вскоре, однако, Тетенс показывает общий вектор своих изысканий. «Я пытался, — пишет он, - разложить потенции (Fahigkeiten) души на простейшие способности (Vermogen) и приблизиться к первоначалам этих способностей в основной силе души настолько, насколько счел возможным» (1, XXXI). С одной стороны, Тетенс говорит здесь об анализе способностей, с другой - об их редукции «к первоначалам» (ersten Anfängen) в «основной силе» души. Противоположность этих действий в том, что анализ максимально раздробляет душевную жизнь, редукция же находит общее основание и исток многообраз-

ных психических актов и способностей. Тетенс действительно следует этим принципам в основном тексте «Философских опытов». Он сочетает «микроскопические», как он сам выражается (1, 720) анализы с широкомасштабными психологическими и антропологическими обобщениями, основой для которых является как раз тема редукции способностей.

Тема редукции психических способностей к их основной силе в душе находит продолжение в первом вводном параграфе первого «Опыта»: «О попытках философов вывести представления, ощу-щения и мысли из одной основной силы». Подтверждая тезис, на поверхности души мы видим разрозненность ее основных дей-ствий и что он «счел необходимым, прежде всего, по отдельности исследовать каждое их этих действий души» (453: 1, 7), так как возможно, что «еще недостаточно понаблюдав их, уже приступали к сравнению, а в результате в них должно было бы оставаться много неясного» (ibid.), Тетенс, вместе с тем, говорит о «пытливом философе», старающемся проследить «возникновение различных проявлений силы» из «внутреннего деятельного принципа» души как единой сущности (1, 1-2).

Единство души, по-видимому, является для него, как и для Вольфа, достаточным основанием для истинности суждения о наличии у нее одной основной силы (см. 1, 2-4). Но как объяснить возникающие из этого единого источника различия? Тетенс отвергает путь, избранный Вольфом, когда редукция способностей сводилась к их подведению под какое-то общее понятие¹, которое, как потом объявлялось, и выражает единую силу души. Он уверен, что подобный подход к нахождению этой силы не может объяснить происхождение из нее многообразных способностей, так как при абстрагировании понятия такой силы от специфических черт этих способностей просто отвлекаются (1, 5-6).

Что касается реальной редукции душевных способностей, то Тетенс говорит, что здесь могут быть варианты. Первый из них -различие, скажем, между ощущением, мышлением и представлением, возможно, обусловлено исключительно различием «предметов, к которым применяется» «однородная деятельность души» (453: 1, 2). Второй - указанное различие связано с разностью органов, через которые действует единая сила. В этом случае, считает Тетенс, мы вряд ли сможем осуществить редукцию, «так как внут-

¹ Тетенс. впрочем, справедливо считает, что Вольф своей редукцией претендовал на нечто большее (453: 1, 6).

ренные органы души и их различия полностью скрыты от нас» (Ibid.) Наконец, третий и наиболее перспективный вариант ответа На поставленный выше вопрос заключается в предположении, что «одна и та же деятельность души превращается то в ощущение, то и представление, то опять-таки в мышление» вследствие «внутреннего различия степеней» этой изначальной силы (ibid.). «Изыскания систематических психологов, - подытоживает Тетенс, - направлены на то, чтобы ответить на эти вопросы» (1, 3).

В «Предисловии» Тетенс также объясняет, почему выбрал в качестве отправной точки познавательные способности души. Он просто солидарен с большинством психологов, полагавших, что именно здесь «вход внутрь души открыт шире всего» (453: 1, XXXI). Он тоже считает, что «с этой стороны душа с наибольшей отчетливостью проявляет себя, поскольку никакой другой вид ее проявлений не может быть проанализирован так хорошо, как представления и мысли» (ibid.). Но экскурсия Тетенса по лабиринтам психической жизни, конечно, не заканчивается познавательными способностями. От них он переходит к волевым способностям, они подводят его к проблеме свободы, «состоящей в более высокой самодеятельности души» (1, XXXV), а конечной целью, «к которой стекается большинство предшествующих рассмотрений» оказывается исследование «способности к совершенствованию и развитию души» (ibid.). В «способности к совершенствованию» (Perfek-tibilitat), как показывает Тетенс, и состоит существо человеческой природы. Но он не ограничивается этим абстрактным тезисом, добавляя, что главное для него - показать, каким образом совершенствуется душа; точнее, что именно в ней совершенствуется. Правильное понимание этого вопроса имеет важную практическую значимость. Без этого «благороднейшее намерение, какое только может быть у человека, намерение содействовать улучшению человечества, может принять ложное направление, выродиться во вредное желание втиснуть его в одну из его частных форм, считаемой единственной, в которой оно может обладать внутренним совершенством» (ibid.).

Итак, в «Философских опытах» все основные темы связаны между собой и подчинены единому композиционному замыслу. Теперь конкретизируем сказанное на материале основного текста «Философских опытов». Первый «Опыт» посвящен исследованию способности представления, второй - чувственности, с третьего начинается анализ мышления. Утверждение Тетенса, что суть мышления состоит в соотношении представлений, указывает ему направление последующих изысканий. В третьем и четвертом

«Опытах» он классифицирует виды отношений, а затем рассматривает одно из них - отношение субъекта и объекта - в пятом «Опыте». Шестой, седьмой и восьмой опыты посвящены уточнению структуры различных уровней мышления. Так, в шестом «Опыте» идет речь «О различии чувственных и рациональных познаний», в седьмом - о всеобщих истинах разума, в восьмом - о соотношении спекулятивного разума и здравого рассудка. Восьмой «Опыт» завершает аналитическую часть трактата Тетенса, и в девятом «Опыте» - «Об основном принципе ощущения, представления и мышления» - на первый план выходит тема редукции. Правда и в более ранних, «аналитических», частях, даже в первом «Опыте» о представлениях, она тоже поднималась, но там это были лишь предварительные рассуждения. Девятый же «Опыт» обозначает общий композиционный поворот трактата Тетенса. Десятый «Опыт» - «Об отношении силы представления к другим деятельным душевным способностям» - продолжает наведение мостов между способностями души, а в одиннадцатом, где говорится «об основной силе человеческой души и характере человечности», Тетенс уже может решиться на обобщения и выводы.

Одиннадцатый «Опыт» завершает первый том «Философских опытов». Второй том, немного превосходящий первый по объему, содержит тем не менее всего три «Опыта», первый из которых - «О самодеятельности и свободе» - по духу близок последним «Опытам» первого тома и находится в том же русле глобального сведения человеческих способностей к основной силе души. Тринадцатый опыт - «О душевной сущности человека» - обозначает рационально-психологический и физиологический поворот трактата Тетенса. Он много рассуждает о материальных субстратах психических состояний, одновременно подчеркивая и доказывая нематериальность Я. Последний, самый большой по объему четырнадцатый «Опыт» - «О способности совершенствования и развития человека» - подводит итог всему трактату, объединяя в себе психологические, физиологические, а также социально-культурные аспекты рассмотрения человека.

В своих исследованиях Тетенс использует разнообразные методологические приемы. В качестве основы его методологии выступает «наблюдающий метод», «которому следовал Локк при рассмотрении рассудка, а наши психологи - в эмпирическом учении о душе» (453: 1, III—IV). В духе юмовского введения в «Трактат» Тетенс уточняет, что «этот метод есть метод естествознания» (1, IV) и что только он «показывает нам действия души и их взаимосвязи так, как они существуют в действительности» (ibid.). Но

к чем существо наблюдающего метода? Тетенс приравнивает его к «психологическому анализу души» и объясняет его основные правила, упоминая и о связанных с ним трудностях. Что касается правил, то они состоят в том, чтобы «брать душевные модификации так, как они познаются посредством внутреннего чувства (Selbstgefuhl); наблюдать их при их осторожном воспроизведении и воспринятыми при изменении обстоятельств, замечать способ их возникновения и законы действий сил, которые их производят; затем сравнивать, анализировать наблюдения и отыскивать в них простейшие способности и способы действия, а также их отношение друг к другу» (ibid.). «Одно из важнейших действий при наблюдающем методе, — продолжает Тетенс, — состоит в обобщении частных опытных положений, полученных из единичных случаев. От этого зависит сила данного метода» (1, XIX). Обобщения надо проводить аккуратно, чтобы они не превратились в чистые гипотезы. Опасность такого превращения велика, так как при невозможности точных повторений тех или иных наблюдений приходится прибегать к аналогическим умозаключениям, а границы их правомерности зыбки (1, XIX-XX, XXII). Но без умозаключений все равно не обойтись, так как «в конце концов именно размышления и умозаключения впервые позволяют использовать простые наблюдения, и без них мы всегда должны были бы оставаться на внешней поверхности вещей» (1, XXX).

Итак, от единичных опытов к общим принципам, в том числе и к основной силе души, нет другого пути, кроме как через рассуждения. Тетенс тем самым присоединяется к юмовской модели эмпирической психологии, подкрепляемой рациональными аргументами. Но природу этих аргументов он понимает иначе, чем Юм. Эталоном подобных умозаключений является для Тетенса, как впоследствии и для Гуссерля, аналогия. Гипотезы, неизбежно возникающие при аналогических рассуждениях, надо тщательно отбирать по принципу их большей или меньшей вероятности. Но опасность слишком широких обобщений - не единственная проблема наблюдающего метода. Не меньшую трудность создает незаметное примешивание к наблюдениям образов фантазии. Внутреннее чувство, полагает Тетенс, так же может порождать иллюзии, как и внешнее. Предотвратить это можно лишь путем «повторения того же самого наблюдения, как при таких же, так и при иных обстоятельствах, всякий раз с твердой решимостью отделить действительное ощущение от того, что примысливается к нему... Кто не может сделать этого, не предрасположен к тому, чтобы быть наблюдателем души» (453: 1, XVII).

Для характеристики методологической программы Тетенса важно также напомнить, что он сразу же пытается отмежеваться от «аналитического или же антропологического метода» «новой психологии» (1, IV). Смысл этого метода состоит в том, что «душевные изменения рассматриваются с той стороны, с какой они являются чем-то в мозге как внутреннем органе души, и их пытаются объяснить в качестве таких состояний и изменений мозга» (ibid.). Иными словами, «антропологический метод» есть метод психофизиологии. Тетенс предлагает называть его «метафизическим» (1, V), имея в виду, в данном случае, его неизбежную гипотетичность. Не отрицая, в принципе, такие метафизические анализы, Тетенс в то же время не сомневается, что они должны предваряться «психологическим анализом», т.е. прямым исследованием психической жизни (1, XIV; ср. 1, 19).

В самом деле, что именно мы собираемся объяснять, апеллируя к функциям мозга, если не понимаем, как устроена психическая жизнь? (ibid.) А понять ее мы можем лишь при помощи наблюдающего метода, интроспекции, усиленной рациональными доводами. В этом убеждении Тетенса, которое, кстати, нашло реализацию в композиции «Философских опытов», где лишь в конце работы он позволяет себе обратиться к физиологическим коррелятам психического, чувствуется его приверженность картезианской интенции изолированного рассмотрения души, развитой Юмом и другими психологами XVIII века. Эта феноменологическая тенденция — действительно ценное приобретение новоевропейской психологии. Следование ей позволяет избежать непроясненных психофизических аналогий, онтологических допущений и т.п. Все такие допущения - род философской поспешности. В итоге возникает видимость понимания, но изначальная смутность не устраняется. Другое дело, что феноменологическое исследование психики имеет свои трудности, о которых мы уже говорили в главе о Юме.

Вернемся, однако, к Тетенсу. В целом ясно, что в вопросах метода он стремится занять взвешенную позицию, не ограничиваясь какой-то одной методикой. Наблюдения, конечно, - основа всех его изысканий. Но он не отрицает и умозаключений - индуктивных и дедуктивных. Даже метафизические гипотезы имеют право голоса, хотя и в последнюю очередь. Правда, на деле Тетенс прибегает к гипотезам не только в заключительных разделах своих «Философских опытов». Наоборот, он часто пользуется весьма смелыми сравнениями психических феноменов со струнами, пружинами, маятниками и т.п. При этом, однако, Тетенс всегда подчеркивает, что эти сравнения ничего не доказывают и используют-

ся для иллюстрации возможности того или иного объяснения, или, самое большее, для моделирования работы души, кстати в ряде случаев весьма продуктивного. Но о «правдоподобности» некоторых гипотез он заявляет лишь в конце «Философских опытов». Впрочем, метафизика может понадобиться психологии не только своими гипотезами, но и в ситуациях, когда последняя выходит к общеонтологическим проблемам. Здесь анализы понятий, уже проделанные метафизиками, дают психологу готовые схемы.

Знаком Тетенс и с экспериментальными методами изучения психики, в то время еще новаторскими; и он сам ставит несколько любопытных опытов, причем у него встречаются как математизированные эксперименты в духе Фехнера, так и эксперименты в вундтовском смысле, т.е. тщательно подготовленные интроспекции. Тетенс широко пользуется ими, причем выстаивает их по всем правилам научного исследования: четко оговаривает условия наблюдения за психическим феноменом, пытается отсечь привходящие обстоятельства, которые могут помешать чистоте его восприятия, много раз повторяет интересующий его опыт и т.д.

Дальнейшее рассмотрение психологических теорий Тетенса будет проведено следующим образом. Мы пойдем вслед за Тетенсом, повторяя траекторию его мысли в «Философских опытах». Вначале будут проанализированы его воззрения на способности представления, чувства и мышления. Затем будет обсуждена тема сведения последних к основной силе души. После этого, выявив основной принцип психической жизни, мы распространим его действие на другие способности души, в частности на волю, что подведет к проблеме определения сущности человеческой природы.

2

УЧЕНИЕ ОБ ОЩУЩЕНИИ И ПРЕДСТАВЛЕНИИ

Итак, Тетенс открывает основную часть «Философских опытов» анализом способности представления, продолжает исследование чувства и мышления. Тетенс начинает не с чувства, или ощущения, генетически предшествующего представлению, а именно с представления, потому что, как он объясняет впоследствии, оно «обнаруживает себя несколько более ясно», чем ощущение (453: 1, 169). Мы, однако, изложим его теорию ощущения и представлений, исходя, скорее, из логической последовательности. Кроме того, поскольку нет особого смысла проводить резкие границы между всеми указанными изысканиями, можно поступить

следующим образом. Сначала мы кратко сформулируем тетенсовскую теорию познавательных способностей в ее общих чертах, а потом постепенно уточним ее отдельные моменты. При этом редуccionистские вопросы, согласно рекомендации самого Тетенса, будут пока исключаться из рассмотрения. Цель последующего изложения в том, чтобы, наоборот, максимально ясно представить специфику трех основных познавательных способностей. И лишь затем можно будет искать их общие первоисточники в душе.

Если рассуждать «со стороны», то общая тетенсовская схема познавательных способностей человека может быть представлена как отображающая то обстоятельство, что психическая жизнь протекает в мире, в котором, во-первых, имеются вещи, и эти вещи, во-вторых, каким-то образом относятся друг к другу. Кроме того, «протекание» нашей жизни означает ее темпоральный характер. Если человек должен познавать мир, то его когнитивные способности должны подстраиваться под эти основные структурные компоненты сущего. И можно предположить, что каждому из них должна соответствовать своя способность. Так Тетенс фактически и утверждает. Для познания вещей у человека есть чувство, для схватывания феномена темпоральности - способность представления, и, наконец, для познания отношений - мышление. Эти способности не изолированы, но взаимодействуют и дополняют друг друга. Исходным моментом когнитивной жизни души является чувство.

Тетенс понимает чувство как непосредственную реакцию души на воздействие; при этом вопрос, откуда происходит воздействие, не так уж важен. Более существенно то, что чувствуемое, ощущаемое нами является страдательным состоянием: «То, что непосредственно чувствуется, всегда, где можно наблюдать это наше душевное проявление, есть нечто страдательное, некая пассивная модификация души» (453: 1, 173). Иными словами, не мы сами производим эту модификацию. Это, правда, не означает, что чувствующая душа совершенно пассивна. Она противодействует влиянию, и в этом смысле чувство тоже является душевным актом (1, 256). Но деятельность чувства вторична и вызывается извне. Из этого, кстати говоря, следует, что «мы чувствуем и ощущаем только то, что имеется в настоящем (*gegenwartig ist*). Объектами чувства могут быть только нынешние изменения, наши наличные состояния» (1, 170).

Наконец, еще одна особенность чувства, по Тетенсу, состоит в том, что оно направлено на «абсолютное», т.е. на субстанциальное или безотносительное в вещах. Абсолютному противостоит относительное, «не мыслимое помимо идеи некоторого отношения

или связи» (ibid.) и всегда предполагающее что-то другое. Абсолютное допускает степени, «больше и меньше»¹. Мнение о том, что чувство соприкасается именно с абсолютным - принципиальная позиция Тетенса. Абсолютное чувствуется, относительное мыслится: «Если же спросят, как же тогда мы познаем отношения, то я отвечу, что они мыслятся, а не чувствуются» (1, 192).

Эта позиция опять же может быть обоснована пониманием чувства как противодействия души каким-либо воздействиям. Действовать на нас может только вещь; отношения сами по себе не действуют, хотя и могут определять специфику этого процесса. Но вещь как таковая, вещь в своей субстанциальности, и есть абсолютное. Так и получается, что «мы никогда непосредственно не чувствуем и не ощущаем ничего относительного, никаких отношений и связей вещей; и что непосредственным предметом чувства в вещах вне нас и в нас является исключительно абсолютное. Это - третий характерный признак чувства как особой способности души» (1, 191-192). Надо уточнить, что противопоставление Тетенсом чувства и мышления не носит безусловного характера. Ведь само мышление, как мы увидим, вырастает из чувства. Так что Те-тенс, скорее, по методическим соображениям вначале стремится максимально обособить их. Тем не менее он сразу указывает ту разновидность чувства, которая соединит его с мышлением. Речь идет о «чувстве отношений» (Gefühl der Verhältnisse), точнее - о той его разновидности, которая связана с переходом души от ощущения одного предмета к ощущению другого. Может, правда, показаться, что самим термином «чувство отношений» Тетенс отрицает собственное утверждение, что отношения не могут быть предметами чувства. Он, однако, разъясняет свою позицию. Ощущение многообразного может породить в душе новые переживания, которые в каком-то смысле соответствуют отношениям этого многообразного, но вместе с тем являются абсолютными модификациями души. Примером такого рода модификаций являются эстетические переживания. Нечто подобное возникает и при переходе от одного ощущения к другому. В самом деле, осуществляя этот переход, душа меняет направление своей деятельности и это изменение отражается в каком-то новом чувстве, а именно в «чувстве изменения».

¹ Допускает их и относительное, но лишь после субстантивации (ibid.) Сами, по Тетенсу, в свою очередь, возможно, определяясь абсолютными

По указанным выше соображениям, Тетенсу было очень важно подтвердить существование чувства изменения или перехода. Для этого он поставил изощенный психологический эксперимент: «Я находил два представления ощущения, настолько мало связанных с другими моими идеями, как это только возможно. Я брал, к примеру, две арабские буквы, отстоящие друг от друга в ряду, и сравнивал их друг с другом. Всякий раз обнаруживалось, что я не только получал особое впечатление от каждого из этих символов, но также что-то особо чувствовал в себе, переводя глаза от одного к другому. Это чувство перехода я впервые заметил только тогда, когда уже до этого несколько раз сменил в себе сами чувственные впечатления. Между обоими впечатлениями, следование друг за другом которых я допускал, не задерживаясь на промежуточных буквах, я всякий раз чувствовал некое изменение направленности чувства; и это изменение я чувствовал тем же способом, как я чувствую какое-либо другое внутреннее впечатление, возникающее посредством чувств. Чем больше последующее представление отличалось от предыдущего, тем сильнее и полнее было чувство этой модификации. Если для эксперимента берутся подобные безразличные ощущения, как я это сделал здесь, то преимущество состоит в том, что воображение не без труда вклинивает посторонние образы и мешает наблюдению. С другой стороны, однако, при этом имеется определенное неудобство, поскольку надо в большей степени самостоятельно напрягать способность представления и прилагать большие старания, так как воображение всегда ленится удерживать в себе наличные представления, никак не связанные с другими рядами его идей» (453: 1, 198-199).

Ясно, что чувство изменения не может возникнуть, если душа не удерживает предшествующие ощущения. Но в таком случае они в той или иной степени утрачивают качества ощущений и превращаются в «представления» (*Vorstellungen*), в ментальные образы ощущений. Развивая эту тему, Тетенс утверждает, что представления, во-первых, удерживаются, во-вторых, воспроизводятся и, наконец, обрабатываются душой. Соответственно, способность представления разветвляется на способности «принимать представления, вновь извлекать и преобразовывать их, - на способность перцепции, силу воображения и образную способность фантазии» (1, 26). Особую роль играет первая из них. Ведь именно благодаря ей ощущения оставляют следы в нас, и эти «оставшиеся в нас от наших модификаций и вновь извлекаемые и разворачиваемые имеющейся в нас способностью следы» и есть представления как таковые (1, 16). Они «модификации, которые отображают что-то

256

другое и, присутствуя, позволяют нам видеть и познавать не столько их самих, сколько их предметы» (1, 17).

В этой концепции представлений есть один важный момент, который надо сразу же прояснить. Дело в том, что представления, как и вообще любые

актуальные модификации души, имеются в нас в настоящем, а выше утверждалось, что с настоящим работает чувство, а не какая-то другая способность. Как же избежать смешения ощущений и представлений? Тетенс решает эту трудность следующим образом. Любое наличное состояние, утверждает он, действительно сопровождается ощущением. Соответственно, представляя нечто, мы что-то ощущаем, «мы ощущаем и идеи... мы вспоминаем испытанное удовольствие и ощущаем это воспоминание» (453: 1, 171). Но это не размывает границы между ощущениями и представлениями. Представляя, к примеру, что-то прошлое, мы и правда ощущаем, но ощущаем именно «наличное представление прошлого, а не саму представляющуюся прошлую вещь» (1, 171-172)¹. Иначе говоря, среди наличных, а значит чувствуемых, модификаций души имеются такие, которые непосредственно ни к чему не отсылают², и такие, которые отсылают к самим себе в качестве состояний первого рода, имеющих место в прошлом, будущем или квази-настоящем. Когда мы ощущаем такие душевные модификации, то говорим, что в их порождении участвует не только чувство, но и способность представления. Такова же ситуация с мыслями, которые тоже могут быть объектами внутреннего чувства (1, 49).

В общем, складывается такая картина. Душевные модификации могут вызываться как внешними объектами, так и различными способностями души. Момент аффицирования или самоаффицирования и есть момент чувствования. Но в том, что ощущается душой, помимо прочего содержится и отпечаток производящей его причины. В случае чувствуемых результатов деятельности способности представления, этот отпечаток состоит в своеобразной само-референтности ощущаемого, так как главная особенность действия способности представления заключается в удержании следов впечатлений и в их воспроизведении в качестве таковых, т.е. с непо-

¹ В данном случае различие прошлой вещи и прошлого ощущения не принципиально, так как в обыденном сознании они отождествляются,

² Можно, конечно, сказать, что ощущения отсылают к ощущаемым вещам, но такое отнесение нельзя назвать непосредственным, так как оно, по Тетенсу, происходит только в рефлексии.

средственной отсылкой к прошлому, которую можно затем преобразовать в интенцию будущего или даже гипотетического настоящего.

И теперь можно более подробно обсудить компоненты деятельности способности представления, начав именно с перцепирования¹, т.е. с удержания следов впечатлений. Тетенс пытается доказать, что то, что мы обычно называем ощущениями, т. е. модификациями чувства, в действительности является первичным продуктом способности представления, или «пост-ощущениями» (*Nachempfindungen*), как он называет их, судя по всему заимствуя этот термин у эклектика Ю. Хр. Хеннингса из его «Истории душ».

Мнение о том, что мы имеем дело не с ощущениями, а с пост-ощущениями, может показаться странным. Но Тетенс разъясняет свою позицию. Ощущения как таковые, конечно, существуют. Но дело в том, что, для того чтобы назвать какую-то душевную модификацию ощущением, недостаточно просто чувствовать ее. Надо еще замечать, осознавать эту модификацию. Но осознание предполагает деятельность мышления, рефлексию. И «момент рефлексии падает на момент пост-ощущения», поскольку «восприятие и осознанное ощущение происходит не во время первого возникающего извне впечатления, когда мы еще заняты тем, чтобы принимать и чувствовать внешнюю модификацию» (453: 1, 33).

Чуть дальше Тетенс развивает эту мысль следующим образом: «В момент, когда мы ощущаем, мы претерпеваем и противодействуем в чувстве. Но в пост-ощущении больше ничего не принимается и не противодействует, а лишь удерживается уже произведенное. И поэтому именно тогда душа со своей рефлексивной способностью может более свободно заняться образом» (1, 36). Приведенные высказывания Тетенса, на первый взгляд, содержат три неявных допущения: 1) душа не может осуществлять две или более деятельности сразу, 2) «принятие» (*annehmen*) представлений в душу - не то же самое, что их «восприятие» (*gewahrnehmen*) или осознание, и, наконец, 3) удержание представлений не требует даже такой деятельности, какая имеется в противодействии чувств при ощущении. Кажется, что лишь при признании всех этих тезисов Тетенс может говорить, что мы осознаем не сами ощущения, а лишь их следы, пост-ощущения, и, соответственно, может интег-

¹ Термин «восприятие» у Тетенса не синонимичен, как мы увидим, термину «перцепирование».

ризовать в процесс ощущения способность представления. Реально, однако, Тетенс занимает несколько иную позицию, особенно по первому вопросу. Хотя под влиянием швейцарского философа Жан-Бернарда Мериана (1723-1807) он и в самом деле утверждает, что душа не может выполнять одновременно нескольких действий, но при этом имеется в виду деятельность одного и того же рода, к примеру мышление. Нельзя одновременно мыслить что-то и мыслить о том, что мыслишь, сознавать вещь и сознавать ее осознание: «Когда мы сознаем какую-либо вещь, когда мы рефлектируем о ней и направляем на нее деятельность нашего мышления, мы не думаем о том, что мыслим. Мы не сознаем, что мы сознаем вещь, а именно первого нет в тот момент, когда есть второе. О нашей собственной рефлексии мы не рефлектируем в тот самый момент, в который мы заняты с ней предметом» (1, 46). Причина в том, что «когда мыслящая сила души занята сознанием, различением, размышлением об имеющейся перед ней идее, то она уже деятельна как сила мышления и действует, главным образом, в одном определенном направлении» (ibid.). И «если бы теперь в тот же самый момент она должна была бы рефлектировать и об этой ее деятельности, то она должна была бы делать ту же самую работу одновременно и по отношению к этой деятельности» (1, 46-47). «Но может ли она, - продолжает Тетенс, — раскалывать свою способность сознания и одной ее частью действовать с идеей вещи, а другой одновременно - с осуществляемым ею применением своей способности? В таком случае она должна была бы делать даже больше, чем сразу обращать внимание на две вещи. Это как-то еще можно сделать, но когда она направляет свое внимание и способность восприятия на некую идею, как в таком случае она собирается одновременно направить их на свое собственное внимание и свое собственное восприятие?» (1, 47).

Однако если речь идет о разных деятельности души, какими кажутся ощущение и восприятие, то Тетенс в действительности не отрицает, что душа может одновременно производить несколько действий сразу. Наоборот, по его словам, душа «постоянно деятельна более чем одной своей стороной и более чем одной способностью, и опыт этому не противоречит. Она даже может работать одновременно всеми ее различными способностями» (453: 1, 177). Правда и здесь, добавляет Тетенс, имеется «естественное ограничение». Оно состоит в том, что душа «не может проявлять все эти многообразные способности в равной степени. Одно дело мешает другому и ограничивает его. В один момент времени предприниматься и проводиться может заметным образом только что-то одно» (ibid.).

Можно предположить, что упомянутое Тетенсом ограничение как раз и помогает ему согласовать тезис о возможности многообразной одновременной деятельности души с положением о том, что в момент ощущения мы не можем рефлексировать о нем. В самом деле, обе деятельности должны быть достаточно интенсивными, а это невозможно. А вот удержание изначального впечатления в виде пост-ощущения, как кажется, не требует таких усилий от души и происходит естественно и незаметно. Правда, в другом месте, а именно в девятом «Опыте», Тетенс давал понять, что удержание представлений требует большей «самодеятельности» души, чем принятие ощущений (1, 611-612). Так что возникают сомнения относительно непротиворечивости всей его конструкции. Представляется, однако, что эти сомнения можно отвести, отметив, что если говорить не о степени самодеятельности, а об интенсивности деятельности вообще, то чувство все же может превосходить перцепирование, пусть даже его активность и имеет опосредованный, реактивный характер. При такой, по-видимому, вполне законной интерпретации выходит, что для восприятия и впрямь лучше подходит момент пост-ощущения, а не ощущения.

И все же эти доводы не очень убедительны. В самом деле, почему Тетенс решил, что душа не может одновременно выполнять разные действия с равной интенсивностью? Если это просто априорное предположение, то по какой причине мы должны соглашаться с ним? А если это эмпирическое обобщение, то сам же Тетенс признает, что полной индукции здесь не получается. Известны примеры, когда люди одновременно делали разные вещи и интенсивность их действий была весьма высокой. Никто не спорит, что такие случаи бывают не часто. Но дело не в этом, а в том, что если возможны исключения, то почему бы не предположить, что таким исключением является и восприятие в тандеме с ощущением. И тогда окажется, что восприятие приходится, или может приходиться, не на момент пост-ощущения, а на момент ощущения, и теория Тетенса разваливается. Единственный, как кажется, способ отвести это возражение - сказать, что ощущение и восприятие не разнородные, а однородные действия. Тогда они, действительно, не могут осуществляться в одно и то же время. Однако здесь нас поджидает другая трудность. Если они так однородны, то почему бы не допустить, что это вообще одно и то же действие? И при этом вновь окажется, что восприятие приходится именно на момент ощущения.

К этому добавляется и еще одна проблема. Тетенс говорит, что со всякой актуальной модификацией души связано чувство. Но

пост-ощущение, на которое направлена рефлексия, или сознание, тоже актуально присутствует в душе. Значит, чувство должно быть и здесь. Однако ранее цитировалось высказывание Тетенса, что момент рефлексии падает на пост-ощущение потому» что она не может совмещаться с чувством. И если чувство есть и в момент пост-ощущения, то кажется, что проблема просто воспроизводится на новом уровне. Можно, конечно, попробовать сказать, что чувство в пост-ощущении направлено не на то, на что направлена рефлексия, а именно - что оно направлено на акт перцепирования и рефлексии, а не на предмет рефлексии. Но чтобы этот довод действовал, надо, по меньшей мере, показать, почему в данном случае различие предметов чувства и рефлексии имеет принципиальную важность.

К счастью для Тетенса, имеется возможность разом разрешить все эти трудности, и он не упускает ее. Речь идет о возможности трактовать ощущение и восприятие как проявление деятельности одной и той же силы, но в ее разных фазах. Лучше всего проиллюстрировать эту мысль метафорой, которую часто использует и сам Тетенс. Представим себе пружину. На нее оказывается воздействие извне, и она сжимается. Это - аналог ощущения. Потом мы отпускаем ее, и она разжимается. Этому соответствует восприятие. Понятно, что пружина не может разжиматься в тот момент, когда она сжимается. Так и восприятие не может происходить в момент ощущения. Образ действительно наглядный, надо лишь объяснить, какое основание мы имеем для того, чтобы проводить аналогию между пружиной и душой. Но это мы обсудим позже. Пока же просто констатируем, что Тетенс различает принятие ощущений и их восприятие. Способность принятия ощущений, или «способность схватывания» (Apprehensionsvermogen), - это, собственно, и есть чувство, активное лишь постольку, поскольку оно противодействует какому-то воздействию. Реактивность чувства как раз и выливается в деятельность вбирания ощущений. Она естественно перетекает в деятельность удержания полученных представлений, т. е. в перцепирование. Восприятие же предполагает самоотталкивание души к представлениям. Таким образом, тетеновская теория взаимодействия восприятия и ощущения, по крайней мере, может быть когерентной. Впрочем, все это пока не выходит за пределы чистых предположений. Чтобы показать, что данная схема отображает реальное положение дел, Тетенс должен последовательно обосновать все ее части.

И начинать надо с пост-ощущений; точнее, с того, чтобы убедиться в их существовании. Тетенс так и поступает. Он убежден,

что их наличие можно подтвердить на опыте. Самый простой способ сделать это - обратить внимание на такой, к примеру, факт, что вращающийся раскаленный уголь при определенной скорости вращения начинает восприниматься как огненное кольцо. Результат этого, по выражению А. Такера, «философского эксперимента» и одновременно самой обычной детской забавы того времени (см. 463: 1, 310-311), можно объяснить лишь тем, что ощущения, произведенные светящимся телом, не успевают исчезнуть из сознания до нового появления предмета в данной точке. Поэтому кажется, что он и не покидал ее; а поскольку это верно для всех точек окружности, то возникает видимость того, что перед нами светящееся кольцо. Этот эксперимент со зрением Тетенс переносит и на другие органы чувств, пытаясь показать существование пост-ощущений слуха, осязания и т.д. Для большей убедительности он замечает, что можно измерить длительность пост-ощущений в актуальном поле восприятия. Если брать те из них, «которые исчезают быстрее всего, но все же достаточно сильны, чтобы оказаться воспринятыми», то зрительные пост-ощущения делятся «от 6 до 7 терций¹, слуховые пост-ощущения - лишь 5 терций, и еще меньше тактильные пост-ощущения» (453: 1, 33). Тетенс, как мы видим, оговаривает условия измерений, что лишний раз свидетельствует о зрелости его научных методов и понимании им проблемы вариативности психологических соотношений, хорошо известной современным экспериментальным психологам. Он берет не первые попавшиеся ощущения, а ощущения определенной интенсивности, по сути, формулируя закон прямой зависимости длительности пост-ощущения от силы ощущения. Тетенс даже терминологически выделяет пост-ощущения, получающиеся в результате более живого ощущения, когда мы, к примеру, смотрим на солнце, а потом закрываем глаза и видим его след. Он называет их постощущениями «второй степени» (1, 35). Сейчас принято также различать «позитивные» и «негативные» пост-ощущения. Первые сохраняют качества оригинальных ощущений, вторые же являются аналогами фотографических негативов. Но и их различие известно Тетенсу. Вообще же термин «пост-ощущение», «Nachempfindung» или «after-sensation», широко употребляется в психологической литературе наших дней, хотя еще большее распространение получил термин «остаточный образ» (after image), так как справедливо отмечается, что этот феномен обычно исследуется на материале

¹ 1 терция = 1/60 с.

зрительных ощущений. И можно встретить утверждение, что «теория остаточных образов», которая связана с учением о так называемой «инерции зрения» (*persistence of vision*), известной еще Аристотелю, была тем не менее впервые «научно задокументирована» английским ученым П. М. Роджитом в 1824 году¹. Роджит действительно провел ряд экспериментов с движущимися предметами, в том числе с быстро вращающимся «ярким объектом». Но Тетенс не менее четко излагает результаты своих исследований. В примечании к пассажиру, в котором он приводит конкретные данные о длительности пост-ощущений, он, правда, говорит, что «дополнительная информация» о «поставленных мной на эту тему опытов... здесь, однако, ни к чему» (453: 1, 33). В дальнейшем Тетенс, однако, раскрывает детали своих экспериментов с тактильными и другими пост-ощущениями. К примеру, он брал «колесико» (*em kleines Rad*) и раскручивал его, касаясь его спицы. При определенной скорости вращения ощущение касания становилось непрерывным. И чтобы установить длительность остаточных ощущений осязания, оставалось лишь определить время полного обращения колеса (см. 1, 42). В итоге Тетенс установил, что тактильные пост-ощущения длятся примерно 2,5 тц. (1, 33). По тому же принципу можно поставить эксперимент с пост-ощущениями слуха и зрения, и он, несомненно, сделал это.

Существует мнение, что именно Тетенс впервые получил конкретные математические данные, характеризующие протекание психических феноменов (см. напр. 233: 366; 241: 69). Однако еще в «Общей теории мышления и ощущения», вышедшей за год до «Философских опытов» и не учтенной Тетенсом, автор этого трактата И. А. Эберхард замечает: «Из наблюдений известно, что мгновенное впечатление видимого объекта длится в глазу восемь терций» (236: 56). Фраза «из наблюдений известно» наводит на мысль, что Эберхард не сам проводил измерения. Это впечатление усиливается тем, что он неуверенно рассказывает об условиях эксперимента, рассуждая о таком вращении раскаленного угля, чтобы он оставался «в одной точке меньше, чем эти восемь терций». В этом случае, по его мнению, «мы увидим огненный круг» (*ibid.*). В действительности, для возникновения феномена иллюзорной окружности требуется, чтобы уголь проходил всю окружность не

¹ П. Фресс и Ж. Пиаже (*Fraisse et Piaget, 1963 / 1966*) вообще утверждали, что в XVIII веке не было поставлено ни одного настоящего психологического эксперимента.

более чем за установленное время. Такие ошибки могут быть, к примеру, следствием невнимательного чтения. А Эберхарду было что почитать. К. Рамул (Ramul, 1963) показал, что эксперименты по измерению длительности остаточных образов в XVIII веке проводились целым рядом ученых - И. А. Зегнером, П. Мушенбреком и др.

Но среди них долгое время не было психологов. Однако в середине 70-х годов, как мы видим на примере Тетенса и Эберхарда, происходит рост их интереса к данной проблеме. Причины этого можно понять при учете того обстоятельства, что мнение о сохранении остаточных образов вовсе не было общепризнанным среди германских философов. Конечно, еще до 70-х годов его разделяли многие авторы, знакомые с идеями Ньютона, и, скажем, И.Г. Ламберт определенно говорил об этом в §§833-834 своей «Фотометрии» (Photometria, 1760). Соглашался с этим и И.Г.Г. Федер в своем компендии философских наук 1770 года (см. 250: 128). С другой стороны, не менее влиятельный автор, И. Г. Зульцер, еще в начале 70-х годов в немецком сборнике своих работ, опубликованных ранее на французском языке, оспаривал это учение (см. 450; 57-58). Но в середине семидесятых годов у теории остаточных образов появилось много новых защитников. Показательно в этом смысле, что И. Г. Кампе, работа которого «Ощутительная и познавательная способности души» вышла в том же 1776 году, что и трактат Эберхарда, соглашаясь с распространенным суждением о дискретности внешних воздействий на душу, тем не менее решительно спорит с тезисом Зульцера, что «перцепции души» должны быть «совершенно параллельны» «последовательности внешних впечатлений» (212:48).

Кампе, правда, ничего не говорит об измерении длительности пост-ощущений. Вместе с тем он выдвигает априорный аргумент, основанный на лейбнищевском принципе непрерывности, из которого следует, что ощущение должно исчезать не сразу, а постепенно (50). Главное, однако, в том, что Кампе объясняет, почему не все готовы разделить подобное мнение. Это происходит из-за опасения, что придется отказаться от теории нервов как полых трубочек и согласиться с тем, что они похожи на вибрирующие струны (50-51). Но ведь эта теория совсем не обязательна, продолжает Кампе. Можно принимать данную концепцию, сохраняя верность теории трубочек, так как находящиеся в них «духи» могут «осциллировать», колебаться, словно маятник (51)¹.

¹ Гораздо более сильный удар по теории нервов как трубочек и связанному с ней учению о «животных духах» был нанесен в 1781 году Ф. Фонтана, доказавшим отсутствие полостей в нервах.

Рассуждения о маятникообразных колебаниях содержимого нервов, естественно, заставляют вспомнить о теории вибраций Д. Гартли. Говоря о Гартли, Кампе, правда, ссылается на краткое изложение его теории вибраций А. Такером¹. Между тем уже через год после появления немецкого перевода психологической части трактата Такера, в 1772-1773 гг., выходит в свет сокращенный перевод самих «Размышлений о человеке» Гартли с комментариями Г.А. Писториуса, а в 1775 году Дж. Пристли переиздает оригинальный текст первой, психологической, части этой книги.

Рассказывая об «огненном» эксперименте Ньютона, в первой главе «Размышлений» Гартли упоминал и о другом опыте Ньютона из «Оптики». Ньютон писал, что если прижать пальцем уголок глаза, а потом повернуть его в противоположную сторону, то можно увидеть радужное пятно, которое сохраняется в сознании примерно секунду. И Гартли, не учитывая различия пост-ощущений первой и второй степени, решил обобщить этот частный вывод Ньютона, трактуя его таким образом, будто он выражает остаточную длительность любого зрительного ощущения вообще (276: 10): «Итак, такое ощущение продолжает существовать в уме примерно секунду после прекращения действия его причины» (The sensation continues therefore in the mind about a second of time after its cause ceases to act).

Итак, Гартли не только заявляет о сохранении остаточных образов, но и выражает время их существования в числовой форме. Эти суждения Гартли и могли повлиять на интерес немецких психологов к проблеме пост-ощущений и измерения их длительности. Подтверждением этих тезисов является то, что именно на Гартли (в публикации 1775 года) при обсуждении темы остаточных образов ссылался М. Хиссман (см. 294: 52-53) в «Психологических опытах» (Psychologische Versuche, 1777). О работе Гартли знали и Эберхард с Тетенсом². При ознакомлении с ней у Тетенса могли

¹ Поэтому Кампе не учитывает специфику позиции Гартли, отрицавшего теорию животных духов и полых нервов и говорившего о колебаниях в нервах эфирного вещества.

² Оба они упоминают о Гартли в своих сочинениях (см. 237: 43 и 453: 1, IX) и приводят одинаковые с ним «огненные» иллюстрации. Кроме того, Тетенс, в точности как Гартли, утверждает, что о длительности пост-ощущений вкуса и обоняния, в отличие от ощущений зрения, слуха и осязания, можно судить лишь по аналогии (ср. 453: 1, 42 и 11). С Эберхардом, правда, ситуация сложнее. Он говорит о Гартли не в работе 1776-го, а в компендии 1778 года, и не исключено, что к моменту завершения первого труда, т.е. «Общей теории мышления и ощущения», где и приводятся математические выкладки, он еще не успел ознакомиться с пуб-

возникнуть сомнения в корректности данных Гартли, которые и подтвердила проверка. В большинстве случаев зрительные ощущения гораздо быстрее исчезают из души, хотя результаты, приводимые Тетенсом, и тем более Эберхардом, все равно завышены.

Одним словом, интерес немецких психологов (а не физиков или математиков)¹ к измерению длительности остаточных образов был, вероятно, все же инициирован Гартли, хотя ни Гартли, ни Эберхард или Тетенс не были первыми, кто сообщил о результатах. Первым был, видимо, Ньютон, хотя его данные не были следствием точных экспериментов.

Впрочем, если говорить об измерении остаточной длительности тактильных пост-ощущений, то Тетенс наверняка одним из первых проделал соответствующие опыты. Хотя для него была важнее сама возможность показать существование пост-ощущений. На этой основе Тетенс мог бы продолжать возведение доказательной базы своей теории психических способностей. Однако он наталкивается на трудность, которую открыто признает и которая отчасти возвращает его в исходное состояние. Суть теории пост-ощущений в том, что, после прекращения внешнего воздействия, душа какое-то время удерживает полученные впечатления. Но Тетенс отмечает, что это утверждение шире непосредственно наблюдаемого феномена и содержит некоторые метафизические допущения. Дело в том, что остаточный образ ощущения можно трактовать как подлинное ощущение, если перевести анализ в физиологическую плоскость. Воздействие на душу происходит через нервы. Поскольку нервы не сразу возвращаются в спокойное состояние, то они какое-то время продолжают передавать воздействие душе, которая ощущает его точно так же, как в момент контакта предмета с органами чувств. От души при этом не требуется самостоятельно удерживать пост-ощущения. Собственно, никаких пост-ощущений тут и не остается. Эту теорию Тетенс атрибутирует Бонне и сообщает, что вынужден отложить окончательное решение (453: 1, 37).

Однако нельзя говорить, что его анализ пост-ощущений вообще заканчивается ничем. Он недостаточен для выяснения степени самодетельности души в удержании ощущений, но зато демонстри-

ликацией «Размышлений» 1775 года (что подтверждают и нехарактерные для человека, знакомого с трудами Гартли, рассуждения Эберхарда о «сотрясениях нервов», напоминающие, скорее, о Бонне). Но, с другой стороны, сам факт, что уже через два года он ссылается на это английское издание (см. 237: 43), говорит о том, что Эберхард мог знать о позиции Гартли и в период написания «Общей теории».

¹ Последние, вероятно, опирались непосредственно на «Оптику» Ньютона.

рует существование континуальной, а не сконструированной из элементов прошлых ощущений, темпоральной среды психических состояний. Это означает, что в душе может одновременно наличествовать ряд ощущений или представлений, причем совсем не обязательно в качестве пост-ощущений. Реальное восприятие последовательности душевных состояний действительно предполагает удерживание прошлых состояний, но не в виде пост-ощущений, а в качестве истинных представлений, лишь отсылающих к постощущениям. Но, в любом случае, можно непосредственно чувствовать последовательность ощущений и переход от одного к другому.

И теперь очевидно, что это «чувство перехода» имеет не первоначальный характер, а базируется на ощущениях; точнее - на взаимодействии чувства и способности представления. Функции последней, однако, не ограничиваются удержанием следов ощущений. После того, как эти следы выходят из сферы актуального восприятия, их тем не менее можно воспроизводить. Тетенс, следуя Вольфу, утверждает, что воспроизведение происходит по закону вызывания целого образа его частью (1, 81). Понятно, что этот вольфовский закон можно свести к принципу ассоциации идей по сходству или смежности. И, исходя из сказанного, логично предположить, что Тетенс присоединяется к тем психологам XVIII века, которые рассматривали ассоциацию в качестве одного из важнейших законов душевной жизни.

С одной стороны, это так. Тетенс признает ассоциацию основным законом репродуктивного воображения. В то же время он показывает неполноту этого закона и выступает против попыток трактовать ассоциацию как универсальный принцип смены представлений вообще. А такие попытки действительно предпринимались. Можно вспомнить, к примеру, что Юм сравнивал ассоциацию с гравитацией ментального мира. Еще более решительно о фундаментальной роли ассоциации заявил Гартли, а Пристли облек его идеи в четкие формулировки, объявив в «Теории человеческого духа Гартли» (Hartley's Theory of the Human Mind, 1775), т.е. во вступительных эссе, предварявших его издание первой части «Размышлений о человеке» Гартли, что ассоциация «объясняет все явления человеческого духа» (3: 3, 128).

Как можно судить уже по вводной части «Философских опытов», Тетенс хорошо знал вышеупомянутую работу Пристли. И он счел необходимым выступить с критикой его расширительного толкования ассоциации. Не мог он обойти вниманием и попытки Гартли и Пристли привязать ассоциацию к конкретным физиоло-

гическим механизмам. Тетенс показывает, что всегда можно выдвинуть альтернативную теорию, а это значит, что вибрационная модель ассоциации имеет произвольный характер. Можно, правда, попытаться уйти от чистой гипотетичности, сохранив физиологические акценты. Но в таком случае придется ограничиться самыми общими рассуждениями о «материальных идеях», «органических ассоциациях» и т.п. Тетенс вовсе не отрицает их существование. Но объяснительный потенциал таких построений невелик. Как правило, они являются нечеткими отражениями чисто психологических анализов, сформулированными к тому же на необычном языке.

Впрочем, основные претензии Тетенса связаны даже не с физиологической, а с редуccionистской частью ассоциативной психологии, которую, кстати, сам Гартли был готов защищать независимо от теории вибраций. Прежде всего, Тетенс не разделяет восторгов Пристли по поводу оригинальности Гартли. Он уверен, что в концепции последнего нет ничего принципиально нового. Подобная программа уже была реализована «в вольфовской психологии». Тетенс упрекает Пристли в том, что тот не знал об этом, «иначе он не отказал бы в похвалах, которые он так щедро раздает системе Гартли, а именно, утверждая, что в моральный мир ею вводится столь же простой, всеобщий и еще более плодотворный принцип, чем ньютоновским притяжением - в телесный мир, также и системе немецкого философа». Все различие между Гартли и Вольфом состоит в том, что «Гартли называет идеи вибрациями в нервах и помещает их, как и Бонне, в органы мозга, тогда как Вольф считал идеи модификациями самой души» (453: 1, 67-68). И «несомненно, - продолжает Тетенс, — что сила представления в системе последнего является столь же простым и далеко простирающимся принципом, как ассоциация идей у Гартли, и подобным же образом может прилагаться к психологическим наблюдениям... Нужно лишь поменять язык и выражения, и объяснение из одной системы перейдет в объяснение согласно другой» (1, 67-68). Главное, однако, что гартлиевская программа, которую можно назвать программой ассоциативной редуccionии, не достигает поставленной цели. Принцип ассоциации не может быть всеобщим законом психических явлений: «Он и на самом деле является важным и плодотворным основоположением, хотя и оказывается не совсем тем, за что его принимали некоторые» (1, 108). Не стоит преувеличивать его значение, так же как «не надо видеть в простом человеке чудовищного великана» (1, 114).

Прежде чем доказать завышенность претензий ассоцианистов, Тетенс озвучивает сам закон ассоциации, который, по их мнению,

является универсальным принципом смены душевных представлений; при этом он старается максимально сблизиться с дефинициями Пристли: «Если душа от представления А, которое налично в ней в данный момент, непосредственно переходит в следующий момент к другому, В, и это последнее не привносится из ощущения, то поводом к тому, что следует именно В, является либо то, что оба были раньше весьма тесно связаны друг с другом в наших ощущениях или представлениях, либо их сходство друг с другом в определенном отношении» (453: 1, 109). Отметим, что Тетенс не пытается упростить задачу критики тезиса о всеобъемлющей роли ассоциации. Он сразу исключает из сферы действия закона ассоциации данные внешнего и внутреннего чувства, которые, очевидно, разрывают ассоциативные связи. Речь идет только о представлениях. С представлениями работает репродуктивное воображение, фантазия и мышление. И Тетенс показывает, что ни фантазия, ни мышление не покрываются законом ассоциации. В самом деле, из формулировки закона ассоциации следует, что смена душевных состояний всегда происходит по принципу перехода от одного состояния к другому, уже имевшемуся в душе. Ассоциация не может порождать новых представлений. Между тем фантазия «создает новые представления из тех, которые имеются в наличии и, следовательно, формирует новые объединительные пункты, новые связи и новые ряды» (1, 112). Похожая картина с мышлением. Мышление «открывает ранее не замечавшиеся новые отношения и связи, новые сходства, новые сосуществования и новые зависимости, и подобным образом создает новые коммуникационные каналы между идеями» (*ibid.*), прокладывая путь для ассоциаций (см. 1, 113).

Итак, как фантазия, так и мышление в состоянии связывать представления, которые ранее не сосуществовали в душе и не имели явного сходства. Это соединение, конечно, тоже можно назвать ассоциацией, но подобные «самодеятельные ассоциации» отличны от ассоциаций воображения.

Тема отношения мышления и ассоциативного воображения настолько важна, что Тетенс еще раз обращается к ней в седьмом «Опыте». Кстати, она имеет прямое отношение к знаменитой проблеме психологизма. Суть ее в том, чтобы понять, надо ли проводить различие между реальными фактами сознания и идеальными значениями и сводить последние к первым¹.
Сторонники антипси-

¹ В качестве более строгой формулировки можно использовать, к примеру, определение В. Н. Брюшкина (2000), утверждающего, что решение проблемы психологизма зависит от специфики ответов на следующие два вопроса: «1) может ли логика быть сведена к психологии? и 2) может ли логика рассматриваться в качестве модели естественного мышления?» (205: 199).

хологизма считают, что логические законы и «понятия» не зависят от устройства человеческой психики и вообще от существования человека и других мыслящих существ. Эта тема широко обсуждалась в XIX и начале XX веков, особенно в связи с работами Б. Больцано, Г. Фреге и Э. Гуссерля; но, как уже отмечалось в главе о Юме, она присутствует и в XVIII столетии, хотя четкие формулировки встречаются довольно редко.

Тетенс был одним из первых мыслителей, подробно высказавшихся по этому поводу - как раз в связи с проблемой отношения ассоциаций и мышления; точнее, одной из главных его операций - умозаключения. Что такое умозаключение? Последовательное движение мысли от посылок к выводу, в процессе которого происходит определенная комбинация идей. Но за сочетание идей отвечают законы ассоциации. Нельзя ли, исходя из сказанного, трактовать умозаключение как ассоциативный процесс? Заметим, что попытка подобного истолкования, предпринимавшаяся, к примеру, Пристли и позже Д. Стюартом, а также И. Хр. Лоссием в известной Тетенсу работе «Физические причины истинного» (*Physische Ursachen des Wahren*, 1774), непременно приведет к психологизму. Ассоциация любых идей основана на первоначальной данности их предметов в опыте, а опыт изменчив. Соответственно, тот вывод, который сегодня ассоциируется с данными посылками, завтра может обернуться чем-то совершенно иным и даже противоположным. Всеобщая форма умозаключений, выражающаяся законом тождества или противоречия и считающаяся противниками психологизма независимой от любых субъективных обстоятельств, приобретает относительный и случайный характер. Тетенс чувствует эту опасность и пытается отвести ее. «Не ясно ли, - пишет он, - что выведение одной истины из другой, составление выводов и заключений есть связывание идей, сущностно отличное от ассоциации в воображении?» (453: 1, 322). Чтобы подчеркнуть это отличие, он предлагает задуматься над тем, что ассоциативный ход мыслей часто прерывается разными обстоятельствами и являет собой случайный ряд событий, что никак не согласуется с тем, что следствие с необходимостью вытекает из посылок (1, 482).

Итак, надо признать самостоятельность и априорность логических законов. Но проблема еще не решена. Все дело в том, как трактовать заложенную в этих законах необходимость. Не могут ли логические формы мышления все же вытекать из особенностей нашей человеческой природы? Мы не можем мыслить иначе, как толькосообразно им. Но, возможно, есть существа, которые в состоянии это сделать. Тогда, к примеру, закон противоречия нельзя

считать в полной мере объективным. Предельная ситуация - подвластно ли противоречие Богу? Если проявить в этом вопросе нерешительность, психологизм окажется непобедимым.

В седьмом «Опыте» Тетенс пытается решить все эти проблемы. Прежде всего, он классифицирует возможные статусы существования логических законов, используя в качестве примера закон противоречия. Он выделяет три варианта. В первом случае мы просто констатируем, что, к примеру, не можем «ни представлять, ни мыслить четырехугольный круг», или, в общем случае, положение «А есть не-А» (453: 1, 541). Во втором - мы утверждаем, что «четырехугольный круг, или вообще положение "А есть не-А", вовсе не мыслимо, вне всяких ограничений, и не может представляться и мыслиться никакой способностью мышления» (ibid.). Наконец, в третьем случае добавляется, что «подобная немислимая, или противоречивая, вещь не является действительным объектом, чувственной вещью, и не может ни быть, ни стать ею. Она объективно невозможна» (ibid.).

Первое положение - опытный факт. С ним, полагает Тетенс, не спорит никто. Второе и третье - постулаты. Но именно они - особенно третий, вытекающий из второго «метафизический» постулат - должны решить судьбу тех «странных людей (sonderbare Leute), которые в конце шестнадцатого и в начале семнадцатого века ... утверждали, что и подлинные противоречия должны были бы считаться нами истинами, если бы их откровение было дано в Библии» (ibid.)¹. Субъективная немислимость, считали они, не означает объективной невозможности (1, 541-542).

Правы ли они? Можно ли ответить им? Тетенс находит простой ответ, который проясняет не только его позицию, но и, как представляется, не вполне законные истоки самой проблемы психологизма. Он говорит, что рассудок, мыслящий противоречие, столь же непредставим для нас, как и само противоречие. «Сам подобный рассудок для человеческого рассудка - то же самое, что четырехугольный круг» (453: 1, 542). «Иными словами, полагать, что выражение "А есть не-А" есть нечто мыслимое каким-то другим рассудком, значит отрицать закон противоречия. Стало быть, то, что этот закон мышления есть закон не только нашего, но и всякого другого рассудка, и что принцип противоречия есть объектив-

¹ Не совсем ясно, причисляет ли Тетенс к этим «странным людям» Декарта, признававшего, что Бог является создателем логических законов. Об этой позиции Декарта см. статью М. А. Гарнцева (26).

ный принцип, столь же достоверно, как и то, что сам он есть истинный принцип. Что может быть более достоверным?» (1, 542). При такой однозначности высказываний Тетенса трудно понять М. Дессуара (Dessoir, 1902), считавшего, что тот еще в большей степени, чем Кант, путается в сетях психологизма (233: 355).

Позиция Тетенса совершенно недвусмысленна. Другое дело, что она включает в себе некий круг. По Тетенсу выходит, что истоком нашей уверенности в объективности логических законов в конечном счете оказывается все же субъективная немыслимость обратного им. Иными словами, Тетенс показывает, что из субъективного убеждения в истинности логических законов должна вытекать вера в их объективность. Психологизм поэтому непоследователен. Однако и антипсихологи́сты не имеют больших оснований для радости, поскольку мнение об объективности этих законов основано все же на субъективном убеждении. Поэтому можно сказать, что реальным итогом исследований Тетенса является указание на то, что сам вопрос о психологизме включает в себе псевдопроблему. Решение, которое он предлагает, не может удовлетворить ни сторонника, ни противника объективности логических законов. И при этом неясно, как его убедительно опровергнуть. Так что проблема психологизма была отчасти решена Тетенсом еще до ее «официальной» постановки в XIX веке.

Специфика тетенсовской трактовки мышления еще будет предметом особого рассмотрения в одном из следующих параграфов. Пока важно было зафиксировать несводимость мышления к ассоциативному воображению. Поскольку душевные способности действуют в неразрывной связи друг с другом и каждая из них следует своим правилам, становится практически невозможно найти случаи, когда смена душевных состояний происходит по закону ассоциации. Так что если продолжать настаивать, что он является фундаментальным законом смены психических явлений, для него придется допускать такое количество исключений, что они, полагает Тетенс, неизбежно сами станут правилом, сводя этот закон на уровень исключения (453: 1, 113).

На этом, однако, трудности ассоцианизма не заканчиваются. Проблема в том, что даже если взять идеальный вариант изолированного действия репродуктивного воображения, то попытка объяснить последовательность представлений законом ассоциации приведет к осознанию его бесполезности. В самом деле, к примеру, какое-то сходство есть между всеми идеями. Значит, рассуждая об ассоциации по сходству, мы, по сути, можем сказать, что за данной идеей может следовать любая идея! Что же это за правило? Можно

ли назвать правилом то, что допускает отсутствие всяких правил (1,112)? Похожие выводы проходят и относительно ассоциации по сосуществованию, так как с наличным ощущением в прошлом было связано множество самых разных впечатлений (1, 111). Кроме того, двойственность закона ассоциации, допускающего связывание представлений как по сосуществованию, так и по сходству, заведомо исключает возможность предсказания реального хода мыслей.

Безупречная аргументация Тетенса показывает, что закон ассоциации можно трактовать лишь в качестве необходимого условия объяснения смены представлений в репродуктивном воображении. Если же ставить вопрос о достаточных условиях, то этот закон придется дополнять какими-то другими правилами. И целый ряд высказываний Тетенса в «Философских опытах» позволяет предположить, что это за правила. К примеру, он отмечает влияние на процесс ассоциации привычки, степени сходства представлений и других факторов. Учет всех этих обстоятельств позволяет более или менее точно предсказывать ход мыслей. Тетенс, правда, не дает четкую систему дополнительных законов ассоциации. Он делает акцент на трудностях ассоциативной психологии, обобщая в логическом плане ее основные тезисы и подталкивая к их дальнейшему анализу.

И надо сказать, что в середине 70-х гг. XVIII века материала для подобных обобщений, и не только чисто логических, накопилось действительно немало. Так что совсем не удивительно, что в том самом 1777 году, когда появились «Философские опыты» Тетенса, выходит в свет любопытная работа Михаэля Хиссмана (1752-1784) «История учения об ассоциации идей, с приложением о различии ассоциированных и сложных понятий и рядов идей» (*Geschichte der Lehre von der Association der Ideen, nebst einem Anhang vom Unterschied unter associirten und zusammengesetzten Begriffen, und den Ideenreihen*)¹. Возводя представление о возможности ассоциации идей к Платону и Аристотелю, хотя и не учитывая аристотелевский трактат «О памяти и припоминании», ее автор, помимо более ранних концепций, анализирует также соответствующие учения Гоббса, Мальбранша, Локка, Лейбница, Вольфа, Юма, Гартли, Пристли, Кондильяка, Бонне, Хоума, Джерарда и Платнера. В итоговой заключительной главе Хиссман высказывает и свое мнение о законах ассоциации идей.

¹ В «Психологических опытах» Хиссман указывает другое время выхода этого труда - 1776 год.

Хиссман насчитывает три таких закона: по сосуществованию, «который обнарудовал Мальбранш»; по «сходству идей, который впервые отметил немецкий философ¹, а более отчетливо разъяснил Юм»; а также более частный «закон физической связи внутренних органов» (293: 86). Последний закон, «главные компоненты которого изложил уже Мальбранш» (ibid.) проявляется, по Хиссману, в природной, т.е. инстинктивной, связи некоторых телесных движений с ощущениями (87). Получается, что Хиссман не готов принять крайний вариант ассоцианизма, т.е. позицию Пристли, который не оставлял инстинктам никакого места в душевной жизни. И это размежевание с Пристли весьма показательно. Как и в случае с Тетенсом, он выступает главным «раздражителем» Хиссмана. И дело совсем не в интересе Пристли к физиологическим объяснениям душевных состояний². Ошибка Пристли, утверждает Хиссман, в том, что он создал совершенно неверный образ истории ассоцианизма, заявив, что его изобретателем был Локк (4-5).

На деле, заслуга Локка состоит лишь в применении термина «ассоциация». Сам же феномен, доказывает Хиссман, был известен гораздо раньше. В Новое время, еще до Локка, его исследовали Гоббс и Мальбранш, с которого и начинается подлинная история ассоцианизма, так как он, по мнению Хиссмана, впервые попытался сформулировать и классифицировать законы сочетания идей (35). В этом плане ему кажутся странными претензии Юма на приоритет в данной области (5). Не согласен он и с деталями юмовской классификации, а именно с выделением им трех законов ассоциации - по смежности, сходству и причинности. Ведь «легче легкого понять, что третий закон, устанавливаемый Юмом, не является самостоятельным новым законом и что он уже содержится в предыдущих» (53). «Ибо вещь по-всякому (immerhin), - поясняет далее Хиссман, - может быть причиной. Если я не знаю ее действий, идея о ней никогда не приведет меня к ее действиям. Как же я могу знать ее в качестве причины, если я не видел ее в действии, т.е. если я не испытал, что с ней всегда сосуществовали определенные результаты [ее действия]?» (68-69). Иными словами, ассоциация по причинности предполагает ассоциацию по смежности.

¹ Вольф (ср. 293:51).

² Хиссман сам является представителем этого направления психологии, хотя и проявляет озабоченность критикой «величайшим из физиологов» А. Галлером деталей теории мозговых вибраций Гартли. Впрочем, Хиссман надеется, что новый вариант физиологической психологии, предложенный Э. Платнером, свободен от недостатков, которые были присущи теориям Гартли и Бонне.

Подобные замечания Юму высказывали и другие авторы, в частности Т. Рид. Впрочем, и сам Юм признавал, что понятие причины включает смежность и сходство. Однако он не считал, что ассоциация по причинности полностью сводима к двум другим видам ассоциации. Ведь в ней имеется уникальный компонент: представление о необходимой связи событий. Этому компоненту соответствует особое внутреннее впечатление, порождаемое действием привычки в ситуации повторения временной смежности сходных событий. Действие привычки на ход ассоциаций и правда нельзя игнорировать. Впрочем, сама природа ассоциации по причинности говорит о том, что привычку, скорее, надо причислять к тем факторам, которые характеризуют дополнительные законы ассоциации, позволяющие предсказывать конкретную последовательность представлений.

В сходном ключе трактовал этот вопрос шотландский философ Александр Джерард (1728-1795), трактат которого «Эссе о гении» (*Essay on Genius*, 1774) был известен Тетенсу и Хиссману. Во второй и третьей главах второй части этой книги Джерард провел различие между ассоциирующими качествами идей и принципами человеческой природы, которые способствуют ассоциации. В числе первых он упоминал такие «простые» качества, как сходство, «противоположность» и «смежность». Они соответствуют основным законам ассоциации. Главными же факторами, способствующими ассоциации, Джерард считал как раз привычку, а также аффекты. В самом деле, если мы знаем, что человек привык к связи события А и события В или что он, допустим, испытал сильную радость при тех или иных обстоятельствах, то с высокой степенью вероятности можно ожидать, что подобные обстоятельства напомнят ему об этой эмоции, а событие В перенесет его мысль к А.

Теория Джерарда выглядела бы еще более убедительной, если бы ему удалось отыскать какую-то общую характеристику дополнительных факторов ассоциации. Важный шаг на пути решения этой задачи сделал антикантианец из Галле Иоганн Гебхард Эрен-райх Маас (1766-1823). В «Опыте о воображении» (*Versuch uber die Einbildungskraft*, 1792/1797) он утверждал, что решающую роль в определении того, какое именно представление ассоциируется с данным состоянием души, играет сила представления: «Если сила представлений обозначена показателями степеней, и $a b^2 c^3 d^4$ -целостное представление, то как только a попадает в душу, прежде всего производится d^4 » (335: 75). Сила представлений - удачный параметр, эффективно объединяющий действие привычки и эмоций.

Отметим, что Маас не только унифицировал вторичные законы ассоциации, но и продемонстрировал возможность упорядочения ее первичных принципов. По этому вопросу в конце XVIII века не было единства. Одни стремились максимально расширить список законов ассоциации, другие, напротив, искали способы свести его до минимума.

Первую тенденцию иллюстрирует К. Мейнерс, насчитывавший семь подобных законов: по сходству, причинности, противоположности, пространственной смежности, привычке, «воле творца», собственному произволению души (351: 41). Как видно, Мейнерс не проводит различия между первичными и вторичными принципами ассоциации. И хотя это перечисление ведется им в историческом контексте, и он упоминает о попытках подчинения одних из этих законов другим, его личное мнение состоит в том, что «ни из природы мозговых фибров, ни из природы души мы не можем объяснить причины данного количества и специфики ассоциативных законов» (42).

Еще дальше Мейнерса пошел Т. Рид, утверждавший, что в качестве принципа ассоциации может выступать всякое возможное отношение между вещами (390: 386). А таких отношений, как подразумевается, огромное множество. Д. Стюарт тоже писал, что «нет ни одного возможного отношения между объектами нашего познания, которое не могло бы служить для связывания их в уме» (440: 153). Принципов ассоциации так много, что «едва ли можно ожидать» их «совершенно полного перечисления» (*ibid.*).

Другие психологи занимали в этом вопросе промежуточную позицию. Так, Я. Ф. Абель, допуская возможность ограниченной редукции принципов ассоциации, в то же время утверждал в своем учебнике 1786 года, что «еще нет никакого очевидного метода сведения всех законов ассоциации к одному» (158: 66). Подобные взгляды защищал и Л. Г. Якоб, полагавший, что «без насилия» (*ohne Zwang*) законы ассоциации (по сходству, одновременности и последовательности) «нельзя вывести из какого-то другого уже известного закона или друг из друга» (306: 95-96).

Наконец, некоторые авторы все же стремились к проведению субординации ассоциативных принципов и обоснованию их зависимости от одного закона по смежности, в вольфовском варианте, когда утверждается, что ассоциация - это воспроизведение «целостного представления», или его компонентов, по той или иной его части. Особую важность имели попытки редуцировать ассоциацию по сходству к ассоциации по смежности. И как раз в этой связи следует отметить усилия Мааса, а также И. К. Хофбауэра. Их идеи

были подхвачены учеником Канта Иоганном Готфридом Кизеветтером (1766-1819), который в своем «Доступном изложении эмпирической психологии» (*Fabliche Darstellung der Erfahrungsseelen-lehre*, 1806), оправдывая это название, действительно доступно продемонстрировал, что ассоциация по сходству есть частный случай ассоциации по смежности. Иллюстрируя свою мысль, он предлагает представить две статуи - Марка Аврелия в Риме и Петра Первого в Петербурге. Они похожи и, думая о первой, мы можем перенестись мыслями ко второй. Какой же здесь механизм? По словам Кизеветтера, «в обоих представлениях имеются совпадающие признаки, которые в каждом из них, однако, связаны с другими и, таким образом, через эти совпадающие признаки вторые привносятся в сознание» (315: 82-83). Общим является то, что это конные памятники и что они сделаны из меди (и олова). Видя статую Марка Аврелия, «я осознаю эти признаки, а поскольку в представлении статуи Петра Великого они связаны с другими признаками, то могут вызывать и их» (83). Иначе говоря, образ медного всадника является частью разных «целостных представлений» и может быть дополнен до них. Если это достраивание инициируется представлением конкретного предмета такого рода, т.е. тем, что само является «целостным представлением», то как раз и можно говорить об ассоциации по сходству¹. Подобное сведение ассоциативных законов к «принципу смежности» (*principle of contiguity*), через понятие целостного представления, предпринял позже и ученик Д. Стюарта шотландский философ Томас Браун (1773-1820).

Другой знаменитый шотландский мыслитель XIX века У. Гамильтон, напротив, подверг резкой критике попытки редукции ассоциативных законов. Он утверждал, что сведение принципа ассоциации по сходству к ассоциации по смежности через целостное представление работает лишь в том случае, если ассоциация уже произошла (см. 390: 914). Гамильтон хотел сказать, что, для того чтобы проассоциировать одно сложное представление с другим, похожим на него, надо сначала вызвать общее понятие, подчиняющее себе как наличное представление или ощущение, так и то представление, которое потом ассоциируется с ним. Но вызвать его можно только на основании сходства черт этого понятия с качествами ощущаемого, т.е. вызвать именно на основании сходства, а не смежности. На это, однако, можно возразить, что в темпоральной среде ментальной жизни действует закон «тождества неразли-

¹ К закону смежности Кизеветтер сводит и другие принципы ассоциации.

чимых», и поэтому определенные компоненты данного ощущения] могут непосредственно совпадать с предшествующими ощущениями и без ассоциации по сходству запускать достраивание целостных образов. Эти тождественные компоненты могут отделяться от их перцептивного окружения, и в таком случае можно говорить об общих образах или понятиях.

Для дальнейшего прояснения механизма сведения ассоциации по сходству к ассоциации по смежности можно вернуться к «Философским опытам» Тетенса. Дело в том, что хотя Тетенс заявляет о двойственности закона ассоциации, но эта двойственность, как мы сейчас увидим, вовсе не означает, что он не может быть истолкован как единый закон.

Напомним: Тетенс утверждает, что ассоциация представлений происходит либо по принципу их сходства, либо сообразно их сосуществованию в прошлом (453: 1, 107). Однако неверно было бы считать, что он отождествляет сосуществование и смежность. Под сосуществованием он понимает ситуацию, когда представления уже встречались вместе в прошлом опыте. Смежность же - это возможность непосредственного перехода от одного к другому. Сосуществование создает смежность, но ее может создать и сходство.

Тетенс утверждает, что «сходные представления как бы сливаются в одно. Это верно не только относительно тех, которые возникают от очень похожих предметов; но представления вообще сливаются, поскольку они сходны между собой. Даже там, где в них есть только одна общая заметная черта, только одна похожая сторона, - там эти части и эти стороны сливаются, а сходства образуют точки объединения представлений и те места, где воображение может непосредственно переходить от одного к многим другим и переходить от одного ряда представлений к другому» (1,106).

Иначе говоря, если «сосуществование (Koexistenz) представлений в ощущении связывает их друг с другом подобно тому, как нить связывает нанизанный на нее жемчуг», то «сходство связывает их подобно общему центру, вокруг которого выложено множество сходных идей, так, что возможен непосредственный переход от одной к другой, даже и у таких идей, которые в ином случае очень далеко отстоят друг от друга в ряду сосуществования» (1, 110).

Одним словом, если трактовать рассуждения Тетенса не в категориях сходства и сосуществования, а с позиции понятия смежности представлений, то можно сказать, что еще до Мааса, Хофбауэра, Кизеветтера и Брауна он выступает за возможность редукции принципа сходства к принципу смежности. И он тоже придержива-

ется мнения, что ассоциация идет через дополнение части целым. Вся разница между ассоциацией по сходству и по сосуществованию сводится к тому, какие именно части данного ощущения или представления вызывают те или иные целостные образы. Если инициатором выступает ощущение в совокупности его компонентов, то активизируется ассоциация по сосуществованию, восстанавливающая какой-либо из контекстов прежних ощущений такого рода. Если же механизм ассоциации запускается одним или несколькими компонентами наличного ощущения, то получается ассоциация по сходству. Следует, однако, отметить, что последний вид ассоциации предполагает способность души выделить в многообразии ощущения какие-то черты и обособленно представить их. Но для этого нужно артикулировать ощущение, как бы разобрать его на части и заново собрать его.

Последнее действие, эффективно реализуемое, как подчеркивал Тетенс еще в работе 1772 года, в языковой среде, предполагает также «способность фантазии» (*Dichtkraft*). Впрочем, Тетенс не хочет ограничивать ее функции разъединением и соединением представлений (453: 1, 116). Отмечая распространенность такого представления о фантазии, он, в то же время, пытается показать, что она имеет большой творческий потенциал. Иными словами, Тетенс считает, что человек способен не только по-новому комбинировать исходный материал опыта, «простые представления». Он различает два вида простых представлений. Они просты или 1) сами по себе, или 2) для нашего восприятия. Примером простых представлений второго рода является представление зеленого цвета, которое кажется «простым», но в действительности образуется путем смешения синего и желтого. Последние же просты сами по себе.

Тетенс утверждает, что хотя фантазия не может создавать простые представления первого рода, но в ее власти такое смешение представлений, которое создаст образы, имеющие все признаки простоты. Для доказательства этого тезиса Тетенс прибегает к любопытным психологическим экспериментам. Первым делом он ссылается на тот хорошо известный уже в XVIII веке факт, что «если глаз до утомления непрерывно был направлен на красный квадрат, лежащий на белом фоне, то вокруг фигуры квадрата появляется образ бледно-зеленого контура; и когда мы отводим глаз от красной поверхности к белому фону, то перед нами появляется четырехугольник бледно-зеленого цвета, сохраняющий свое присутствие тем дольше, чем живее было прежде впечатление красного четырехугольника» (1, 120).

Тетенс упоминает о вероятных физиологических объяснениях этого феномена, но его интересует совсем другой аспект проблемы. Он полагает, что подобный феномен, пусть и в ослабленном виде, может возникать при действии фантазии. «И правда, - пишет Тетенс, - нечто похожее происходит с представлениями в воображении. Если бы кто-то захотел повторить в голове указанный опыт с образами цветов, то я думаю, что он что-то заметил бы в себе. Сам я не могу напрягать для этого свою фантазию из опасения, что мог бы надорвать ее, так как она слишком слаба, и потому, что не нуждаюсь в этом опыте, чтобы убедить себя. Тот, кто до утомления займется чувственным представлением красной поверхности, а затем постарается помыслить другую, белую, фигуру той же формы и величины и в том же самом месте, у того, возможно, в голове повиснет образ, который будет и не красным, и не белым, а близким к зеленому - подобно тому, как это происходит в ощущениях» (453: 1, 122).

Если это действительно так, то, даже никогда не наблюдая зеленого цвета в опыте, можно было бы породить его образ в душе. Значит, фантазии по силам создавать квазипростые представления, пусть даже ее новые образы - «это, пожалуй, лишь тени в сравнении с образами, получаемыми извне в новых ощущениях» (1, 124). Зафиксировав эту особенность продуктивного воображения, при обосновании которой он все же ссылается на собственные опыты — с ламбертовской «пирамидой цветов». - хотя мог бы сослаться и на знаменитый мысленный эксперимент Юма с оттенками цвета, который мы рассматривали в предыдущей главе, Тетенс идет дальше и пытается показать, что подобные творческие процессы играют большую роль в когнитивных действиях. Он доказывает, что нечто похожее происходит, к примеру, при формировании «чувственных абстракций, или общих чувственных представлений», когда «сходные впечатления, представления и образы сливаются в одно представление» (1, 131). В самом деле, трудно отрицать, что такое слияние модифицирует исходные впечатления. Но в таком случае очевидно, что результирующий общий чувственный образ получается несколько отличным от исходных эмпирических данных. А это значит, что «общие образы изначально суть истинные творения фантазии» (1, 132).

ТЕОРИЯ МЫШЛЕНИЯ И СОЗНАНИЯ

На основе общих образов возникают общие идеи. Тетенс не смешивает идеи с представлениями: «Общие чувственные представления еще не есть ни общие идеи, ни понятия способности мышления и рассудка. Но они - материя и материал для них» (453: 1, 135) Идеи, в отличие от представлений, являются продуктами мышления. И теперь надо рассмотреть тетенсовскую теорию мышления, анализ которого составляет одну из наиболее интересных частей «Философских опытов». Ранее уже отмечалось, что Тетенс связывает деятельность мышления с познанием отношений между вещами. Он и в самом деле пишет, что «мышлением вообще может называться познание отношений и связей вещей» (1, 295). И в предварительном плане важно уточнить, в каком отношении эта теория мышления находится к вольфовской концепции мышления, рассудка и разума, чтобы не создавалось впечатление, что она возникла на пустом месте. На первый взгляд, сходства между теориями Вольфа и Тетенса минимальны. Но это не так. Напомним, что мышлением Вольф называл осознанные познавательные действия души, а под сознанием понимал актуальное различение вещей. Рассудок и разум он трактовал соответственно как способности отчетливого познания вещей и связей истин. При этом сознание оказывалось возможным при наличии ясных представлений, рассудок уже требовал отчетливых, а разум вырастал из рассудка. Возникла некая иерархия высших способностей души. Очень похожую картину можно наблюдать в «Философских опытах» Тетенса. Рассудок и разум он тоже связывает с развитым состоянием способности мышления (1, 296), при котором, кстати, происходит повышение отчетливости понятий (1, 299); а «простейшим проявлением» этой способности называет (1, 295) «восприятие» (*Gewahrnehmen, Gewährwerden*), или сознание, базирующееся на различении представлений (1, 262-263). Поскольку различение представлений есть критерий ясности, то, как видно, нет серьезных оснований противопоставлять концепции Вольфа и Тетенса, так как у обоих мышление начинается с различения и развивается к отчетливости¹. Поэтому учение о мышлении Тетенса может, ско-

¹ Следует, правда, иметь в виду, что понятия ясности и отчетливости Тетенс трактует не совсем так, как Вольф. Последний полагал, что отчетливость - это ясность относительно частей представления и, значит, может быть получена путем количественного возрастания ясности. Тетенс же считает, что переход от яс-

рее, рассматриваться как разработка вольфианских идей. В отличие от Вольфа и его учеников, Тетенс очень подробно анализирует деятельность мышления, и такая детализация позволяет ему лучше уяснить отношение мышления к другим способностям души, что в конечном итоге обеспечивает ему успех в редукции способностей к их первоначалам в основной силе души, которая, напомним, составляет главную «сюжетную линию» всех «Философских опытов».

Изложение тетенсовской теории мышления логично начать с анализа его концепции восприятия. На обыденном уровне акт восприятия выражается восклицанием «siehe!» (1, 262) в смысле «siehe da!», причем этот призыв обращен к самому себе (ср. 452: 31): «смотри-ка, что я вижу!». Иными словами, «смотри» Тетенса можно приравнять к «вижу»¹.

Непосредственный смысл «видения», как в немецком, так и в русском языке констатирующего акт восприятия и одновременно указывающего на чувство зрения, позволяет предположить, что восприятие можно прямо свести к чувству. Как мы уже знаем, Тетенс считает такое сведение ошибкой. Но ему надо опровергнуть эту гипотезу, к сторонникам которой он причисляет Кондильяка и других авторов (453: 1, 264, 280). Эти мыслители, правда, не утверждают, что любое чувство тождественно восприятию. Они говорят о восприятии, как о ярком, «живом» ощущении (1, 264). Тетенс готов признать, что какие-то резоны в таком предположении есть. Восприятие в самом деле сопровождается яркостью или живостью воспринимаемого: «Ощущение или представление, посредством которого мы воспринимаем предмет, присутствует в нас с большей живостью» (1, 281). Повышение живости той или иной душевной данности называется «вчувствованием, вкушением, вглядыванием, всматриванием, внюхиванием», если речь идет о чувствах, и «вниманием» - если о способности представления².

ности к отчетливости имеет качественный характер и может быть уподоблен развитию скрытых задатков, их актуализации. Такая актуализация - прерогатива мышления, ясностью же могут обладать и представления воображения.

¹ Различие между «смотрю» и «вижу» смазано в немецком языке. Поэтому Тетенс не может фиксировать результат восприятия в «sehe», так как это слово само по себе не имеет оттенка обнаружения чего-то, видения, а может означать как видение, так и смотрение.

² Вчувствование (Befühlen) и внимание (Beachten) Тетенс отличает от Aufmerken, тоже внимания, но рассудочного, уже предполагающего наличие способности рефлексии (453: 1, 283).

Вчувствование и внимание, утверждает Тетенс, есть особый, «идуший изнутри и требующий самодеятельного устремления» «акт чувства и силы представления и, стало быть, то, к чему было бы неспособно существо, предрасположенное только к претерпеванию, но не могущее быть действенным и деятельным» (453: 1, 289). Иными словами, он уверен, что хотя, к примеру, вчувствование является «продолжением чувства» (*ibid.*), оно не может быть объяснено простым схватыванием впечатлений. Это доказывается хотя бы фактом существования бессознательных, т.е. невосприимчивых впечатлений (см. 1, 265). И если бы даже оно исчерпывало сущность восприятия и адекватно объясняло природу «вижу», судя по всему, все равно пришлось бы признать восприятие особым актом души, несводимым к простому чувствуванию (1, 289). Но в «вижу», по мнению Тетенса, присутствует и еще один важный компонент.

Формула «вижу!», пишет Тетенс, «по меньшей мере выражает следующее: воспринимаемый мною объект есть сама по себе отдельная вещь» (453: 1, 273). Но как возникает переживание «отдельности» воспринимаемого предмета? Тетенс полагает, что оно предполагает отделение нами представления этого предмета от других. И, отделив его, мы отличаем его от остальных. И вот этот момент, момент отличия воспринимаемой вещи от других (1, 274), и составляет, по Тетенсу, сущностный компонент восприятия. Именно поэтому Тетенс говорит, что «восприятие есть различение» (см., напр., 1, 262, 280). В результате такого различения у нас возникает «соотносительная мысль» (*Verhältnibgedanke*), т.е. мысль об отличии воспринимаемого от его фона. И теперь становится более очевидно, что «акт чувствования сущностно отличен от восприятия», ибо чувство имеет дело с абсолютным в вещах, а восприятие связано с порождением мысли об отношении между ними (1, 275).

В концепции Тетенса есть ряд неясных моментов. К примеру, он заявляет, что восприятие предполагает вчувствование и внимание как самодеятельные акты чувства и способности представления (453: 1, 281). Из этого следует, что можно внимать и не воспринимая. И Тетенс действительно утверждает: тот факт, что животные несомненно обладают вчувствованием и вниманием, еще не означает их способности возвыситься до восприятия (1, 282-283). В то же время он пишет, что внимание и вчувствование есть «такая преимущественная обработка чувственного впечатления или его образа в нас, посредством которой он сильнее, живее и глубже запечатлевается в нас, выдвигается и обособляется»

(1, 289). Получается, что уже одного внимания достаточно для обособления представлений. Оно может происходить и без восприятия. Сам Тетенс прямо говорит, что результат восприятия, мысль об отношении, «совершенно отлична от обособления (Absondern) и выступления представлений» (453: 1, 290). Однако чуть раньше, обсуждая проблему бессознательных представлений, Тетенс утверждал, что считает наиболее вероятным, что «восприятие и обособление (Absondern) представления происходят одновременно», (1, 271). И может показаться, что перед нами противоречие. Если обособление происходит одновременно с восприятием, то не может быть внимания без восприятия, так как внимание связано с таким обособлением. Но Тетенс утверждает такую возможность. Не попадаем ли мы в тупик?

Выход из этой ситуации можно найти. Для ее прояснения надо более подробно рассмотреть контекст, в котором Тетенс заявляет, что восприятие происходит одновременно с обособлением воспринимаемого. Соглашаясь с общим мнением о существовании бессознательных, или «чистых представлений» (bloßen Vorstellungen), он, однако, замечает, что один из аспектов теории бессознательного до сих пор игнорировался философами. Речь идет о следующей проблеме: «Могут ли представления уже быть полностью подготовленными и апперцепибельными без того, чтобы одновременно действительно апперцепироваться?»¹ (453: 1, 266). Иными словами: можно ли допустить, что бессознательные, невоспринимаемые представления существуют в душе по отдельности? или же они с необходимостью сливаются в общую неразличимую массу? Тезис об их обособленном существовании мешает безоговорочно принять одно простое наблюдение. Допустим, мы внимательно смотрим на вещь, «запечатлеваем ее образ так хорошо, как только можем, потом закрываем глаза и выясняем, в состоянии ли мы теперь открыть в вещи больше, чем уже заметили в ощущении» (1, 267). Тетенс склоняется к тому (и с ним трудно спорить) что мы не можем открыть никаких новых «абсолютных» качеств в образе, помимо тех, которые были ранее восприняты (1, 268-269). Если мы, скажем, не заметили, в каком платье была дама, то при воспоминании о встрече с ней мы не сможем установить это (см. 1, 267—270).

В контексте вопроса о статусе бессознательных представлений это означает, что если мы можем различить в воспоминании,

¹ Термин «апперцепция» равнозначен для Тетенса термину «восприятие» (см. 453: 1,262).

т.е. в воспроизведенном представлении, только то, что уже было воспринято, то отсюда, как кажется, прямо следует, что невоспринятое существует в неразличенном состоянии и что «восприятие и обособление представления происходит одновременно» (1, 271). Однако Тетенс очень осторожно высказывает эту мысль. И дело не только в том, что он подает ее как всего лишь правдоподобное предположение. В действительности, он не отрицает, что «части целого представления сами по себе в какой-то степени уже отличны друг от друга в душе еще до того, как мы действительно различаем их» (453: 1, 272). В самом деле, восприятие как различение происходит не на пустом месте. Оно лишь более четко выявляет уже существующие границы, модифицируя различаемые представления (1, 271—272). Для иллюстрации специфики этого процесса можно было бы воспользоваться старой метафорой с мрамором и прожилками, по которым должен отсекал лишнее скульптор, в роли которого в данном случае выступает апперцепция.

Иными словами, функция восприятия состоит в том, что оно делает «полностью читаемыми для нас» (*vollig leserlich für uns*) эти изначально уже, в принципе, читаемые и различимые черты представлений (1, 271). Теперь ясно, что тезисы о действии внимания и восприятия можно согласовать друг с другом. Мысль о том, что восприятие происходит вместе с обособлением представлений, не означает, что обособление вообще невозможно без восприятия. Восприятие лишь доводит это обособление до конца, делая его актуальным для нас. Но могут быть и несовершенные формы обособления представлений, одной из которых является обособление, производимое вниманием. Ему, возможно, предшествует еще менее совершенное обособление вчувствования. Что же касается обособления вниманием, то его результатом оказывается «представление вещи в ее особенности» (1, 352), которое можно назвать первым компонентом восприятия (1, 351), «аналогом восприятия» (*Ana-logon des Gewahrnehmens* - 1, 352), но еще не самим восприятием.

Другим условием восприятия оказывается, по Тетенсу, следующая любопытная черта нашей способности представления. Она «деятельна, беспокойна и имеет склонность к изменениям», стремясь перейти от одного представления к другому (453: 1, 283-284). Но при этом ее одновременно отбрасывает назад - к тому представлению, которое задерживает ее внимание. Этот внутренний раскол способности представления очевиден, когда мы решаем сосредоточиться на чем-то конкретном. Можно почти физически ощутить, что это очень непростое дело. Предмет внимания так и норовит ускользнуть, и нужно усилие, чтобы удержать его (1, 285).

Эти «колебания силы представления», ее отход от данного представления и отбрасывание к нему назад от нового представления и есть, по Тетенсу, еще одна предпосылка восприятия (1, 281). В такой ситуации в душе возникает «чувство отношения», о котором уже говорилось ранее. А чувство отношения - «непосредственно предшествующий повод» (*nachstvorhergehende Veranlassung*) восприятия (1, 293 - 294). В связи со сказанным напомним, что Тетенс специально уточняет, что условием возникновения восприятия является не всякое чувство отношения, а лишь то, которое возникает при переходе от одного представления к другому. Такое чувство Тетенс называет «чувством перехода» (*Gefuhl des Ubergangs*). Только «чувство перехода, т.е. чувство изменения, претерпеваемого способностью представления, поскольку последняя сравнивает представления и переходит от одного к другому, есть то, что непосредственно предшествует восприятию» (453: 1, 601-602).

В третьем «Опыте» Тетенс, в ходе очередного мысленного эксперимента, еще более подробно описывает ситуацию, в которой возникает чувство перехода: «У меня сейчас имеется представление солнца, а также луны. Займемся теперь сначала одним, затем другим нашим представлением; попеременно будем переходить от одного представления к другому. В таком случае оба или же одно из них приобретет большую живость и обособится, т.е. возникает внимание, противопоставление, сравнение. И эти действия сообщают представлению образную ясность. Теперь также чувствуется переход от одного к другому» (1, 291-292). Чувство отношения, перехода и изменения, таким образом, возникает лишь при наличии определенной структурированности представлений. Эта структурированность задается вниманием и естественным колебанием силы представления, не говоря уже об актах перцепирования, т.е. удержания пост-ощущений. Само же это чувство связано с некой абсолютной модификацией души (453: 1, 291), возникающей при изменении направления ее деятельности. Но почему Тетенс говорит о чувстве отношения и изменения как о непосредственном условии восприятия? Почему он даже утверждает, что в этом пункте чувство словно смыкается с мышлением (1, 594)? Потому, что результатом восприятия оказывается мысль, что то, что мы видим, есть предмет, отличный от других. В обоих случаях идет речь об отношении разности.

Но теперь надо ответить на другой вопрос, подобный которому уже ставился, когда обсуждалась природа внимания: а в чем тогда различие между чувством отношения и мыслью об отношении, т.е. между чувством и восприятием? Тетенс, кстати, считает не лиш-

ными смысла попытки отождествить их. Он полагает, что такое отождествление, к примеру, хорошо совмещается с принципами психологии Ш. Бонне (453: 1, 291). Сам Тетенс, правда, не согласен с подобной позицией. Он считает, что восприятие - это особое новое действие, добавочное к чувству отношения и вырастающее из него. «Мне кажется гораздо более вероятным, - пишет он, — что акт восприятия есть некое новое действие, в котором душа вслед за предшествующим чувством и представлением еще дальше проявляет и самодеятельно применяет себя на последнем» (1, 293). Тетенс имеет в виду, что, благодаря восприятию, представления превращаются в идеи и помимо «образной» получают «идеальную» ясность. Об их различии он писал еще в первом «Опыте». «Образная ясность» (bildliche Klarheit) есть «различимость (Unterscheidbarkeit), тогда как там, где ясна идея, нечто действительно различается» (1, 93). Перед нами все та же интуиция мышления как актуализации. Но на чем все-таки основана уверенность Тетенса в том, что восприятие связано с дополнительной активностью души в чувстве отношения? Ведь он не может ограничиваться субъективной убежденностью. Беспольной была бы и ссылка на верность классической традиции, к тому же весьма относительную. Нужны более весомые доказательства. И тут выясняется любопытная деталь. Тетенс заявляет, что, говоря только о восприятии и основываясь на наблюдении, невозможно «полностью удостовериться» в этой активности души в восприятии и, соответственно, в отличии восприятия от пассивного чувства отношения (1, 293-294).

Правда, и сторонник тождества восприятия с чувством отношения не может сослаться на наблюдения. Он может лишь говорить, что критикуемая им концепция - порождение «духа системы», но это возражение может быть выдвинуто и относительно его собственной теории (453: 1,294).

Тем не менее финал третьего «Опыта» не выглядит оптимистичным. В самом деле, Тетенс обозначил теорию, но выясняется, что решающих доказательств у него нет. Ошибкой, правда, было бы думать, что в третьем «Опыте» Тетенс вообще не рассматривает никакие доводы в пользу активности души в восприятии. Напротив, он посвящает этому вопросу две заключительные главы «Опыта»: «Есть ли восприятие нечто пассивное в душе?» и «Тождественно ли восприятие с чувством отношений?». И он приводит аргументы в пользу своей концепции. Тетенс начинает с того, что напоминает: одним из компонентов восприятия является внимание. А внимание (и тут у Тетенса нет больших сомнений) очевидно предполагает активность души. Доказывается это тем, что «даже

там, где я должен всего лишь направить орган чувств, наставить его на предмет, я обнаруживаю себя деятельной и действенной сущностью» (1, 289). И этому выводу совершенно не противоречит тот факт, что иногда мы произвольно обращаем внимание на вещи и воспринимаем их. Ведь «непроизвольность действия не мешает ему быть действием» (1, 288). В общем, «мы ничего не воспринимаем без некоторой степени внимания, ...т.е. без напряжения нашей познавательной силы» (1, 289). Это «напряжение» (*Anstrengung*) есть особая деятельность души.

Однако даже если принять вывод об активности внимающей души, задача доказательства активности души в восприятии еще не будет решена. Ведь восприятие не сводится к вниманию. Тетенс замечает, однако, что оно «тем более должно быть особой самодеятельностью, посредством которой в душе порождается особое, выделяющееся действие» (1, 290). Но почему? Вместо доказательства предлагается метафора. Восприятие сравнивается с пробуждением от сна по отношению к воспринимаемому предмету.

Правда, Тетенс настаивает, что это не метафора, а «непосредственное наблюдение» (*ibid.*). При этом подразумевается, что такое пробуждение не может быть пассивным состоянием. И далее делается вывод: «Многое, стало быть, говорит в пользу того, что апперцепирование надо считать новым добавочным действием души и, значит, способность восприятия — деятельной способностью» (*ibid.*). Однако в следующей главе Тетенс дезавуирует это заключение. Речь в ней идет как раз о возможной интерпретации восприятия в качестве «сложного действия, имеющего свое основание одновременно в способности представления и чувстве» (453: 1, 291), а именно в «чувстве отношения данной вещи к другой». Если внимающая способность представления обособляет воспринимаемое представление, то возможно, что на долю способности восприятия как таковой «остается лишь пассивное ощущение или чувство различия» (1, 293). Как отвести это предположение, возвращающее все к исходному пункту? Тетенс заявляет, что ему «непонятно» как такое чувство может быть тождественно результату восприятия, «мысли об отношении, в которой душевная сила обнаруживает себя выходящей из самой себя силой (*wie eine aus sich selbst hervorgehende Kraft*), добавляющей в относительных предикатах вещам то, что в ином случае не присуще им, и совершенно отличное от их абсолютного, с которым имеет дело чувство» (*ibid.*). Но видимо, он понимает, что это слишком абстрактный довод и добавляет, что не считает, будто полностью доказал наблюдениями свой тезис (1, 294).

В общем, вопрос об активности восприятия и отличии его от чувства отношения как его непосредственного повода остается открытым. Однако это не означает, что Тетенс оставляет свою теорию восприятия без доказательств. Он просто до поры до времени откладывает этот вопрос в сторону. Дело в том, что его окончательное разрешение, по его мнению, зависит от более глубокого

анализа способности мышления. Мы должны будем посмотреть, пишет Тетенс, какая из двух теорий — т. е. та, которая отождествляет восприятие с чувством отношения или та, которая объявляет его особой деятельностью души, «наилучшим образом уживается с другими опытными понятиями, с которыми мы столкнемся, дальше проследовав за способностью восприятия и мыслящей способностью вообще в их различных проявлениях» (ibid.). Иными словами, нельзя исключить, что при раскрытии основных видов деятельности мышления, отчасти вырастающих из восприятия, на определенном этапе появится возможность провести решающий эксперимент или, точнее, привести такие примеры или психологические наблюдения, которые сделают очевидной, или почти очевидной, активность души в мышлении вообще и в восприятии в частности. Такая интерпретация утверждений Тетенса в конце третьего «Опыта» представляется наиболее вероятной. И мы видим, что в четвертом и последующих «Опытах» он действительно следует этим курсом, более подробно разрабатывая теорию мышления. Затем, в девятом «Опыте», он приводит решающие доводы в пользу активности души в мышлении и восприятии. Но не все так гладко. Вначале Тетенс ссылается здесь на третий «Опыт», где, по его словам, для доказательства, что в восприятии «содержится особое проявление силы, отличное от чувства», был использован тезис, что чувство может быть сильным, а деятельность мышления при этом — едва заметной (453: 1, 601). Это значит, что они не тождественны. А теперь он переносит данный вывод на чувство отношения и восприятие.

В третьем «Опыте» действительно есть краткое упоминание на данную тему (i, 280). Но на каком основании Тетенс обобщает те предположения, сделанные относительно животных, острота чувств которых, по-видимому, не сопровождается мыслью? Может ли он автоматически переносить их на чувство отношения, от которого он хочет отличить восприятие? Ведь в том же третьем «Опыте» (I, 292—293) Тетенс допускает возможность такой интерпретации чувства отношения, когда оказывается, что его предпосылки, и прежде всего развитая перцептивная среда, могут быть и наличны, а само чувство тем не менее не возникает? Иными сло-

вами: откуда мы знаем, что у животных есть чувство отношения и что оно может быть у них сильным при отсутствии, однако, восприятия? Чувство отношения, как неоднократно подчеркивает сам Тетенс - это особое, производное чувство, предполагающее ощущения, представления и внимание. Так что аналогия с другими чувствами здесь спорная.

Что же касается возможности непосредственного наблюдения ситуации, когда чувство отношения сильно, а восприятие слабо, то представить ее очень трудно, так как непонятно, как сопоставить чувство отношения с восприятием, если это чувство не сопровождается сознанием. А если оно сопровождается сознанием, то это уже восприятие (см. 453: 1, 263). Одним словом, чистое чувство отношения, точнее - «чувство перехода», практически неуловимо. О его силе можно заключать лишь задним числом, но такое заключение не будет иметь решающего доказательного веса. По крайней мере, так должно быть согласно принципам самого Тетенса. Но это еще не все. Тут же, во втором параграфе пятой главы девятого «Опыта», где дана ссылка на третий «Опыт», Тетенс приводит и другой довод на тему отличия восприятия от чувства отношения. Он утверждает, что чувство отношения не может быть тождественно восприятию, так как оно связано с ощущениями, тогда как восприятие, как отмечалось Тетенсом ранее, связано с представлениями, т.е. приходится на момент пост-ощущения (1, 601). Однако это вообще не аргумент. Ведь в нем предполагается то, что нужно доказать. Если восприятие совпадает с чувством отношения, то оно, конечно, связано с ощущениями, а не с пост-ощущениями. Изложенное Тетенсом в первом «Опыте» доказательство того, что восприятие направлено на пост-ощущения, уже предполагало различие восприятия и ощущения. По сути, это была гипотеза, которую Тетенс обещал потом подтвердить. Но, конечно, ее нельзя подтверждать, апеллируя с этой целью к ней самой.

После этого, скорее, иллюстративного, чем доказательного вступления Тетенс переходит к более весомой аргументации. Чтобы оценить ее, надо сказать еще несколько слов о процитированной выше загадочной фразе Тетенса, в которой говорится, что более подробный анализ способности мышления, возможно, позволит найти подтверждение самостоятельной активности души в восприятии. Как он себе представляет это? Вот одно из наиболее вероятных объяснений. Поставим вопрос: с помощью какого наблюдения можно было бы в принципе доказать, что восприятие — самостоятельный акт души? Проблема, повторим, в том, что пассивное чувство отношения, от которого мы хотим отличить вос-

приятие, очень трудно выделить в чистом виде. Другое дело, если мы берем способность мышления в ее развитом состоянии. Здесь переход от низшего уровня к высшему, связанный с дополнительной активностью, можно будет сделать более наглядным. А потом по аналогии можно будет заключить и относительно предыдущих уровней, что возвышение происходило по сходной схеме.

Однако чтобы аналогия сработала, требуется, чтобы восприятие было однородно с другими видами деятельности мышления - суждениями и умозаключениями. Такую однородность, по мнению Тетенса, действительно можно обнаружить. В самом деле, суждение выражает отношение между идеями, умозаключение - между суждениями. А восприятие порождает «идеи», выявляя отношение между предметом и его окружением, а именно отношение различия.

Кстати говоря, кроме простейшего отношения тождества и различия, задействованного в восприятии, Тетенс выделяет и другие группы отношений и, соответственно, видов суждений: отношение субъекта и предиката, причинности, а также смежности в пространстве и времени (453: 1, 365-366). Но главное то, что во всех актах мышления речь идет о познании отношений. И именно поэтому все эти душевные действия могут быть подведены под рубрику мышления, имеющего, как можно резонно предположить, и другие общие параметры. Выяснив это обстоятельство еще в четвертом «Опыте», Тетенс может теперь проводить решающий эксперимент. Представим такую ситуацию. Перед нами чертежи, изображающие все этапы доказательства какой-либо теоремы. Мы смотрим на эти чертежи, воспринимаем их, понимаем, что речь идет о доказательстве теоремы. Но означает ли это, что мы понимаем это доказательство? Тетенс уверен, что - нет, и с ним трудно спорить. А если так, то что надо сделать, чтобы понять доказательство? Очевидно, что надо самостоятельно воспроизвести эти шаги, связать их движением мысли в умозаключении (1, 602).

Самодеятельность души, проявляющаяся в умозаключении, практически очевидна. И теперь можно с большим основанием предположить, что как умозаключение предполагает новый акт мышления, связывающий суждения, которые составляют умозаключение, так и суждение есть новый акт связывания идей, не вытекающий из самого их наличия в душе (453: 1, 604). И следуя той же аналогии, можно сказать, что восприятие тоже есть новый акт души, добавочный к ментальной ситуации, характеризуемой наличием артикулированных представлений и чувства отношения,

что, собственно, и надо было показать. Он порождает мысль «вижу!» - мысль, что перед нами особый отдельный предмет.

Иными словами, если способность представления обособляет этот предмет, или, точнее, представление предмета в действии, называемом Тетенсом «аналогом восприятия», а чувство отношения фиксирует дифференциацию перцептивного поля, схватывает ту душевную модификацию, которая возникает при переходе от одного представления к другому, то восприятие - это как бы обратный процесс, направленный не внутрь, а вовне. Душа словно еще раз пробегает по уже начерченному рисунку представлений, высвечивает его лучом сознания и придает ему «идеальную ясность»¹. Тетенс, правда, предпочитает сравнивать акт восприятия с распрямлением пружины, отталкивающей предмет. Пружина самодеятельна (точнее, как бы самодеятельна: ведь она лишь моделирует работу сознания, сама им не обладая) и действует вовне. Но когда она сжималась, она была пассивна. Так и душа, прежде чем воспринимать, должна пассивно прочувствовать отношение, мысль о котором возникнет при восприятии.

Интересно, что нарисованная выше схема восприятия разрывает два его компонента: «аналог восприятия», т.е. обособление представления, и само восприятие, порождающее мысль о его обособленности. Точкой разрыва выступает чувство отношения. Впрочем, рассуждения Тетенса на эту тему не лишены двусмысленности. В четвертом «Опыте» он говорит, что «восприятие распадается на эти два акта: на преимущественное представление (обособление) и на мысль об особости, различение, выделение» (453: 1, 351). Чуть раньше первый компонент восприятия прямо связывается с вниманием (1, 349). В третьем «Опыте» Тетенс тоже пишет о связи обособления и «преимущественной обработки представления» с вниманием (1, 289-290). Там же он дает понять, что акт внимания предшествует чувству отношения (1, 292). Однако в девятом «Опыте», где подводятся итоги обсуждения последовательности душевных действий, рисуется иная картина. «Вначале, - пишет Тетенс, - способность представления уже создала представления и предварительно привела их в определенный порядок и связь. Затем следует чувство перехода и отношений. За ним акт мышления и его действия, мысль об отношении, а именно обособ-

¹ Это учение о восприятии Тетенса чем-то напоминает знаменитую концепцию зрения Парменида, т.е. учение о зрительных лучах, исходящих из глаз и касающихся предмета. Воспринимающая душа по Тетенсу, тоже как бы отталкивается к представлениям и выявляет их для себя.

ления и соотнесения представлении друг с другом, и восприятие этих отношений, поскольку оно производит мысль об этом отношении. Это мышление, в свою очередь, влияет на представления. Простые представления становятся идеями, на которых отпечатывается сознание, т.е. мысль, и отчетливее, чем раньше, отличаются друг от друга. Если раньше уже имелись идеи, отношение которых воспринимается, когда мы судим, то в результате суждения обнаруживается, что они претерпели изменение в своем положении, оставшееся от акта суждения» (1, 605).

Из приведенного фрагмента, несмотря на его запутанность, как будто бы явствует, что обособление представлений не предшествует чувству отношения, а следует за ним. И кажется, что это не случайная оговорка. Через несколько страниц Тетенс развивает эту мысль. Он пишет, что, вследствие «самодеятельной реакции» на чувство отношения, в душе возникает «во-первых, дальнейшая самостоятельная обработка представлений, являющаяся их соотнесением, в результате которого они устанавливаются так, как они обнаруживаются, когда мыслится их отношение; и затем, во-вторых, - собственно восприятие или мышление, т.е. то проявление силы, из которого возникает мысль об отношениях, которая превращает образы или представления в идеи, а их соотнесения - в суждения и выводы» (453: 1, 613). Та же последовательность обозначается Тетенсом и в седьмом «Опыте»: «Вначале ощущение, или почувствованное впечатление вещи; затем представление, затем чувство отношений, затем соотнесение представлений и восприятие этого соотнесения, или познание отношения, суждение» (1, 473).

Эти развернутые цитаты приведены здесь не случайно, так как данный вопрос, с интерпретационной точки зрения, - один из самых сложных в «Философских опытах». Во всех трех случаях утверждается, что 1) соотнесение представлений следует за чувством отношения, 2) предшествует восприятию в узком смысле слова, т.е. акту, порождающему мысль об отношении. Поскольку Тетенс, в принципе, не против того, чтобы называть «соотнесением» обособление представлений, производимое вниманием как «аналогом восприятия» (453: 1, 351), то кажется, что во всех трех фрагментах речь идет о двух компонентах восприятия, следующих за чувством отношения. И тогда Тетенс непоследователен - он противоречит сам себе в разных местах своего трактата. Но хотя сама по себе эта ситуация была бы не так уж удивительна - противоречия можно найти во многих известных работах, - здесь, кажется, все-таки не тот случай.

Дело в том, что «соотнесение» (*Beziehung*) представлений, о котором говорит Тетенс, вовсе не тождественно их обособлению.

Это ясно из того, что восприятие соотношения, как подчеркивает Тетенс, дает суждение. Если бы он отождествлял это соотношение с первым компонентом восприятия, то восприятие, согласно его разъяснениям в четвертом «Опыте», давало бы идею. Суждение же, по Тетенсу, есть восприятие не вещи, а отношения между вещами. Но прежде их надо соотносить. Соотноситься же вещи могут не только относительно тождества и различия, задействованных в акте восприятия, но и относительно смежности, принадлежности одной вещи другой, причинности и т.д. За это отвечает «способность соотношения» (*Beziehungsvermogen*). Обычное суждение имеет место, когда соотносятся идеи, т.е. воспринятые представления, и их отношение воспринимается (453: 1, 356-357). Но Тетенс специально доказывал, что соотношение может предшествовать восприятию и восприниматься без восприятия соотносимого (1, 357-358). Подобным образом, по его мнению, у нас возникают, к примеру, понятия пространства и времени (1, 359). Они включают в себя ряд воспринимаемых отношений, при том, что никакого отчетливого восприятия соотносимых частей может и не быть. Об этом соотношении и идет речь в приведенных фразах. Чувство отношения, хочет сказать Тетенс, активизирует не только второй компонент восприятия, или собственно восприятие, но и способность соотношения, до поры до времени действующую независимо от способности восприятия. Что же касается первого компонента восприятия - обособления представлений, - то его можно оставить на том месте, на которое указывали третий и четвертый «Опыты», т.е. до чувства отношения. Так что противоречий между третьим и четвертым «Опытами», с одной стороны, и седьмым и девятым - с другой, нет¹.

Может, правда, показаться, что все это согласование различных высказываний Тетенса было проведено на уровне терминов, ли-

¹ Единственное высказывание Тетенса, которое, как кажется, не согласуется с данной трактовкой, - это его приведенное ранее утверждение, что за «чувством перехода и отношений» идет «акт мышления и его действия, мысль об отношении, а именно обособления и соотношения представлений друг с другом, и восприятие этих отношений» (453:), 605). Тут говорится не только о соотношениях, но и об «обособлениях» (*Absonderungen*), предшествующих восприятию и следующих за чувством отношения. Однако нетрудно заметить, что под восприятием здесь, скорее всего, имеется а виду восприятие не вещей, а отношений, т.е. восприятие второго порядка, порождающее суждения. А восприятие первого порядка, которое превращает представления в идеи, как раз и соответствует «обособлениям», упоминающимся Тетенсом. Ведь восприятие, порождающее мысль об обособленности, доводит до конца процесс обособления.

шенных строго определенного смысла. Но это не так. Весь процесс можно представить в единой схеме. Мышление соотносит представления. Элементарным актом соотношения оказывается отделение представления от его перцептивного фона, его пред-отличение или «обособление» (это даже еще не совсем мыслительная активность - тут еще нет сознания). Далее это представление может быть соотношено по другим основаниям с другими представлениями. Здесь действует «способность соотношения». Одной из разновидностей этой способности является способность различения представлений. Поскольку они уже артикулированы, ее деятельность сводится к актуализации намеченных различий. Это и есть восприятие. Вся проблема в том, чтобы объяснить реальный смысл этой актуализации, а также ответить на вопрос: почему способность различения вступает в дело второй раз после предварительного обособления представлений? Решение этих проблем подсказывает то, что Тетенс сближает восприятие с сознанием, трактуя последнее как «темпоральное состояние» (*fortdaurenden Zustand*), «чувство, с которым связано различение чувствуемой вещи и себя самого», т.е. собственно восприятие (см. 453: 1, 263). В отличии Я от различенной чувствуемой вещи, как представляется, и состоит смысл актуализации представления этой вещи, о которой пишет Тетенс, характеризуя результат восприятия. При этом имеется в виду не абстрактная актуализация вообще, а актуализация того или иного воспринимаемого представления «для Я», невозможная без их различения. И понятно, что такая различающая деятельность требует дополнительного душевного акта.

Результат восприятия, мысль об отношении отличия воспринимаемого от Я и всего остального, в соответствии с общей схемой Тетенса, сама становится предметом внутреннего ощущения, а затем может быть воспроизведена и снова воспринята. Такое восприятие не будет простым повторением. Оно позволит отличить одно конкретное отношение от другого, отождествить с третьим и, в конечном итоге, прийти к общему понятию о данном отношении, а затем, в случае повторных восприятий, и об отношении вообще. В силу специфики деятельности восприятия ощущение его продукта может быть названо «чувством отношения». Но это чувство отношения нельзя, подчеркивает Тетенс, путать с тем чувством отношения, из которого и выросло восприятие путем усиления душевной активности, переходящей от схватывания модификации души к высвечиванию породивших ее отношений (453: 1, 307-308). И хотя это разъяснение понятно, нельзя не отметить, что теория душевных способностей Тетенса настолько детализирована,

что ему, как видим, не хватает слов для фиксации всех различий. И возникает вопрос: а оправданы ли усилия, затраченные Тетенсом на создание этой подробнейшей картины?

Они оправданы, если его теория, к примеру, может быть эффективным средством осуществления редукции способностей к единой силе души, которую Тетенс с самого начала заявил в качестве главной линии «Опытов». Это вскоре и предстоит выяснить. Но прежде несколько финальных соображений по поводу тетен-совской теории мышления. При всех возможных аллюзиях, она производит впечатление оригинальной концепции. Прежде всего это касается учения Тетенса о восприятии. По сути, он пытается, не больше не меньше, разгадать загадку сознания. Сознание, или восприятие, есть что-то настолько простое, что кажется, будто его надо не объяснять, а просто принимать как данность. Однако Тетенс предлагает генетически объяснить сознание. Он перечисляет его условия, а потом говорит: а вот теперь, если добавить активности в этом направлении, получится сознание. Речь идет об активности, порождающей феномен «для себя», или, как говорил Тетенс в работе «О происхождении языка и письменности» 1772 года, «субъективной ясности и отчетливости» (452: 29), - активности, направленной на представления и вырастающей из чувства отношения, перехода или изменения, возникающего из дифференцированной темпоральной перцептивной среды, т.е. из «объективной отчетливости» (*ibid.*) представлений, создаваемой вниманием. Нетрудно заметить в этой теории элементы учения об интенциональности сознания, которое впоследствии развивали феноменологи. Однако они далеко не всегда предпринимали развернутые попытки проанализировать само сознание. Тетенс же раскрывает механизмы интенциональности. Но он делает это не так, как И. Г. Фихте через семнадцать лет после «Философских опытов». Фихте тоже писал о деятельной природе сознания, и он еще в большей степени подчеркивал его рефлексивный, т. е. объектно-ориентированный характер. Но он далеко оторвался от феноменологической почвы, хотя и говорил о «фактах сознания». Кроме того, Фихте постулировал деятельность Я, причем не «эмпирического», а бесконечного «интеллектуального» Я; считал ее необъяснимым и безосновным проявлением изначальной свободы. Тетенс, напротив, тщательно анализирует условия сознания и, насколько возможно, сторонится «метафизики». И все же учения Тетенса и Фихте находятся как бы на одной траектории мысли.

Теория мышления и сознания Тетенса имеет, конечно, самостоятельное значение. Но приведенные им выкладки действитель-

но дают материал для редукции способностей к единой силе души, к анализу которой мы переходим.

4

РЕДУКЦИЯ СПОСОБНОСТЕЙ И РЕАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО Я

С проблемой редукции психических способностей мы сталкивались и в предыдущих главах, прежде всего в главе о Вольфе и вольфианцах. И мы видели, что Вольф и его последователи были уверены в возможности свести все душевные способности к единой силе души. Эта уверенность зиждилась на их представлении о душе как о простой, единой субстанции. Если душа едина, рассуждали они, то у нее должна быть только одна основная сила, т.е. сила, выражающая сущность души. И хотя редукция или, наоборот, выведение многообразных душевных способностей может проводиться и без этой метафизической предпосылки, а просто «по факту», нельзя отрицать, что она стимулирует психолога на поиски общих оснований психической жизни. И Тетенс признает влияние этого фактора. Поэтому, прежде чем обсудить тетенсовский вариант редукции, следует уточнить его отношение к проблеме единства и субстанциальности Я. Кроме того, надо оговорить общие подходы Тетенса к этой теме. Ведь до начала редукции надо предварительно представлять себе, по каким параметрам она будет проводиться. Иначе трудно избежать эффектных, но, по сути, малопродуктивных решений, которые легко будет подвергнуть критике, наподобие той, что проводил Хр. А. Крузий.

Напомним, что Крузий отвергал чисто номинальное решение проблемы редукции, когда последняя сводилась к отысканию общих признаков различных видов душевной деятельности. Для того чтобы сведение носило реальный характер, надо показать, как основная сила души перерастает в другие способности. И хотя Тетенс не ссылается на Крузия, он принимает логику его рассуждений. Чтобы уточнить ситуацию, возьмем пример вольфовской редукции способностей ощущения и воображения. Основной силой души Вольф считает силу представления мира. Эта сила первоначально проявляется в ощущении как представлении наличных объектов. И как же происходит переход от способности ощущения к способности воображения? Вольф просто объявляет, что воображение — это представление не наличных, а отсутствующих вещей. Однако при этом нельзя говорить, что ощущение перерастает в во-

ображение. Ощущение - это одно, воображение - совсем другое. Видимость редукции или выведения сохраняется, поскольку предполагается, что у этих способностей имеется общая основа, т.е. сила представления. Но не есть ли в таком варианте она просто общее понятие, которому не соответствует никакая отдельная реальная сила в душе?

Если это так, то, действительно, существующие способности души остаются разрозненными. Можно возразить, что о самостоятельной реальности силы представления говорит единство души. Крузий, правда, считал, что связь между единством души и единственностью ее основной силы надуманна. Однако даже если признавать такую связь, как это делает Тетенс, то это будет лишь означать принципиальную возможность сведения многообразия душевных способностей к их общему основанию, но не подтверждать правильность вольфовской методик. Чтобы сведение было реальным, надо показать, как способности реально возникают друг из друга. Это и собирается предпринять Тетенс.

Чтобы продемонстрировать возникновение способностей из основной силы души, надо, утверждает он, принимать во внимание, что при таком возникновении должна сохраняться однородность этой силы и производных способностей — иначе они потеряют реальную генетическую связь с ней. Соответственно, надо продумать понятие однородности. И еще в первом «Опыте» Тетенс пытается дать точное определение этого понятия. Он приходит к выводу, что об однородности можно говорить при тождестве абсолютных качеств вещи даже в том случае, если они количественно различны или если их количественное увеличение приводит к возникновению новых «внутренних отношений», которые вполне могут внешне изменить вещь до неузнаваемости (453: 1, 150-151), как, кстати, и происходит с душевными способностями. Иными словами, редукция способностей к единой силе будет корректной при демонстрации того, что последние возникают из количественных модификаций этой силы.

Поскольку в понятии силы уже заложено представление о деятельности, активности, то увеличение и уменьшение должно касаться именно этого параметра. У души, пишет Тетенс, «есть позитивная, реальная и абсолютная способность, и эта способность является деятельной способностью... Но более того: величина этой способности человеческой души не является неизменной, но, как самодеятельная способность, она может повышаться. Самодеятельность является в ней переменной величиной» (1, 156). Получается, что шансы на реальное выведение душевных способностей

появляются лишь в том случае, если удастся показать, что, например, воображение есть определенным образом интенсифицированное ощущение и т.п. А уж дальше можно будет добавлять предметный фактор (1, 164). Скажем, возрастание активности чувства в одном направлении может производить в чувствование, в другом - воображение, в третьем - мышление. Но выведение во всех этих случаях будет реальным, так как присутствие количественного фактора, хотя бы отчасти объясняющего переход от одной способности к другой, означает их реальное, а не абстрактное единство, т.е. существование одной и той же модифицируемой силы.

Существование этой силы, считает Тетенс, подтверждалось бы «субстанциальным единством» Я. Но действительно ли наша душа обладает им? Тетенс очень осторожно подходит к этому вопросу. В большинстве случаев он рассуждает о душе в таком ракурсе, который, по его мнению, не может быть изменен в зависимости от той или иной теории о ее сущности. Следуя вольфовским тезисам об отношении рациональной и эмпирической психологии, Тетенс утверждает, что можно размышлять о познавательных и волевых способностях, открывать психические законы, не касаясь при этом вопроса о сущности души, об отношении души и тела и даже о том, простая ли она субстанция. В числе вопросов, допускающих решение без исследования сущности души, отчасти оказывается и проблема психологической редукции. И все же знание об этом не помешает.

В предварительном плане тема единства «метафизического» Я затрагивается Тетенсом в пятом «Опыте», а решающие аргументы приводятся в тринадцатом «Опыте» с характерным рационально-психологическим заглавием «О душевной сущности человека» (Ueber das Seelenwesen im Menschen). Тетенсовская теория единства Я интересна сама по себе, но имеет и полемический аспект: Тетенс оспаривает (в пятом «Опыте») юмовское учение о душе как о «собрании перцепций». Его концепция обнаруживает также ряд важных влияний, в числе которых можно особо выделить аллюзии на идеи Ш. Бонне и М. Мендельсона. Тетенс учитывает и одно из самых основательных исследований главных проблем рациональной психологии тех дней - «Историю душ, человеческих и животных» (Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere, 1774) -эклектика Юстаса Христиана Хеннингса (1731-1815). Проанализировав десятки доказательств нематериальности души, в основном относящихся к XVIII веку, Хеннингс пришел к выводу, что традиционный путь, опробованный еще Плотинем, когда пытаются до-

казать, что мышление и сознание несовместимы с телесной природой, не может давать полной гарантии истинности, и материалист всегда найдет, что ответить (см. 281: 160). Гораздо более перспективным ему казалось доказательство, основанное на тезисе о несовместимости материи и произвольных действий. Суть этого аргумента хорошо передает И. Г. Вальх, четвертое издание «Философского словаря» которого редактировал Хеннингс: «Если при механическом устройстве и порядке все происходит необходимо, человек же обладает свободой, то должно существовать основание свободы, которое нельзя найти в материи; следовательно, должна существовать другая субстанция, существенно отличная от тела и содержащая в себе основание свободы, и это душа» (472: 2, 763). Тетенс, однако, не согласен с тем, что рассуждения о самопроизвольности наших действий - это самый удачный подступ к проблеме нематериальности души (453: 2, 180-181). И он пытается усилить вольфианские доказательства, исходящие из природы сознания.

Исходным пунктом для него оказывается самоочевидное наблюдение: «Я, которое видит, есть то же самое, которое слышит, вкушает, обоняет, чувствует, мыслит, волит» (453: 2, 191), причем Я, присутствующее в «я чувствую, я мыслю, я аффицируюсь, я претерпеваю, я действую, до такой степени является одной и той же сущностью, вещью или силой, как бы ее ни назвали, что у меня нет понятия о большем тождестве, чем это тождество моего Я, Я не могу представить, что А может быть больше тождественно с А или вещь - сама с собой, чем мыслящее Я с волящим Я» (ibid.).

Итак, нам достоверно известно о собственном тождестве в многообразии наших проявлений. Тетенс считает, что это говорит о субстанциальном, т.е. реальном, единстве Я. В самом деле, допустим, что Я - сложная сущность. Здесь возможны два варианта: либо части этой сложной сущности внеположны, либо они полностью взаимопроникающи. Если они внеположны, то душевные акты будут распределены по разным частям Я, и нельзя будет говорить о том, что Я совершенно тождественно во всех этих актах. Этот вариант, стало быть, надо полностью отвергнуть (453: 2, 192-194, 195). Второй вариант предполагает, что в каждом компоненте Я присутствуют модификации, существующие и во всех остальных. Нечто подобное, полагает Тетенс, возможно, и правда имеет место, в материальной части душевной сущности — в органе «общего чувства» (2, 194). Ситуация, таким образом, пока остается неопределенной.

Но тут Тетенс задействует аргументы мендельсоновского «Фе-дона» (см. 453: 2, 196). Он предлагает взять любой элементарный

акт этого гипотетического интегрированного сложного Я, к примеру, чувство. Какова его природа? Здесь опять-таки два варианта: либо чувство в том виде, в каком оно непосредственно доступно интроспекции, присуще всем или некоторым компонентам Я либо оно возникает в результате сложения их действий, каждое из которых не похоже на результирующий акт (ibid.). В первом случае Я будет составлено множеством чувствующих вещей. Но тогда отпадает необходимость в допущении того, что Я есть сложная сущность. В самом деле, все то, что, как предполагалось, происходит в этой сущности, должно происходить в ее простых частях. При этом непосредственно мы знаем только об одной такой части, которую и называем Я (2, 210). Стало быть, существование других аналогичных частей - чистая гипотеза, в пользу которой нельзя привести никаких разумных оснований. А это и означает, что Я обладает субстанциальным единством. Во втором случае чувство - не более чем «явление» (Schein), возникающее в результате объединения неоднородных с ним актов. Но такое объединение опять-таки невозможно без существования единой объединяющей сущности, «истинного субстанциального единства» (2, 197). Конечно, вновь можно допустить, что оно происходит во всех компонентах сложного Я, но в таком допущении, опять же, нет необходимости (2, 209-210).

Этот ход мысли мы уже встречали у Мендельсона. Представляется, однако, что корректность подобных выводов зависит от признания истинности тезиса, что всякое свойство целого, не присущее частям, субъективно, т.е. предполагает существование воспринимающей его субстанции. Однако это, на первый взгляд, противоречит фактам, известным, к примеру, из химии и говорящим об объективном существовании свойств целого, отсутствующих у частей. Тетенс учитывает это возражение и пытается отвести его, показывая, что объективная составляющая новых химических свойств сводится к модификации основных сил тел.

Такой вывод, оспаривавшийся, впрочем, еще в начале XVIII века Э. Коллинзом, но вполне согласующийся с современными представлениями о химических реакциях, позволяет сохранять, по крайней мере, какую-то перспективность тезиса о невозможности трактовать чувство или мышление Я в качестве интегральных свойств сложной вещи. А подобные попытки в XVIII веке неоднократно предпринимались. В главе о Вольфе и вольфианцах уже упоминалось об аргументации Ламетри, утверждавшего, на основании тесной зависимости психических состояний от физиологических процессов, что мышление есть свойство материи. Во Фран-

ции, начиная с Ж. Мелье, вообще было много сторонников подобных взглядов на психику. В Германии такую позицию энергично отстаивал М. Хиссман (см. 294: 248-249), а также М. А. Вейкард, хотя, как показал О. Фингер (Finger, 1961), гораздо с меньшей решимостью.

Другой тип материалистических доводов о психике был связан с радикализацией локковских рассуждений о возможной акциден-тальности мышления в связи с вероятным отсутствием непрерывности умственной деятельности. Классический вариант этого доказательства мы находим в «Метафизическом трактате» (*Traite de metaphysique*) Вольтера, созданном к середине 30-х годов XVIII века: «Все те, кто допускает имматериальную душу, вынуждены утверждать, будто душа эта постоянно мыслит; но взываю здесь к совести всех людей: мыслят ли они непрестанно? Мыслят ли они во время полного и глубокого сна? ...Если душа не мыслит постоянно, абсурдно приписывать человеку субстанцию, сущность которой - мышление» (24: 254).

В поздних сочинениях, таких как «О душе» (*De l'ame*, 1774) и «Диалогах Эвгемера» (*Dialogues d'Evhemere*, 1777), Вольтер сохраняет эту материалистическую позицию, продолжая называть психику «свойством, данным нашим органам, а совсем не субстанцией» (24: 550). Он, правда, не отбрасывает полностью возможность того, что душа есть духовная субстанция, но считает, что вероятность такого предположения очень мала. Однако даже эта оговорка перечеркивает претензии вольтеровского аргумента на демонстративное доказательство психологического материализма - оно могло бы претендовать на аподиктическую достоверность лишь в том случае, если бы точно было известно, что мышление действительно иногда прерывается. Между тем даже среди ученых-эмпириков, к которым в свое время апеллировал Локк, мнение о временном прекращении мыслительной деятельности не пользовалось особой популярностью. А эдинбургский врач Дж. М. Эдейр в «Философском и медицинском очерке естественной истории человеческого тела и души» (*A Philosophical and Medical Sketch of the Natural History of the Human Body and Mind*, 1787/1788) писал даже, что считает доказанным, что «душа не покоится во время сна, но все время мыслит» (160: 82).

Более масштабную, нежели у Вольтера и Ламетри, попытку установления психологического материализма предпринял Дж. Пристли. В работе «Исследования о материи и духе» (*Disquisitions relating to Matter and Spirit*, 1777) он попытался показать, что допущение двух разнородных субстанций в человеке нарушает за-

прет на умножение сущностей без необходимости. Этот запрет был бы снят, если бы свойства духа противоречили свойствам материи. И хотя кажется, что непроницаемость материи и правда несовместима с духовностью, Пристли уверен, что это мнение ошибочно. Следуя Р. Дж. Босковичу, он утверждает, что непроницаемость вообще не присуща материи, состоящей из физических точек, которые являются центрами сил притяжения и отталкивания. Что касается протяжения, то это качество, полагает Пристли, не противоречит духу. Рискованно модифицируя аргументы Бакстера и Рида, он утверждает, что дух протяжен (3: 3, 192), так как не протяженное, т.е. не имеющее отдельно существующих частей существо не могло бы воспринимать сложное: «Идеи, имеющие части... не могут существовать в душе, не имеющей частей» (3, 240).

Вместе с тем Пристли, в отличие от современных «элимина-тивных материалистов», не хотел отождествлять мышление с материальными процессами¹. Мышление - одно из качеств субстанции, обладающей также и тем, что мы называем материальными свойствами. Впрочем, как и Вольтер, Пристли не отрицает, что его теория имеет гипотетический характер. А вот Поль Анри Гольбах (1723-1789) считал реальным доказательство невозможности мыслящей субстанции. В «Системе природы» (*Systeme de la nature*, 1770) он писал, что подобная нематериальная сущность как непространственный объект не могла бы перемещаться относительно тел, что противоречит опыту (36: 133). Но и он в итоге признавал возможность альтернативной интерпретации этого феномена, истолковывающей его не как реальное движение, а как смену идей (185).

В общем, психологические материалисты сами соглашались, что так и не нашли эффективных путей полного опровержения психологического дуализма или спиритуализма. К тому же они обычно уходили от неудобного вопроса о возможности согласовать свою позицию с фактом единства сознания и тождества Я. А ведь это главная проблема. Мы видели, как Тетенс доказывал, что именно непосредственно осознаваемое тождество Я, в конечном счете, может свидетельствовать о его простоте и нематериальности. Однако это простота, не исключающая многообразие. Я нельзя сравнивать с геометрической точкой. Предвосхищая

¹ К элиминативным материалистам и теоретикам тождества в XVIII веке ближе, скорее, Дж. Толанд, отождествлявший мышление с неким специфическим движением или «частью мозга» (3: 360), или Т. Л. Лау, называвший душу тончайшей «активной материей» (341: 96-97).

А. Бергсона, Тетенс говорит, что его, скорее, можно сопоставить с континуумом идеального протяжения (453: 2, 186). Многообразие душевных актов представлено в Я в виде множества состояний, а не частей. Состояния, в отличие от частей, не существуют сами по себе. Они сплавлены в непрерывную психическую среду. Конечно, они могут выделяться из этой среды, но не отделяться от нее, а сохранять при этом глубокую интеграцию с другими компонентами психической жизни¹. Юм, которого критикует Тетенс, по его мнению, в своей плюралистичной теории психических состояний проигнорировал это обстоятельство. Он не придавал должного значения тому, что при всех душевных модификациях, которые он считал отдельными от других, сохраняется некий неизменный фон, «темная основа» (*der dunkle Grund*) этих модификаций. Конечно, Юм не отрицал существования фиктивного неизменного Я как продукта объединяющей деятельности воображения, и Тетенс знает об этом. Но он убежден, что «данное объединение заложено в самом ощущении, в природе, а не в искусственном связывании» (1, 394).

Напомним, что к похожему результату, в конце концов, подошел и Юм. Ведь связывание представлений в воображении уже предполагает единящий принцип, находящийся, следовательно, не в воображении, а в ощущении; т.е. оно предполагает реальное единство ощущений. Юм, правда, так и не сделал этого окончательного вывода. Тетенс, в свою очередь, похоже, не знал о самокритике Юма из приложения к «Трактату о человеческой природе». Впрочем, мы видели, что эта самокритика во многом базировалась на том, что Юм заведомо исключил возможность физиологических, т.е., по сути, материалистических объяснений феномена единого Я. Тетенс, конечно, не игнорирует их, но все же его доводы против психологического материализма оставляют ряд вопросов. Он не дает аподиктического доказательства того, что мате-

¹ В пятом «Опыте» Тетенс показывает, как формируется эта среда. Первоначальный хаос представлений естественным образом разбивается на несколько потоков, поскольку одни представления дольше задерживаются в перцептивном поле, другие быстро исчезают. Первые со временем ассоциируются с Я и становятся частью внутреннего мира. Менее тесно связаны с Я представления, продуцируемые нашим телом, и еще менее - внешними вещами. Единое Я, присутствующее в любом акте восприятия, порождает идею самостоятельного существования. Эта идея может экстраполироваться на любой предмет, допускающий возможность восприятия. Но, по Тетенсу, неверно говорить, что идея Я возникает раньше идеи объекта, Субъект и объект - коррелятивные понятия, возникновение которых являет собой сложный процесс, начинающийся с упомянутой выше сортировки «кучи» представлений в три главные рубрики (см. 453: 1, 373-425).

риальные элементы не могут, вследствие определенного сочетания, породить новое интегральное или эмерджентное свойство, виртуальную структуру Я. Единственным способом опровергнуть такую возможность было бы доказательство внутренней действительности этого единого Я - действовать может только субстанция.

В дальнейшем мы увидим, что Тетенс делал шаги в этом направлении. Пока же вернемся к тому, что, полемизируя с Юмом, он упоминает о тождественной «темной основе» многообразия ощущений. Из тринадцатого «Опыта» становится очевидно, что эта темная основа и есть, собственно, единое Я. Но возникает вопрос: почему единое Я «темно»? И что означает эта темнота? Четкого разъяснения всех этих моментов у Тетенса мы не найдем. Но что-то, тем не менее, можно сказать с определенностью. Ясно, к примеру, что Тетенс связывает представление о едином Я с чувством, а не с каким-то интеллектуальным созерцанием. Как и всякое чувство, чувство Я имеет феноменальный характер, т.е. порождаемое им ощущение зависит не только от качеств предмета, но и от специфического устройства материальных органов чувств, в данном случае органа внутреннего чувства. Поэтому данное чувство нельзя привести к отчетливости. И даже при полной уверенности в единстве и нематериальности Я неизбежно остаются вопросы: как именно Я связано с мозгом, может ли оно чувствовать и мыслить без материального субстрата и т.п.

И как раз в этом моменте, так же, как, впрочем, и в доказательстве нематериальности Я в целом, обнаруживается влияние на Тетенса идей Ш. Бонне. Последний тоже много размышлял о единстве души и считал, что существенно продвинул эту проблему, развернув подробную «квазиплотиновскую» аргументацию в предисловии к «Аналитическому опыту о способностях души». Впрочем, Бонне полагал, что особые доказательства в этом вопросе вообще не нужны, и, для того чтобы удостовериться в простоте, единстве и нематериальности души, достаточно обратить внимание на то, что ощущение, имеющееся у нас о душе, «всегда единое, простое и неделимое ощущение» (191: 10). Вместе с тем Бонне отрицал возможность полного прояснения этого ощущения, которое могло бы раскрыть все тайны Я, в том числе тайну взаимодействия души и тела. И представляется, что именно этот аспект теории Бонне - сочетание тезиса о непосредственном схватывании единства Я с признанием невозможности проникнуть с его помощью в самые основы психической жизни - был воспринят Тетенсом. Не удивительно, что Тетенс скептически относится к возможности доказательства бессмертия души, аналогичного тому, которое выдвигает-

лось в вольфовской школе и исходило из признания души простой субстанцией, порождающей из себя различные способности, в том числе и мышление. Однако и того, что можно достоверно установить о природе Я, достаточно, считает Тетенс, для прояснения ряда сделанных ранее принципиальных выводов. В частности, разрабатывая тему сущностной зависимости чувственных феноменов от единого Я, он уточняет природу чувства как самой глубокой из известных нам способностей

Суть в том, что чувство находится на границе телесного и психического, и ранее Тетенс утверждал, что оно состоит в противодействии души телесным воздействиям и что противодействие происходит одновременно с принятием впечатлений. Теперь он уточняет эти тезисы. Очевидно, во-первых, что непосредственное воздействие на душу идет от мозга. И вполне возможно, считает Тетенс, что это воздействие вызывает противодействие в некоем телесном органе души (453: 2, 211), который в то время часто интерпретировали как особое тонкое тело¹. Это материальная сторона чувства. Понятно, далее, что данное противодействие должно происходить в каком-то пространстве с множеством физических точек. И его результаты могут (именно могут, а не должны - необходимости здесь нет) быть объединены в Я. Это-то объединение и составляет психический компонент чувства, то, что делает его чувством (ibid.).

Эти замечания, высказанные Тетенсом в виде гипотезы, не все компоненты которой кристально ясны, тем не менее поясняют его позицию в вопросе о соотношении чувства и способности схватывания и в известном смысле продолжают его рассуждения из десятого «Опыта». В этом «Опыте» Тетенс уже провел различие между двумя компонентами чувства - «восприимчивостью», «рецептивностью» или «модифицируемостью» - и собственно «чувством» как психическим феноменом. Последнее он называл «отличительным признаком духовной восприимчивости» (Unterscheidungsmerkmal einer geistlichen Empfänglichkeit) и допускал возможность отделения этого компонента от физической восприимчивости (453: 1, 620-621). А в одиннадцатом «Опыте» Тетенс давал понять, что возможность чувства в психическом смысле связана с «внутренней самодеятельностью» души (1, 731). И теперь, в двенадцатом «Опыте», он окончательно проясняет, в чем, собственно, состоит и чем обусловлена упомянутая самодеятельность.

¹ Широкую известность получила также теория Э. Платнера, признающего наличие у человека двух органов души, один из которых отвечает за специфически человеческие духовные акты.

Так что он просто развивает свою теорию чувства в связи с проблемой единства Я. И эта тема является удобной отправной точкой для изложения тетенсовской редукции или выведения способностей души. Ведь именно чувство представляет собой исходный пункт этого выведения или конечный пункт их сведения. Поскольку вся подготовительная работа уже сделана, обсуждение данного вопроса не займет много времени. Мы уже знаем, что фундаментальной способностью является чувство и что переход от чувства к другим способностям должен быть связан с повышением активности души. Нам также известно, что и в самом чувстве душа не полностью пассивна, а содействует получению впечатлений. Правда, это содействие носит ответный характер. Тем не менее какая-то внутренняя самодеятельность имеется и в чувстве. Ведь это содействие связано с наличием нематериального Я и поэтому имеет некое основание не только во внешнем воздействии, но и в самой душе. В противном случае любая противодействующая вещь оказалась бы, чувствующей вещью. Между тем, моделируя различные аспекты деятельности души физическими объектами и процессами, Тетенс не забывает о различии между ними. Скажем, пружина, которая так хорошо, по Тетенсу, объясняет процесс чувства и восприятия, сама, конечно, не может быть названа чувствующей и воспринимающей: в ней не обнаруживается «внутренняя самодеятельность», хотя и присутствует внешняя (453: 1,731).

Итак, в способности чувствования, пишет Тетенс, душа «отчасти активно принимает нечто, охватывает его; и тогда она обнаруживает свою способность схватывания» (1, 611). Если повысить самодеятельность чувственной способности, то связь между внешним воздействием и впечатлением будет ослаблена. Воздействие может прекратиться, а впечатление оставаться. Иными словами, душа будет удерживать впечатления: «Более высокая степень внутренней самодеятельности в этой способности дает этой самодеятельности возможность также создавать представления, т.е. какое-то время удерживать в себе сообщенные ей внешними причинами впечатления, сохранять их следы» (1, 611-612).

Еще в первом «Опыте» Тетенс определил способность удерживать следы впечатлений как «способность перцепирования». Правда, там он еще несколько двусмысленно говорил о различии способности принятия впечатлений, или схватывания, и способности перцепирования (ср. 453: 1, 154 и 1, 161). В свете девятого и тринадцатого «Опытов», однако, становится понятно, что они не тождественны. Одно дело под воздействием внешнего импульса объединять многообразное в душе, другое - удерживать эту моди-

фикацию. И второе действие можно рассматривать как более самостоятельное продолжение первого. Дальнейшее увеличение этой внутренней деятельности превращает способность перцепции в воображение, благодаря которому субъект может самостоятельно воспроизводить «свернутые» представления, актуализировать их. Ведь свернутые представления, вышедшие за границы актуального восприятия, не могут тем не менее существовать без удерживающей деятельности души. Но этой деятельности, очевидно, недостаточно для их актуализации. Ее усиление дает искомый результат, одновременно превращая перцепирование в репродуктивное воображение, «когда не требуется влияния такой причины, какая была необходима для первого ощущения» (1, 157).

Итак, «более самостоятельное перцепирование есть то же самое, что и воспроизведение» (ibid.). Еще одно направленное повышение самостоятельности - и душа получает возможность не только воспроизводить то, что она ранее ощущала, но и, в известном смысле, производить новые представления путем комбинации элементов прежних: «Если придать воображению, которое, как и всякая душевная способность, имеет, так сказать, несколько измерений, большую живость и быстроту, и, стало быть, с этой стороны еще одну степень внутренней самостоятельности, и, напротив, дав ей несколько поотстать в силе вторичного изображения единичных представлений ощущения в их индивидуальной завершенности, то она станет силой, способной к тому, чтобы быстро извлекать части целого представления из их связи с другими и отделять их; затем одномоментно и в одном месте связывать, спланивать, смешивать и объединять несколько представлений... Иными словами, она станет самостоятельно формирующей образы фантазией» (1, 160).

Можно ли и дальше повышать самостоятельность души в этом направлении? Фантазия порождает новые представления, но ведь можно порождать и новые ощущения, менять что-то в вещах, действовать вовне? И для действия души с вещами, очевидно, требуется большая самостоятельность, чем при действии с представлениями. Соответственно, резонно трактовать двигательную силу души как результат нового повышения ее самостоятельности по сравнению с фантазией. Впрочем, поскольку для рассуждения о двигательной силе, воле и т.п. надо вводить понятие внутреннего аффицирования, о котором еще не было речи, лучше пока оставить эту тему и ограничиться познавательными способностями души, тем более, что выведение здесь далеко не закончено. Пока был получен лишь следующий результат: «Сила представления есть внут-

ренности самодеятельность той же самой принимающей и чувствующей способности» (1, 612).

Но способность представления вовсе не есть вершина познавательных сил души. Над ней, по Тетенсу, возвышается мышление. Основой мышления как способности соотнесения идей является восприятие, которое и превращает представления в идеи. Мы уже подробно обсуждали генезис восприятия. Оно предполагает, во-первых, обособление представления вниманием. Внимание - новый акт способности представления, порождающий более живое представление. Он может быть связан как с пост-ощущениями, так и с воспроизведенными представлениями или фантазиями. Но учитывая, что именно фантазия у Тетенса наделена комбинаторными функциями - функциями разделения, сопоставления и нового связывания представлений - внимание можно толковать как одно из проявлений этой способности. Во-вторых, восприятие предполагает «чувство перехода» как частный случай «чувства отношений».

Это чувство подталкивает душу к новому акту, направленному не внутрь, как при схватывании, составляющем «духовный» или внутренне самодеятельный компонент чувствования, а вовне. Если чувство можно сравнить с центростремительной силой тяготения, то восприятие - с центробежной силой отталкивания. Иными словами, если чувственное схватывание присоединяет ощущения к Я, то восприятие снова отсоединяет полученные представления от Я и других представлений. Это отталкивание, впрочем, не выходит за пределы души, являя собой «имманентную» деятельность. Она направлена на представления, точнее на то представление, которое уже было выделено вниманием, и это представление субъективно отделяется от всего остального. Мысль об обособленности представления, или субъективная уверенность в этой обособленности, и есть результат восприятия - то новое, что оно порождает. Поскольку восприятие непосредственно вырастает из чувства отношения и, в известном смысле, инициируется им, Тетенс получает возможность трактовать этот акт мысли как «самодеятельное проявление» чувства (453: 1, 610). Ранее мы видели, что и способность представления рассматривается Тетенсом как результат повышения самодеятельности, заключенной в чувстве. Значит, самодеятельность чувства может расти в разных направлениях. Тетенс действительно утверждает это (1, 614). Способность представления, при всей ее самодеятельности, имеет дело с уже имеющимися в душе модификациями, которые она удерживает и воспроизводит, тогда как восприятие производит новую модификацию (*ibid.*), а именно мысль об отношении. Для пояснения своего тезиса, Те-

тенс вновь прибегает к излюбленным моделям. Если представить себе тело, на которое оказывается воздействие, оставляющее на нем некий отпечаток, который потом пропадает, то если бы оно обладало воображением, то смогло бы вновь принять запечатленную ранее форму. К примеру, пружина могла бы снова сжаться. Но восприятие, по Тетенсу, аналогично не сжатию, а разжатию пружины.

Иными словами, если способность представления в ослабленном виде, но с большей самодеятельностью повторяет акты чувства, то восприятие с большей самодеятельностью продолжает чувство и порождает новое состояние. Правда, фантазия тоже может создавать новые представления. Но они являются, по Тетенсу, либо комбинациями старых представлений, чего нет в случае восприятия, либо псевдо-простыми образами, возникающими из слияния множества единичных представлений, чего в нем тоже нет. Впрочем, это не снимает вопрос о точном порядке душевных способностей. Понятно, что в самом низу находится чувство. Затем - способность представления в той ее разновидности, которую Тетенс называет перцепированием. Переход души от одной перцепции к другой порождает чувство перехода, а из него вырастает восприятие. Может быть, способность воспроизведения и фантазия все же выше восприятия? В пользу такого предположения говорит то, что Тетенс считает чувство, перцепирование и восприятие инстинктивными действиями души (см. 453: 1, 475-476), тогда как воспроизведение и фантазия обычно произвольны. Однако, хотя Тетенс и нечетко трактует этот вопрос, можно показать, что он склоняется к отрицательному ответу.

Во-первых, внимание, без которого невозможно восприятие, можно связать только с фантазией. А фантазия выше способности воспроизведения представлений. Значит, восприятие предполагает фантазию и воспроизведение, или воображение. Кроме того, уточняя в четвертом «Опыте» свою теорию восприятия, Тетенс отмечал вероятность того, что еще одной его предпосылкой является наличие в душе общих образов, которые трактуются им в качестве продуктов фантазии. Тетенс утверждал, что, при различении вещи как результате восприятия, сама эта вещь предстает перед нами не «в полной определенности первых представлений ощущения», т.е. не в виде индивидуального пост-ощущения, а в своих главных отличительных признаках. Он дает понять, что это связано с избирательной природой внимания, задействованного при восприятии (I, 304). Но представить вещь в ее главных отличительных признаках можно, лишь выделив общее во множестве сходных ощущение-

ний. Это означает, что «общие образы обособились и сформировались еще до заметного проявления деятельности души в восприятии» (ibid.)¹. Итак, за перцепированием идет воображение, фантазия, и лишь затем восприятие. Способность восприятия - одна из ветвей способности соотнесения представлений. Другие виды этой способности развиваются параллельно восприятию, вырастая из фантазии под влиянием чувства отношений. Потом их действия пересекаются, и каждое такое пересечение означает новый уровень мышления. Восприятие отношений между идеями (воспринятыми представлениями) дает суждения, с которыми имеет дело рассудок; восприятие отношений между суждениями - умозаключения, относящиеся к разуму.

Разумом завершается сфера внутренних действий души. Но этим не заканчивается выведение душевных способностей. Ведь душа может действовать не только «имманентно», но и «трансцендентно» (453: 1, 622). Она может действовать вовне. Поскольку она обладает такой способностью, ей может быть приписана «действенная сила» (Thatigkeitskraft). Эта сила может принимать множество форм - от произвольных движений телом до свободных действий. Очевидно, что субординация здесь затруднена. Тем не менее Тетенс дает понять, что считает, что действенная сила в принципе имеет больший потенциал самодеятельности, чем имманентные действия (см. 2, 21). Ведь очевидно, что изменять вещи труднее, чем менять представления. Кроме того, действенная сила

¹ Тетенс использует этот вывод при обсуждении в шестом «Опыте» феномена неизменности воспринимаемого предмета («object constancy» - в современной терминологии) при пространственном удалении от него. Напомним, что этот запутанный вопрос был предметом активных дискуссий, в частности - а британской психологии XVIII века. Тетенс отвергает объяснение, базирующееся на ассоциации представлений, согласно которому мы ассоциируем с наличной величиной вещи в зрительном поле ее возможный образ при приближении к ней и поэтому считаем, что эта вещь не меняется. Данное объяснение ошибочно, считает Тетенс, так как мы именно видим, что предмет не меняется, а не примысливаем разного рода ассоциативные ряды (453: 1, 443). Его собственный вариант решения проблемы предполагает, что само видение, т.е. восприятие, предполагает включение в ткань «чистого опыта» (reine Erfahrung) «непосредственных суждений», в которых фигурирует обобщенный образ, своего рода «гештальт» данного предмета (по сути, Тетенс, задолго до М. Вертгеймера, К. Коффки и В. Келера, формулирует основной тезис гештальтпсихологии о приоритете целого над частями в восприятии). Этот образ, участвующий в формировании восприятия, действительно не меняется, пока мы идентифицируем вещь как ту же самую, что и создает феномен видения неизменности этой вещи, несмотря на удаление от нее, порождающее многообразие ее непосредственных обликов (см. 1, 445-450).

нацелена на новые модификации. Это Тетенс тоже подчеркивает (1, 622-623). А новизна, судя по всему, является для него признаком более высокой самостоятельности. В самом деле, ведь абсолютная новизна имеет место при творении. Творение - синоним высшей самостоятельности. Соответственно: чем больше новизны, тем больше самостоятельности. Это, кстати, еще один аргумент в пользу того, что восприятие, порождающее новую модификацию, а именно «мысль об отношении», о различии, выше воображения в иерархии способностей.

Но вернемся к действенной силе. Для того, чтобы в должной мере понять ее природу, надо затронуть тот аспект психологии Тетенса, которого мы еще не касались, но который сам Тетенс обсуждает уже в первом и втором «Опытах». Речь идет об аффицирующей функции ощущений и представлений. Тетенс отталкивается от простого факта - далеко не все представления и ощущения безразличны для нас - одни из них приятны, другие неприятны. Такие ощущения (*Empfindungen*) Тетенс называет «переживаниями» (*Empfindnisse*). Никакой жесткой границы между ощущениями и переживаниями нет. Любое ощущение или пост-ощущение, а также воспроизведенное представление, имеет аффицирующий потенциал. Когда степень приятности или неприятности, связываемых Тетенсом с сообразностью ощущений душевным состояниям и способностям (1, 186-187), мала, мы считаем их безразличными. Но при изменении обстоятельств они могут стать переживаниями. К примеру, неяркий свет приятен для глаз, обычный безразличен, сильный - неприятен. Поскольку каждый вид душевных модификаций может быть связан с соответствующей ему способностью души, то неудивительно, что Тетенс говорит о «чувствительности» (*Empfindsamkeit*) как способности переживаний. Однако эта способность, полагает он, может быть сведена к восприимчивости (*Empfanglichkeit*) как одному из компонентов чувства (1, 625-626). Чувствительность - это всего лишь следствие утонченной восприимчивости.

Переживания аффицируют душу. Если переживание приятно, душа стремится удержать его, если неприятно - то избавиться от него. В этом стремлении - истоки действенной силы души или воли. Тетенс отмечает, что действенная сила может непосредственно вызываться ощущениями (453: 1, 631), поскольку они, а вовсе не только представления, могут быть переживаниями. Поэтому в древе душевных сил действенная способность образует отдельную ветвь, выходящую из чувства и чувствительности. Так что говорить о том, что она выше или ниже, к примеру, фантазии, трудно,

и Тетенс действительно избегает однозначных оценок. Другое дело - свободная воля. Она тоже разновидность действенной силы, хотя результаты ее деятельности не обязательно выражаются в телесных движениях. В случае свободной воли Тетенс определенно заявляет, что душа проявляет в ней большую самодеятельность, чем в актах разума- высшей познавательной способности (2, 38).

Чтобы понять, почему это так, надо сказать несколько слов о трактовке Тетенсом проблемы свободы, которую он подробно рассматривает в двенадцатом «Опыте». Его концепция довольно сложна, и неслучайно она показалась Канту настоящим лабиринтом. Общий ее смысл, однако, можно представить в достаточно сжатой форме. Свободное действие, во-первых, должно быть самопроизвольным проявлением действенной силы души. Бессмысленно говорить о свободе, если душа определяется к действию чем-то извне. Но самопроизвольность - не единственное условие свободного действия. Не менее важно второе условие. Оно состоит в том, что во время самопроизвольного действия душа должна представлять возможность поступать альтернативным образом (453: 2, 6-8), и не просто представлять, а иметь реальную возможность так поступать (2, 39). Иначе говоря, действуя, душа должна одновременно выбирать это действие из множества возможных, т.е. разрешать себе именно это действие, давать на него рациональную санкцию. Трудно спорить, что такая трактовка хорошо согласуется с наблюдениями, хотя, конечно, и не решает все вопросы, связанные с этой давней проблемой, - на что Тетенс, кстати, и не претендует. Но если принять его точку зрения, то нельзя не согласиться, что представлять реальную возможность альтернативного действия нельзя без развитой способности мышления (2, 32-33). Ведь для этого требуется рациональная оценка ситуации, предвидение тех или иных результатов различных действий (чтобы очертить область практически возможного) и т.д.

Значит, в свободной деятельности души как бы объединяются две ветви душевной активности - внешняя и внутренняя, действенная сила и рефлексивное мышление. Тем самым мы достигли высшей точки выведения душевных способностей, поднявшись от чувства до актов свободной воли. И продвижение от одной способности к другой было не произвольным, а строго систематичным. Тетенс следовал единообразному методу - последовательно увеличивал самодеятельность души, присутствующую уже в чувстве. В результате, из простого акта чувства ему удалось «прорастить» все многообразие основных душевных способностей. Если представить картину в противоположной перспективе, мы увидим

масштабное сведение многообразия душевной жизни к ее общим основаниям, а именно к чувству как единству восприимчивости и самодеятельного схватывания впечатлений. Впрочем, Тетенс не утверждает, что чувство - элементарная сила души. Вполне возможно, доказывает он в одиннадцатом «Опыте», завершающем первую книгу «Философских опытов», что чувство развилось из какой-то другой способности, составить представление о которой нам очень трудно и которая, не исключено, отличается от чувства не менее сильно, чем чувство от способностей представления и мышления, вырастающих из него, - подобно тому, как само чувство, возможно, выросло из этой праспособности (1, 736-737). Но это не отменяет ценность того, что можно сделать, редукции, не выходящей за пределы возможностей философской рефлексии и базирующейся на наблюдениях. Тетенс, всегда осторожный в оценках, тем не менее решается объявить главные компоненты этой теории доведенными до такой степени достоверности, до какой вообще можно доходить в теориях такого рода (1, 617).

Напрашивается вывод, что тетенсовская редукция способностей души к чувству обходится без метафизических гипотез. Однако это не так. Один из важных ее компонентов - учение о том, что душа более самодеятельна в удержании представлений, чем в ощущении. Еще в первом «Опыте» Тетенс, однако, признавал, что не может окончательно решить вопрос о существовании постощущений. Но ведь от этого зависит судьба его концепции восприятия, а значит - и всей теории субординации способностей. Вскоре мы увидим, что, для подкрепления учения о самодеятельности души в удержании представлений, Тетенс прибег к гипотезе, которая, правда, в отличие от гипотезы о прасиле души, допускает возможность верификации и может обнаружить свое преимущество перед альтернативными допущениями. Но пока надо задержаться именно на гипотезе прасилы - предельной точки редукции способностей. Надо понять, почему Тетенсу вообще пришла в голову мысль о какой-то прасиле или первоспособности души, отличной от чувства? Казалось бы, ему все удалось, он редуцировал психические способности к чувству, причем сделал это, не впадая в сенсуализм - ведь переход от чувства к другим способностям связан с возрастанием внутренней активности души, и они не являются простыми модификациями чувства. И тут вдруг появляется тема гипотетической непознаваемой первоспособности, из которой вырастает само чувство. Этот вопрос, конечно, не является частным. Но сейчас выяснится, что его значение даже шире, чем можно предположить с первого взгляда. Он тесно связан с масштабной

антропологической программой Тетенса - программой, подготовленной его тщательными исследованиями душевных способностях, главные результаты которых были изложены выше.

5

ГИПОТЕЗЫ О СУЩНОСТИ ДУШИ

Тетенс ставит вопрос о первоспособности, исходя из того, что чувство, представление, мышление и воля — способности, обнаруживающиеся уже в достаточно развитом состоянии человеческой души (453: 1, 616-617). Но развертывание ее потенций, очевидно, происходит и до того, как человек может стать объектом полноценного научного исследования. Понятие эмбриона души для Тетенса столь же корректно, как и понятие телесного эмбриона. И можно ли исключить, что в эмбриональном состоянии душа еще не обладала чувством, хотя, по-видимому, обладала другой способностью, из которой потом развилось чувство? Присмотревшись к этому вопросу, мы увидим, что он содержит в себе очень любопытную предпосылку. Она состоит в признании Тетенсом возможности «исторической» интерпретации проведенного им вывода о душевных способностях. Ранее, излагая его взгляды на этот счет, мы уже говорили, что одни способности «вырастают» из других и т.п. Но это можно было истолковать как метафору. Ведь речь шла о логической иерархии способностей. И вот теперь Тетенс переводит обсуждение в историческую или диахроническую плоскость. Он дает понять, что о прорастании способностей можно говорить и в буквальном смысле. Если мы предполагаем наличие неизвестной нам первоспособности, из которой вырастает чувство, на том основании, что душа обнаруживает чувство уже в развитом состоянии, то логично продолжить это рассуждение и допустить, что, к примеру, при рождении человек обладает только чувством, затем из него постепенно развивается способность представления, потом мышление, и, наконец, он обретает свободную волю.

Но Тетенс считает возможными даже более широкие обобщения. То, что верно относительно отдельного человеческого индивида, в целом верно и относительно всего человеческого сообщества. Так, исходным пунктом человеческой истории является «дикость» как господство грубой чувственности. Это состояние сменяется преобладанием воображения и страстей - «варварством». За варварством идет «культура», основанная на разуме и просвещенной воле (см. 453: 2, 611-614). Конечно, прямую анало-

гию между индивидуальным и историческим развитием Тетенс не проводит. «Дикий» человек наделен, разумеется, не только чувством, «варвар» — не только воображением. Речь идет исключительно о преобладании в социуме влияния тех или иных способностей. В этих границах аналогия работать может.

В четырнадцатом «Опыте», где обсуждается эта тема, Тетенс высказывает по этому поводу и другие любопытные культурологические и философско-исторические наблюдения, однако нам достаточно просто зафиксировать его общую установку. Но тут возникает вопрос; почему Тетенс так легко смог перевернуть логический ряд способностей в историческую плоскость? Почему учение о развитии человека так органично смотрится в его системе? Дело, видимо, в том, что ему действительно удалось предложить эффективный механизм выведения способностей. Если мы видим, как способности могут реально происходить друг от друга, то не указывает ли само это слово «реально» на возможность исторической интерпретации? Ведь реально события происходят во времени. Но если все это так, то мы, по Тетенсу, получаем возможность сделать еще один шаг к пониманию существа человеческой природы. Фактом является то, что человек развивается до разумного существа. Какое-то психическое развитие, конечно, происходит и у животных. Но человек обходит их в этом. Животные в своем развитии наталкиваются на некие невидимые для нас, но от этого не менее реальные, преграды. В наличии таких преград у животных и их отсутствии у человека и состоит различие человека и животных. Отсутствие внутренних преград в развитии - отличительная черта человека. Но сущность того или иного класса объектов конституируется именно его отличительными чертами. Нельзя ли, исходя из сказанного, предположить, что сущность человека состоит в способности развиваться и совершенствоваться? Человек - существо, способное к развитию. В отличие от других природных сущностей, он создает себя сам. В этой идее, напоминающей знаменитые утверждения Сартра, что если в вещах сущность предшествует существованию, то в человеке существование предшествует сущности, — суть антропологической гипотезы Тетенса. Здесь он, правда, не одинок. Подобные представления о человеке - не редкость в философии Просвещения. Но Тетенс, как всегда, выделяется стремлением к уточнению и конкретизации общих теорий.

И надо сказать, что тут есть что уточнять. Прежде всего, поскольку тезис о том, что человек - существо, способное к развитию, высказывается в контексте отличия человека от животных, то надо решить принципиальный вопрос: связана ли эта особен-

ность человека с его душевной или телесной организацией? Может быть преимущества человека обусловлены исключительно физическими или физиологическими параметрами его организма, а психическое начало человека одинаково с психическим началом у животных? Положительный ответ на этот вопрос не отменит вывод о специфике человеческой природы, но несколько ослабит его. Ведь он равносильно отрицанию внутренних градаций деятельного психического начала, развитие которого и приводит к появлению многообразных форм душевной жизни. Получится, что у человека и животных — один и тот же деятельный принцип; просто у животных он не находит полного развития вследствие определенных внешних сдерживающих факторов. И тогда способность человека к развитию будет акцидентальным свойством его развивающейся души.

Тетенс, однако, считает возможным защищать тезис о внутреннем различии душ человека и животных. Однако, чтобы хотя бы подойти к решению этой задачи, ему надо разобраться с проблемой внутренней жизни души как таковой. Может ли душа вообще осуществлять свои функции без тела? Первая подлинно самостоятельная функция души - удержание впечатлений, превращение их в представления, т.е. перцепирование. Это удержание, по-видимому, сопровождается изменениями структуры мозга. Их результаты называют материальными идеями. Мозг хранит информацию о воздействиях на душу. Но хранит ли их сама душа? С этой проблемой сталкивался еще Декарт. Отрицая существование бессознательных представлений, он вынужден был отрицать и сохранение в душе ментальных отпечатков впечатлений. Лейбниц и его последователи, признававшие бессознательное и допускавшие предустановленную гармонию между душой и телом, напротив, говорили о сохранении воздействий как в ментальном, так и в материальном виде.

Однако Тетенс не считает теорию предустановленной гармонии серьезным предметом для обсуждения (453: 2, 215-216). Он полагает гораздо более вероятной «естественную систему человеческого рассудка», говорящую о прямом влиянии души на тело, и наоборот (2, 215). Но при этой концепции вопрос о ментальных представлениях не может получить автоматического решения, если, конечно, мы не отрицаем бессознательные представления. А Тетенс их не отрицает. Но мы еще не пояснили всей важности этой проблемы. Допустим, что душа запоминает впечатления (в том числе и от деятельности собственных способностей) только посредством мозговых механизмов. Это значит, что сама по себе она может

быть пустой и недифференцированной (хотя такой необходимости, как мы увидим, здесь нет). Тогда, выдернув душу человека и поместив ее, к примеру, в тело собаки, мы сделаем ее душой собаки. И наоборот собачья душа, помещенная в тело человека, станет разумной человеческой душой.

Теперь понятно, что вопросы о сохранении представлений в душе и о внутренних отличиях человеческих и животных душ могут быть тесно связаны. И вполне естественно, что Тетенс в тринадцатом «Опыте» подробно обсуждает эту проблему, которую он предлагает «рассматривать как один из главных вопросов, возникающих, когда решают философствовать о природе души» (453: 2, 217). Но трудность в том, что этот вопрос не поддается точному эмпирическому решению. Едва ли можно опровергнуть тот или иной вариант и с помощью априорной аргументации, как это пытался сделать К. Лафатер, утверждавший, что учение Бонне о том, что носителем памяти является только мозг, приводит к нарушению принципа «тождества неразличимых» относительно душ (см. 191: 51, Anm.). Ведь они могут различаться и степенями внутренней деятельности. Так что Тетенсу волей-неволей приходится прибегнуть к гипотезам.

О гипотезах в области рациональной психологии, к ведению которой относятся подобные вопросы, говорил уже изобретатель этой науки Вольф, и Тетенс в данном случае развивает эту линию. Он утверждает, что гипотезы не равнозначны относительно опыта, и надо подбирать те из них, которые в наилучшей степени корреспондируют эмпирическим данным. И он доказывает, что в применении к данному случаю наиболее вероятной выглядит гипотеза, согласно которой, «как в самой душе, так и в мозге или внутреннем органе души, остаются следы, частично от впечатлений, которые мы имеем извне, частично и от иных модификаций, создаваемых через внутренние причины и познаваемых посредством самоощущения» (453: 2, 296). Предположение, что представления сохраняются исключительно в мозге, плохо согласуется с возможностью произвольных действий, когда нами руководят исключительно интеллектуальные побуждения; а гипотеза об их существовании только в душе - с фактом произвольных движений. Конечно, противник того или иного допущения может придумать дополнительные объясняющие гипотезы, которые позволят ему выйти из трудного положения. Произвольные действия можно объяснить влиянием бессознательных мотивов, а произвольные интеллектуальные акты объявить эпифенонами физиологических процессов в мозге. Но это будут гипотезы *ad hoc*, и они все

равно ослабят вероятность. А ведь здесь идет речь только о вероятности гипотез.

Итак, Тетенс приходит к выводу, что душа, скорее всего, относительно независима от тела и имеет изначальную внутреннюю структуру, хотя, видимо, нуждается в содействии тела для ее раскрытия. И теперь ничто не мешает увязать способность человека к развитию с сущностным устройством его души, в которой и коренится деятельное начало, возвышение которого делает человека человеком. Тетенс подчеркивает, что развивается в человеке именно деятельное начало. А поскольку соответствие собственной природе составляет нравственный долг человека, он считает возможным перевести обсуждение в моральную плоскость. Основной принцип морали так и звучит - «повышай свою внутреннюю самодеятельность!» (453: 2, 650). Правда, тут есть некое ограничение. Возвращая высшие способности, человек и человечество не должны забывать и о низших. Совершенная гармония всех человеческих способностей - вот идеал для Тетенса. Движение к этому идеалу, в целом, совпадает с движением к счастью. Ведь истинного счастья не может быть без совершенства и свободы, даруемых самодеятельностью (см. 2, 790-791). Но человек может надеяться и на большее, чем на земное счастье. Не исключено, что развитие душевной самодеятельности может достичь такого уровня, когда Я сможет освободиться от зависимости от тела и обходиться без этого инструмента (2, 764). Иными словами, есть надежда, что человек может обрести личное бессмертие. С этой надеждой Тетенс и заканчивает свой трактат о природе человека и ее развитии.

6 ИТОГИ

Еще в начале главы о Тетенсе было отмечено, что ему удастся сочетать глобальные антропологические обобщения с подробным психологическим анализом, который и составляет фундамент подобных обобщений. Связующим звеном между ними оказывается учение о редукции психических способностей к основной силе души. С одной стороны, оно опирается на тщательную экспликацию сущностных особенностей и законов действия чувства, воображения, мышления и воли, с другой - ведет к теории роста самодеятельности души при переходе к высшим способностям, позволяющей предположить, что сущностью человека является его способность к саморазвитию. Кульминационным пунктом самой

программы редукции оказывается учение Тетенса о восприятии. Именно в этом вопросе Тетенс столкнулся с наибольшими трудностями в реализации своего замысла, именно здесь он создал наиболее детализованную и разработанную концепцию¹. И значение этой концепции даже шире, чем можно было бы предположить. По сути, она выявляет границы как экспериментальной, так и философской психологии и показывает известную несамодостаточность этих дисциплин. В самом деле, Тетенс стремился базировать свои исследования душевных способностей на наблюдении. И в этих наблюдениях и сопровождающих их экспериментах он достиг такого уровня, что они не выглядят устаревшими и в наши дни. Проводя эти опыты, он, однако, обнаружил, что ряд ключевых вопросов не могут быть решены без метафизических допущений о сущности души. Первый такой вопрос возник уже при обсуждении проблемы пост-ощущений. Оказалось, что интроспективно невозможно решить: существуют ли подобные ментальные остаточные образы, или речь идет о простом продлении ощущений вследствие специфики устройства нервов и мозга? Этот, на первый взгляд, несущественный момент обернулся серьезной проблемой при создании Тетенсом теории восприятия. Одним из главных тезисов этой теории является положение о том, что восприятие непосредственно направлено на такие остаточные образы, а не на ощущения. Трудность в том, что теория восприятия не может, по Тетенсу, получить прямого доказательства. Активность души в восприятии познается по аналогии с ее активностью в других актах мышления. Однако аналогия сама по себе не вполне надежный способ познания. Поэтому Тетенс должен был искать независимое подтверждение того факта, что душа в состоянии самостоятельно удерживать пост-ощущения. В случае обнаружения подобного доказательства аналогия, на которой основана его теория восприятия, становится убедительной. Однако поскольку опыт не может прямо решить вопрос о пост-ощущениях, Тетенс был вынужден прибегнуть к гипотезам. Он показывал, что с опытом лучше всего согласуется предположение о том, что ощущения сохраняются как в душе, так и в мозге.

Но даже если считать, что рассуждения Тетенса на этот счет лишены недостатков, все равно получается, что полноценная тео-

¹ Она хорошо смотрится в контексте ряда новейших разработок, к примеру теории сознания американского психолога М. Познера, или концепции сознания В. И. Молчанова (см. 68 и 99).

рия восприятия невозможна без гипотез, причем достаточно сильных, допускающих существование души как самостоятельной вещи, субстанции, удерживающей в себе многообразие опыта.

Этот тезис, как представляется, имеет фундаментальное значение. Ведь если психолог не хочет вводить в свои рассуждения метафизические допущения, то, по Тетенсу, получается, что он должен отказаться от претензий на построение развернутой теории восприятия, да и других психических способностей. Можно, конечно, сказать, что учение Тетенса о восприятии попросту ошибочно. Но ведь каждый его эмпирически верифицируемый шаг обоснован продуманными опытами. Не очень понятно, где его слабое звено. Самый простой способ «опровергнуть» Тетенса - сказать, что восприятие или сознание - это особая деятельность или изначальная интенциональность души, не подлежащая дальнейшему анализу. Собственно, уже в XVIII веке этот путь был опробован рядом мыслителей, к примеру, Хр. А. Крузием. В «Наброске необходимых истин разума» 1745 года он атаковал вольфовскую теорию сознания как различения представлений, указывая на то, что различение может быть и бессознательным (227: 864-865). Однако, в отличие от Тетенса, высказывавшего сходные соображения, Крузий сразу оборвал анализ, заявив, что «сознание требует особой основной силы» (863). Такое решение является фактическим признанием невозможности построения учения о сознании или восприятии. Тетенс, напротив, создает всеобъемлющую теорию, которая отвечает на все ключевые вопросы. Он тоже говорит, что восприятие - деятельность души. Но при этом объясняется: 1) откуда возникает эта деятельность, 2) на что она направлена, 3) что является ее результатом, 4) предпосылками и 5) непосредственной причиной. Она возникает как продолжение и «самодеятельность» чувства, направлена на представления, ее результатом является актуальное отличие для Я воспринимаемого представления от других; ее предпосылками — способность души удерживать представления, артикулировать их вниманием, а также ее предрасположенность к саморазвитию; и, наконец, ее непосредственной причиной - «чувство изменения», аффицирующее душу и подталкивающее ее к восприятию. Если суммировать все сказанное Тетенсом о восприятии или сознании, то получится, что предельным основанием возможности сознания является способность человека к повышению самодеятельности. Все остальные условия лишь создают фон для ее проявления.

Но если убрать из этой теории Тетенса тезисы, содержащие метафизические гипотезы, она сразу развалится, хотя цена ее сохра-

нения в любом случае велика и для философской психологии. Ведь если экспериментальная психология стремится избегать метафизических гипотез потому, что ориентирована на опыт, то философская психология не приемлет их из-за того, что нацелена на строгие доказательства.

Помимо выявления сущностных черт психических способностей, одной из главных задач философской психологии является исследование первоначал психической жизни, и, в частности, сведение способностей к единой силе души. Тетенс выяснил, как могла бы проводиться редукция, и нашел общий корень всех душевных способностей в деятельной силе души, последовательно возрастающей от чувства до свободной воли. Но и здесь обнаружилось, что сведение или, наоборот, выведение способностей не может быть осуществлено без метафизических допущений.

В общем, Тетенс подвел неоднозначный итог дискуссиям о возможности различных вариантов редукции способностей. Мы видели, что в середине XVIII века происходило столкновение двух основных подходов к этой проблеме. Их объединяло то обстоятельство, что конечным пунктом, к которому сводятся все способности, объявлялось чувство или ощущение. Но дальше начинались расхождения. Одни трактовали ощущение как проявление внутренней деятельности души, модификациями которой являются и другие способности, другие выносили эту деятельность за пределы психического, в мозг. Первые столкнулись с проблемой номинальности редукции, связанной с тем, что душевные способности лишь черпают материал из ощущения, но не исчерпываются им. Вторые испытывали серьезные трудности при определении конкретных физиологических механизмов, отвечающих за порождение многообразия душевной жизни. Тетенс показал возможность реальной редукции способностей на основе учения о внутренней самодеятельности души. Но он также продемонстрировал невозможность точной фиксации самой этой внутренней активности. Она не является душевным феноменом, ее надо вводить как гипотезу. И даже если эта гипотеза правдоподобна, это все же означает, что учение о редукции способностей лишено аподиктической достоверности.

Надо только подчеркнуть, что результаты исследований Тетенса не подвергают сомнению существование философской психологии как строгой науки вообще. Они проблематизируют лишь возможность редукции способностей. Но в предыдущей главе мы видели, что программа редукции может быть реализована не только на материале способностей, но и на примере изначальных онтологических убеждений или установок человека. Эта тема, в которой

достиг больших успехов Юм, практически не затрагивается Тетенсом. Редукция установок в естественном порядке должна предшествовать редукции способностей, так как эти установки формируются взаимодействием различных способностей. И даже при невозможности строгой редукции способностей редукция установок сохраняет хорошие перспективы.

Следует также подчеркнуть, что сам Тетенс не чувствует пессимизма из-за итогов своих исследований. И его можно понять. Пусть редукция способностей и вытекающее из нее учение о сущности человека и опираются на некоторые гипотетические допущения, но они более обоснованны, чем противоположные. И почему философия должна отбрасывать гипотезы? Если у нее нет других средств решения важнейших вопросов, к ним можно прибегнуть. Пустоты в доказательствах заполняются метафорами. Происходит слияние «глубокой» и «легкой» философии. Так что некоторая гипотетичность даже придает философской психологии особый блеск. И символично, что учение Тетенса о человеке как саморазвивающемся существе, будущее которого зависит от него самого и в этом смысле неопределенно, само оставляет место для некоей фундаментальной неопределенности.

7

ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ ТЕТЕНСА

Влияние идей Тетенса на психологию XVIII века оказалось не очень заметным. Это объясняется стечением ряда обстоятельств и, прежде всего, тем, что некоторые идеи Тетенса опережали свое время, а также крайней запутанностью его «Философских опытов». Прояснить неочевидный замысел этого трактата могли бы ученики Тетенса, но он не создал свою школу и со временем вообще отошел от философии. Конечно, сложность философской системы подчас не отталкивает, а, наоборот, притягивает к себе, особенно если она претендует на новое слово в науке. Но Тетенс не заявлял ни о каких великих революциях в психологии. В итоге, на его «Философские опыты» стали смотреть как на собрание утонченных, но разрозненных психологических наблюдений. Между тем уже через четыре года после появления трактата Тетенса вышла в свет «Критика чистого разума» Канта. Кант тоже излагал учение о психических способностях, но, в отличие от Тетенса, обещал произвести переворот в философии. Неудивительно, что у него вскоре появилось много сторонников и противников. Главные интеллектуаль-

ные силы Германии были брошены на обсуждение «Критики». Немецким философам оказалось не по силам ассимилировать сразу два фундаментальных трактата. У Тетенса был, правда, шанс стать главным оппонентом Канта. Но он очень осторожно высказывался о «Критике».

Тем не менее «Философские опыты» Тетенса притягивали внимание противников кантовской системы. Наглядным подтверждением сказанного может служить «Очерк учения о душе» К. Мейнерса. В этом пособии, предназначенном для студентов Геттингенского университета, Мейнерс агрессивно атакует Канта и одновременно пытается суммировать психологические идеи Нового времени. Решая эту задачу, Мейнерс в многочисленных примечаниях ссылается на десятки психологических трактатов восемнадцатого века. Книга интересна еще и тем, что в предисловии Мейнерс, откликаясь на просьбы слушателей своих лекций, перечисляет авторов, которых, по его мнению, надо изучать, занимаясь психологией, причем говорит также и о возможной очередности штудирования их работ. Среди важнейших психологических трактатов он называет и «Философские опыты» Тетенса, сравнивая это сочинение с «бесценным» «Опытом о человеческом познании» Локка. Правда, он не упоминает «Философские опыты» среди первых рекомендованных им сочинений¹, но поступает так только из-за «сходного большого объема и еще большей неясности или трудности, чем те, которые можно поставить в упрек Локку» (351: XIII). Но еще в большей степени, чем это признание важности «замечательных», как считает Мейнерс, «Философских опытов» Тетенса, интересно то, что в примечаниях к основному тексту книги Тетенс упоминается свыше тридцати пяти раз, уступая по этому

¹ Начинать изучение психологии «юным исследователям души» Мейнерс рекомендует с работ своего друга И. Г. Г. Федера (который ответил Мейнерсу взаимностью, упомянув его наряду с Базедовым, Зульцером, Тетенсом, Ирвингом, Тидеманом, Абелем, Кондильяком, Бонне, Гельвецием, Юмом, Гартли, Такером, а также Ридом, Битти и Пристли, в числе самых известных психологов в третьем издании своих латинских «Метафизических и логических установлений» - 252: 12), Реймаруса, Бонне, Кондильяка, Битти, Джерарда, Базедова, Ирвинга и Такера, выдержанных в эмпирическом ключе, причем хочет, чтобы при чтении гипотезы этих авторов тщательно отделялись от их наблюдений. Затем можно приступать к изучению «Опыта о человеческом познании» Локка (вместе с «Новыми опытами» Лейбница) и «Философских опытов» Тетенса. Потом, «если есть время и желание», можно ознакомиться с трактатами Зульцера, Мендельсона, Ламберта, Эберхарда, Кампе и Платнера. И, наконец, самые подготовленные читатели могут взять в руки сочинения Беркли, Юма, Канта и Секста Эмпирика. Новичкам в психологии, пишет Мейнерс, обращаться к ним вредно, все равно как детям пить вино (351: XI-XV).

параметру только Дж. Битти и намного опережая Юма, Локка и десятки других философов. Любопытно при этом, что Мейнерс почти не ссылается не только на Канта, но и на Вольфа и на многих известных вольфианцев, за исключением Кампе и Эберхарда. Это выдает его принадлежность эклектической традиции, сторонники которой готовы были увидеть в Тетенсе своего нового предводителя (показательно в этой связи, что один из лидеров поздней эклектической философии И. Г. Г. Федер называл «Философские опыты» Тетенса «классической книгой по систематической психологии» - см. 464: 181). В отличие от эклектиков, вольфианцы, критиковавшие Канта, не испытывали большого недостатка во влиятельных философах, на которых они могли бы опираться. Впрочем, и среди них имелись мыслители, такие как И. К. Шваб, которые с большим почтением относились к Тетенсу. Влияние Тетенса на Шваба более всего заметно в его «Опыте редукции способностей души» (*Essai sur la reduction des facultes de l'ame*, 1787), хотя именно здесь он не ссылается на Тетенса. В «Опыте» Шваб показывает, что чувство, воображение и воля могут рассматриваться в качестве модификаций одной и той же деятельности души, проявляющейся с разной интенсивностью (см. 422: 311,313).

Были среди авторов, испытавших влияние Тетенса, и представители физиологической психологии или сочувствующие им авторы. Особый интерес в этой связи вызывает фигура Якоба Фридриха Абеля (1751-1829). В предисловии к «Введению в учение о душе» (*Einleitung in die Seelenlehre*, 1786) Абель заявляет, что, насколько ему известно, «психология в полном объеме еще не изложена ни в одном учебнике» и что он хочет восполнить этот пробел (158: VI). При этом он говорит, что работы Тетенса, равно как и труды Гарве и Эберхарда, «не может игнорировать никто из собирающихся изучать психологию» (VIII). И Абель, при относительной самостоятельности плана его работы, активно задействует идеи Тетенса, - от его варианта концепции «полной редукции» «всех душевных проявлений человека» к единой силе души (IX) до учения о восприятии и пост-ощущениях, результаты измерения длительности которых он в неизменном виде переносит в свой трактат из «Философских опытов» Тетенса (24). Кроме этого трактата Тетенса, Абель испытал значительное влияние «Антропологии для врачей и философов» Э. Платнера (см. 158: VII-VIII), вызвавшей в то время широкий резонанс. Любопытно, однако, что сам Платнер признал справедливость критики Тетенсом и «младшим Реймарусом» грубых психофизических концепций, к числу которых он отнес и свои теории; и, вероятно, нее без влияния этой критики переработал свои ранние сочинения (см. 380: 102-103), в ко-

торых, в частности, утверждалось, что материальные идеи, или «внутренние впечатления» в мозге, «формально», а может и материально, похожи на вызвавшие их вещи (см. 379: 66)¹.

Платнер, как и Мейнерс с Швабом, одобрительно цитируя Тетенса, критикует Канта. Из этого, однако, не следует, что среди последователей Канта не было тех, кто ценил «Философские опыты» Тетенса. Так, один из ведущих кантианцев Л. Г. Якоб упоминает Тетенса в одном ряду с Декратом, Локком и другими знаменитыми философами (10), а Хр. Л. Функ в «Опыте практической антропологии» (*Versuch einer praktischen Anthropologie*, 1803) говорит о Тетенсе как о единственном немецком философе, подробно разрабатывавшем важнейшую тему совершенствования душевных способностей человека (263: 131).

Говоря о влиянии Тетенса на кантианцев, логично было бы затронуть вопрос и о воздействии его идей на Канта. Известно, что Кант с уважением относился к Тетенсу и в письмах к Хр. Гарве от 7 августа 1783 года и М. Мендельсону от 16 августа 1783 года даже упоминал его среди тех мыслителей, которые, как он надеялся, могли бы подхватить и развить идеи критицизма. Это мнение Канта было, несомненно, основано на тех позитивных оценках, которых удостоилась его диссертация 1770 года в «Философских опытах». Известно также, что Кант изучал работу Тетенса незадолго до написания окончательного текста «Критики чистого разума»². Эти факты заставили многих усматривать в Тетенсе прямого предшественника Канта и искать следы влияния идей Тетенса в «Критике». Между тем сам Кант сразу обозначил отличие своих подходов. В черновом наброске конца семидесятых годов он писал, что «не занимается, как Тетенс, эволюцией понятий (все действия, благодаря которым порождаются понятия)» (AA 18, 23). В другом наброске тех лет он пояснил, что «Тетенс исследует понятия чистого разума только субъективно (человеческая природа), я - объективно. Тот анализ эмпирический, этот трансцендентальный» (*ibid.*). Насколько велики эти отличия, мы увидим.

¹ Теория, разделяемая некоторыми современными нейрофизиологами.

² О том, что Кант читал трактат Тетенса вскоре после его выхода в свет, говорит его письмо М. Герцу (апрель 1778 года), где Кант замечает, что Тетенс пишет в своих «Опытах» «немало остроумного», хотя ему не нравится, что он иногда бросает читателя в «лабиринте» своих идей (AA 10, 232); а также письмо И. Г. Га-мана И. Г. Гердеру от 17 мая 1779 г. Здесь Гаман сообщает, что во время работы Канта над его «Моралью (здр.) чистого разума... Тетенс постоянно находится перед ним» (273: 81). Кант даже оставил несколько коротких записей на полях первого тома «Философских опытов» Тетенса (см. RR 4847, 4848).

Иммануил Кант и его окружение

1

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Общепризнан факт, что Кант совершил трансцендентальный переворот в философии и что этот переворот, приведший, в частности, к попытке ограничения человеческого знания миром возможного опыта, был связан с учением об активности субъекта. Из этого следует, что Кант должен был уделять немало места психологическим темам. И хотя отчасти это так, вопрос об отношении психологии Канта к его трансцендентальной философии давно вызывает оживленные споры. Как отмечал еще 10. Б. Мейер (Meyer, 1870), многие современники Канта, и прежде всего Я. Фриз, трактовали его систему в психологическом смысле. Однако у них появились и влиятельные противники, такие как К. Фишер или О. Либман. Дискуссии на тему психологичности трансцендентальной философии Канта продолжились и в современном кантоведении, принимая порой весьма экзотичные формы. Так, П. Стросон (Strawson, 1966) утверждал, что кантовская «Критика чистого разума» (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781) имеет «два лица»: психологическое и аналитическое, причем первое недостойно внимания, а П. Гайер (Guyer, 1989) доказывал, что даже психологические изыскания Канта в действительности непсихологичны. С противоположными выводами и оценками выступали Р. П. Волф (Wolff, 1963) и П. Китчер (Kitcher, 1990), пытавшиеся восстановить позитивное отношение к собственно психологическим идеям Канта, а Э. Брук (Brook, 1994) показывал, что учение Канта о душе может значительно обогатить современную философию сознания и когнитивную науку.

Надо признать, что повод для всех этих неоднозначных оценок и коллизий дал сам Кант. Выстраивая систему критицизма в соответствии с субординацией душевных способностей, он в то же время отрицал возможность психологии как науки. Вместе с тем он основывал на базе эмпирической психологии свое антропологическое учение, которому он придавал большое значение. В общем, ситуация выглядит очень запутанной. Ясно, что Кант сыграл важ-

ную роль в истории учений о душе, хотя для понимания того, в чем она состоит, надо проводить тщательные изыскания.

Дело осложняется еще и тем, что суждения Канта обязательно надо рассматривать в развитии, с учетом различения докритического, критического периода, а также «десятилетия молчания» (1771-1780), во время которого и происходил переход Канта к новым «критическим» взглядам. Поэтому представляется целесообразным выстроить изложение психологических идей Канта в следующем порядке. Вначале можно затронуть вопрос о психологических воззрениях Канта в докритический период. Затем обсудить его отношение к традиционной эмпирической психологии. Поскольку у Канта нет специальных эмпирико-психологических работ, за основу придется брать его лекции по эмпирической психологии, а также близкую психологической тематике «Антропологию с прагматической точки зрения» (*Anthropologie in pragma-tischer Hinsicht*, 1798). Но прежде чем обращаться к этой работе, надо уточнить отношение антропологии к эмпирической психологии. Рассмотрение эмпирико-психологических взглядов Канта выведет нас к трансцендентальной проблематике, а она, в свою очередь, подтолкнет к анализу его суждений о рациональной психологии. Здесь мы будем ориентироваться на соответствующие разделы «Критики чистого разума», а также на лекции Канта по рациональной психологии. После этого можно будет оценить собственную философско-психологическую программу Канта. Мы увидим, что ее вполне можно трактовать как продолжение или новый вариант метафизической или спекулятивной психологии. Затем будет показано, какое влияние оказали психологические идеи Канта на философов и психологов конца XVIII века.

2

УЧЕНИЕ О ДУШЕ В ДОКРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА

Учение о душе докритического Канта - большой вопрос, который мог бы составить тему отдельного исследования. Но в данном случае можно будет ограничиться самыми общими замечаниями. Дело в том, что проблем философской эволюции раннего Канта сейчас какое-то время вообще лучше не касаться. И связано это с обнаружением в конце 2000 года принадлежащего Канту экземпляра «Метафизики» Баумгартена с многочисленными кантовскими набросками и пометками на полях. Расшифровка этих записей еще

не закончена, но уже сейчас ясно, что они могут изменить представления об идейном становлении Канта. Автор сенсационной находки Вернер Штарк в интервью еженедельнику «Шпигель» сообщил, что в этих набросках Кант нередко пытается антиномически противопоставлять позиции различных философов. В приватном порядке Штарк уточнил автору данной работы, что Кант часто упоминает имя Крузия. Этот мыслитель действительно сыграл существенную роль в формировании ряда концепций Канта, в том числе и психологического характера. Крузий был ярчайшим представителем немецкой эклектики, и период его наибольшей популярности совпал со временем становления философских взглядов Канта. Крузий, как и эклектики вообще, резко дифференцировал различные пласты психической жизни. Кант усвоил именно эту установку (ср. Kuehn, 2001), полемизируя с вольфианцами, теории которых были прекрасно известны ему. Еще во время обучения в Кенигсбергском университете Кант слушал лекции вольфианца Кнутцена¹, а с середины 50-х годов постоянно использовал в качестве учебного пособия для собственных курсов «Метафизику» А. Г. Баумгартена. Хорошо знаком он был и с идеями Баумейстера. Работы Вольфа Кант знал намного хуже. Зато ему были неплохо известны психологические концепции Бёрка, Битти, Бонне, Декарта, Локка, Лейбница, Мейера, Платнера, Реймаруса, Руссо, Такера, Тетенса, Хатчесона, Шефтсбери, Шталя, Шпальдинга, Юма и др.

В ранних философских работах Кант много говорил о взаимодействии вещей в пространстве. Он считал, что пространство и материя в нем являют собой непрерывную динамическую среду, образованную взаимным влиянием простых субстанций, предполагающим наличие у них общей причины - Бога. Этот вопрос вывел Канта к важным психологическим проблемам, изложенным в одной из центральных работ его докритического периода - «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» (*Traume eines Geistersehers, erläutert durch Traume der Metaphysik*, 1766).

На первый взгляд, этот труд, принесший Канту некоторую известность в Германии, имеет чисто полемический характер. Кант пытается доказать безосновательность учений шведского мистика Э. Сведенборга о возможности непосредственного общения духов.

¹ От Кнутцена Кант унаследовал увлеченность естествознанием, нелюбовь к теории предустановленной гармонии, интерес к вопросу о единстве Я и нематериальности души, а также к проблеме опровержения идеализма.

В основе его критики лежит тезис о том, что знание о силах и взаимодействиях вещей может быть получено только из опыта. Поскольку у нас нет опыта чисто духовного общения, представление о нем - вымысел. Однако Кант не ограничивается общими эпистемологическими рассуждениями. В «Грезах духовидца» есть более глубокий метафизический пласт. Речь идет о проблеме нематериальности души. В 60-е годы, да и позже - вплоть до конца семидесятых годов, Кант еще разделяет ряд принципиальных положений традиционной рациональной психологии. Не сомневается он и в простоте и субстанциальности души. Однако он не считает возможным непосредственно заключать от простоты к нематериальности. И это связано с его учением о материи. Ведь материя тоже образована простыми элементами. Каждый из них участвует в заполнении пространства и в этом смысле является материальным. Возникает вопрос: на каком основании мы решаем, что душа кардинально отлична от этих элементов? В 1766 году Кант считает, что доказать это отличие мы не в состоянии, а это, в свою очередь, означает, что мы не можем узнать, материальна душа или нет. Если нам неизвестно о нематериальности души, то действительно нельзя найти повод для допущения существования особого духовного пространства, в котором могло бы происходить общение духов.

Кантовская аргументация выглядит достаточно эффектно, но любопытно, что уже через несколько лет после «Грез духовидца» Кант пересмотрел свои взгляды. Изменение позиции Канта было связано с новой концепцией пространства и времени, разработанной им в конце 60-х годов в связи с исследованием вопроса о «неконгруэнтных подобиях» и изложенной в профессорской диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770). Если раньше Кант утверждал, что пространство и время конституируются простыми субстанциями и не могут существовать без последних, то теперь он доказывал, что они обладают самостоятельной, хотя и субъективной, реальностью и предшествуют вещам в качестве форм рецептивности души. Соответственно, оказывалось, что материя в пространстве и времени не образована простыми вещами, а делима до бесконечности, и из простоты души стало возможным заключать к ее нематериальности. Правда, впоследствии, в критический период, Кант опять скорректировал этот вывод. Зато он никогда не отказался от другого тезиса — о «виртуальном» присутствии души в пространстве. Поскольку пространство не заполняется простыми вещами и само делимо до бесконечности, то такие вещи, как душа или единое Я как предмет

чистой апперцепции, не могут реально присутствовать в нем. Теория виртуального присутствия, в частности, означает, что лишаются перспектив попытки локализовать душу в теле. Можно, конечно, говорить, что она более всего действенна в мозге, но это нельзя понимать в буквальном смысле.

Впрочем, учение о нематериальности души и связанных с ним вопросах не занимало центральных позиций в докритической философии Канта. В ней доминировали методологические, естественнонаучные и теологические проблемы, и в этом плане вполне оправданным выглядит то, что, к примеру, Н. Хинске (Hinske, 1970), Т. Б. Длугач (1990) или В. А. Жучков (1996) акцентируют внимание именно на этих аспектах философии раннего Канта. Но вскоре после диссертации 1770 года Кант выводит тему Я на первый план своих исследований. Причиной этой переориентации стал трансцендентальный, или «критический», поворот, который - в этом плане можно согласиться с М. Кюном (Kuehn, 1983) - произошел у Канта в 1771 году под влиянием Юма. Впрочем, попытка Кюна связать этот поворот с проблематикой антиномий не выглядит убедительной. Как следует из сопоставления автобиографических замечаний Канта из «Пролегомен ко всякой будущей метафизике, которая сможет выступить как наука» (*Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783), а также писем к М. Герцу от 21 февраля 1772 года и к И. Бернулли от 16 ноября 1781 года, из «догматического сна» Кант, скорее всего, вышел под влиянием следующего юмовского положения: «Если невозможно а priori доказать, что всякое событие имеет причину, понятие причины должно быть получено из чувственного опыта и воображения» (см. 17)¹. Кант расширил этот тезис с понятия причины на другие категории рассудка и, согласившись с ним, вынужден был признать, что он грозит разрушением всей его системы. В самом деле, учение диссертации 1770 года о том, что пространство и время есть не более чем субъективные формы чувственности, в принципе не позволяющие представлять вещи сами по себе, или вещи вообще, мыслимые рассудком, озна-

¹ Так что не менее спорной выглядит и концепция Л. У. Бека (Deck, 1978), поддержанная также П. Гайером (Guyer, 1987) и В. Карлом (Carl, 1989) и связывающая «критический поворот» Канта с письмом И. Г. Ламберта Канту от 13 октября 1770 года. В указанном письме, где Ламберт говорит, что к миру опыта с необходимостью могут применяться только эмпирические понятия, не было ничего, что могло бы изменить близкую, по сути, позицию Канта периода его диссертации 1770 года.

чало отказ от лейбнице-вольфовской теории чувственности как спутанного мышления. В диссертации Кант признал неоднородность этих способностей, сохранив учение о «двух стволах» человеческого познания, общий корень которых, может быть, и существует, но нам неизвестен, и в «Критике чистого разума». Однако позиция «Критики» оказалась серьезно модифицированной юмовскими «сомнениями». Разнородность рассудка и чувственности, на первый взгляд, подразумевает невозможность их взаимопроникновения; в частности, невозможность того, чтобы законы рассудка, такие как принцип причинности, имели характер необходимых предписаний для мира явлений. И в §30 диссертации 1770 года Кант действительно допускает лишь их регулятивную роль. Но упомянутый юмовский тезис заставил его искать доказательство необходимой связи рассудка с чувственностью - для сохранения разнородности этих способностей.

Эта парадоксальная ситуация, возникновение которой отчасти связано с довольно спорным истолкованием Кантом юмовских суждений, привела к ряду неясностей и внешних нестыковок текста «Критики». В частности, Кант вынужден был искать некую посредствующую способность между рассудком и чувственностью и объявил ее, а именно «трансцендентальное воображение», одной из первоначальных способностей души (А 94)¹. У читателей «Критики» могло возникнуть ощущение, что рассуждения о воображении как самостоятельной способности, соединяющей чувственность и рассудок, означают, что она и является тем таинственным корнем, из которого вырастают «два ствола» человеческого познания - чувственность и рассудок. Однако такая интерпретация, выдвинутая М. Хайдеггером и поддержанная рядом исследователей, в том числе отечественных, к примеру Ю. М. Бородай (1966), не опирается на реконструкцию реальных проблем, которые пытался решить Кант. Реальность же состояла в том, что Кант должен был объяснить, как чистое мышление может антиципировать чувственный опыт, порождая априорные синтетические познания. Ответ на этот вопрос, конституирующий главную цель так называемой «трансцендентальной философии», краткий вариант которой изложен в «Критике чистого разума», Кант искал на путях учения об активности души.

¹ Здесь и далее ссылки на тексты Канта даны в соответствии с международной системой пагинации: «АА» - Академическое издание работ Канта (Akademie-Ausgabe - 292), «А» - первое издание «Критики чистого разума», «В» - второе издание «Критики чистого разума».

Антиципирование опыта возможно, если душа деятельно участвует в его формировании. Дж. Мирстед (Myrstad, 2001) убедительно показал, что уже в начале 70-х годов Кант приступил к созданию этой теории. Р. Брандт (Brandt, 1994) удачно назвал процессы, протекавшие в то время в кантовской мысли, превращением Я в «эпистемологический центр» философии. Вслед за Д. Хенрихом и М. Франком, Брандт настаивал, что идея этого превращения была подсказана Канту размышлениями Ж.Ж. Руссо об активности души в «Исповедании веры савойского викария» из романа «Эмиль или о воспитании» (*Emile ou de l'education*, 1762). Это утверждение трудно оспаривать, учитывая, что как раз в то время Кант ссылаясь на Руссо в лекциях по антропологии. Вместе с тем В. Карл (Carl, 1989) показал, что до 1775 года Кант не использовал понятие единого Я в рассуждениях о влиянии рассудка на чувственность, ограничиваясь общими тезисами об активности души.

В 1775 году, подробную информацию о котором дают рукописи так называемого «Дуйсбургского наследия» (*Duisburg Nachlass*), ситуация кардинально изменилась. Понятие единого Я, представляемого в самосознании, или апперцепции, заняло центральные позиции в кантовских доказательствах законодательной роли рассудка по отношению к миру явлений. Эти позиции оно сохраняет и в трансцендентальной дедукции категорий «Критики чистого разума», составляющей концептуальное ядро этой работы. Однако вариант дедукции 1775 года существенно отличался от ее изложения в «Критике». В «Дуйсбургском наследии» Кант решает главную проблему критической философии на уровне «трансцендентальных алгоритмов» (ср. AA 18, 34) чуть ли не математических формул. В дальнейшем он встал перед необходимостью их психологической интерпретации, оказавшейся непростым делом. Кант перепробовал разные варианты и не сразу нашел оптимальные решения.

3

РАЦИОНАЛЬНАЯ И ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ В СИСТЕМЕ КАНТА

Для того чтобы оценить детали кантовских находок в 70-е годы и уточнить отношение между психологией и трансцендентальной философией в целом надо рассмотреть лекционную трактовку Кантом психологического материала. Из довольно большого числа дошедших до наших дней психологических лекций Канта в качест-

ве отправной точки уместно взять курс по метафизике конца 70-х годов, известный под названием «Первой лейпцигской записи» (Erste Leipziger Handschrift). Выбор именно этого курса, в рамках которого Кант читал лекции по эмпирической и рациональной психологии, представляется удачным по следующим соображениям. Во-первых, он прочитан Кантом в период завершения подготовительной работы над «Критикой чистого разума» и может оказаться полезным при интерпретации ряда ее положений. Во-вторых, психологические части данного курса, которые в дальнейшем будут именоваться «Психология L1», отличаются цельностью и полнотой, не характерной для большинства других аналогичных текстов. Кроме того, первый издатель «Первой лейпцигской записи» в 1821 году К. Г. Пёлиц, опиравшийся при подготовке текстов к публикации непосредственно на (ныне утраченные) конспекты кантовских лекций, отмечал, что он подверг первоначальный текст неизвестного слушателя Канта мелкой редакционной правке, устранив из него лингвистический брак, характерный для устной речи (см. AA 28, 1512). Это означает, что данным записям в целом можно доверять: в отличие от ряда других они были сделаны «с голоса», а не по памяти. Разумеется, в дальнейшем к рассмотрению будут привлекаться и другие лекции Канта, а также материалы его рукописного наследия и, конечно, опубликованные Кантом при жизни работы. Ориентиром, однако, будет оставаться «Психология L1». Этот лекционный курс состоит из двух частей: эмпирической и рациональной психологии.

Но начинается Кант с общего введения, где он пытается определить место психологии в системе наук. Психология встроена в физиологию как науку о природе. Если физиология создается как наука, трактующая о предметах чувств вообще, то это космология (если о вещах вообще, то онтология). Соответственно, общая физиология может быть конкретизирована или в физику как науку о предметах внешнего чувства, или в психологию как науку о предметах внутреннего чувства. В свою очередь, эти дисциплины, продолжает Кант, могут быть двух видов: рациональными или эмпирическими. Он говорит, что «рациональная психология есть познание предметов внутреннего чувства, поскольку оно получено из чистого разума», а «эмпирическая психология есть познание предметов внутреннего чувства, поскольку оно почерпнуто из опыта» (AA 28, 222-223). Согласно этой классификации, подобную которой мы встречаем и в архитектурном разделе «Критики чистого разума» (A 845-847 / B 873-874), эмпирическая психология параллельна эмпирической физике, рациональная - «рациональной

физике». Последняя, которую Кант называл также «чистым естествознанием», являет собой реальную систему априорных синтетических знаний, каркас которой составляют «основоположения чистого рассудка», вытекающие из категорий. Логично было бы предположить, что аналогичную систему образует и рациональная психология. В «Критике» Кант, однако, отрицает это. Он поясняет, что, в отличие от рациональной физики, базирующейся на созерцательно данном синтетическом понятии материи как устойчивого протяженного субстрата телесных изменений, рациональной психологии как науке о предмете внутреннего чувства просто не на что опереться в априорных синтетических познаниях. Форма внутреннего опыта - время, но во времени нет ничего постоянного, за исключением тождественного Я, с которым, однако, не связано никакое созерцание и которое не может рассматриваться как аналог материи (см. А 381-382). Поэтому в первом издании «Критики» Кант утверждает, что в рациональной психологии «ничего нельзя познать синтетически а priori из понятия мыслящей сущности» и что рациональная психология «как наука, превышающая силы человеческого разума, терпит крах» (ibid.). Таким образом, параллель между рациональной физикой и рациональной психологией оказывается весьма условной. Рациональная психология, скорее, стоит в одном ряду с другими науками чистого разума, тщетность притязаний которых на познание показана Кантом в «Критике чистого разума». Так что Кант без видимых противоречий может сочетать указанную выше классификацию философских наук с принципиально иной схемой, изложенной в начале диалектического раздела «Критики». Согласно этой схеме, человеческий разум с необходимостью порождает три предельных понятия, или «идеи»: души как последнего основания всех субъективных состояний, мира и Бога. Каждая из них указывает на сверхчувственный объект, составляющий предмет трех наук, претендующих на априорное познание, но не достигающих его, поскольку эти вещи в себе непознаваемы: рациональной психологии, космологии и трансцендентальной теологии (А 334-335/В 391). Нельзя, однако, не заметить, что вторая классификация представляет предмет рациональной психологии существенно в ином виде, чем первая. Одна трактует его в качестве души как вещи самой по себе, другая - души как явления. Это значит, что за термином «рациональная психология» у Канта стоят две дисциплины: аналог чистого естествознания для внутреннего чувства (рациональная психология в естественнонаучном смысле) и наука о мыслящем Я как вещи самой по себе.

Их смешение было исторически обусловлено тем, что еще незадолго до выхода «Критики чистого разума» Кант, как мы еще увидим, сближал внутреннее чувство и «первоначальное» созерцание, открывающее Я как вещь саму по себе. Отказавшись от этой теории, он по инерции отказал в праве на существование и рациональному учению о душе как явлении. Но затем произошел частичный откат. В предисловии к «Метафизическим началам естествознания» (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786) - в работе, где Кант эксплицирует принципы рациональной физики, заявляя, что они допускают математическое конструирование, без которого они были бы лишены объективной значимости - он возвращается и к теме рационального учения о предмете внутреннего чувства. В духе первого издания «Критики» Кант замечает, что «математика неприложима к явлениям внутреннего чувства» (AA 4, 471), но тут же оговаривается, что, по крайней мере, один априорный математический закон - «непрерывности» — к душевным изменениям применить все же можно (*ibid.*). И хотя он добавляет, что это применение было бы несопоставимо по своему масштабу с использованием математики в естествознании, по сути ситуацию это не меняет. Как известно из «Критики чистого разума», закон непрерывности связан с априорными основоположениями чистого рассудка (см. A 228-231/B 280-282). Если он действует в области предметов внутреннего чувства - значит, априорное познание души как явления все-таки возможно. Да, собственно, как иначе Кант мог бы говорить об универсальной значимости категорий? К явлениям внутреннего чувства должны быть применимы все априорные понятия рассудка, за исключением, возможно, субстанции и взаимодействия. В общем, Кант косвенно признает, что поспешил с устранением рациональной психологии как науки об априорных законах внутреннего опыта, хотя и не хочет полностью отказываться от старых схем и подчеркивает, что, в отличие от эмпирической физики, эмпирическая психология, принципы для которой должна была бы задавать рациональная психология в ее естественнонаучной функции, не может называться наукой (AA 4, 471). Как видно, недооценка Кантом перспектив рациональной психологии отрицательно повлияла и на его отношение к эмпирическому учению о душе. Впрочем, сами по себе отсутствие или узость априорной основы были бы еще не так страшны. В этом плане эмпирическая психология находится в том же положении, что и, к примеру, химия. Последнюю Кант считает «систематическим искусством или экспериментальным учением» (*ibid.*). Проблема, однако, в том, что разделение различных компо-

нентов внутреннего опыта, которое было бы необходимо для проведения точных психологических экспериментов, может производиться нами только в мысли, а не реально, «не говоря уже о том, что наблюдение само по себе изменяет и искажает состояние наблюдаемого предмета» (ibid.)- Поэтому, заключает Кант, эмпирическая психология может быть лишь «систематическим естественным учением о внутреннем чувстве, т.е. естественным описанием души (Naturbeschreibung der Seele), но не наукой о душе и даже не психологическим экспериментальным учением» (ibid.).

Но остается вопрос: к чему должно стремиться это учение о внутреннем чувстве? Иногда Кант высказывался в том духе, что эмпирический психолог должен открывать частные законы психической жизни. В реальности, однако, при изложении эмпирической психологии Кант обычно ограничивался описанием основных душевных способностей. И кажется, что в этом и состоит ее главная задача. Но тут нас поджидает новая трудность. Не совсем понятно, как именно Кант понимает такое описание. Ведь интроспекция, на которой базируются психологические дескрипции, может открывать не только какие-то частные случаи применения познавательных и иных способностей, но и их сущностную структуру. В таком случае полученные результаты могут иметь всеобщий характер и сопровождаться непосредственной очевидностью. При этом эмпирическая психология, правда, окажется, скорее, аналитической, чем синтетической дисциплиной, но это несколько не снизит ее ценность. Она действительно будет заниматься только тем, что уже смутно известно, но прояснение структуры основных способностей души не менее важно, чем получение нового, т.е. синтетического, знания в сфере внешнего или внутреннего опыта. Парадокс, однако, в том, что Кант, похоже, стремится вывести за пределы эмпирического учения о душе все подобные исследования.

Эмпирическая психология, как отмечает Кант, показывает, как применяются способности, а не как они должны применяться (AA 9, 18). Т.е. получается, что она не касается необходимых законов или форм мышления, чувства и т.д. Его можно понять. Если эмпирическая психология действительно эмпирична, то она должна оправдывать свое название, строиться на опыте. А опыт не дает всеобщности и необходимости. Поэтому создается впечатление, что все всеобщее и необходимое, что открывается в самонаблюдении, по Канту не должно приписываться опыту и должно быть отнесено не к эмпирической психологии, а к другим наукам: этике, логике, трансцендентальной философии. Вместе с тем нельзя не признать, что выдержать эту линию крайне сложно. Как можно

говорить об эмпирических законах применения душевных способностей, предварительно не определив последние? Так обычно и поступали вольфианцы в своих эмпирико-психологических трудах. Но дефиниции психических способностей вовсе не являются обобщением отдельных случаев их применения¹. Они - результат всматривания во всеобщую структуру этих способностей, для чего в принципе достаточно одного или немногих случаев их применения. Значит, чтобы сохранить верность своим заявлениям, Кант должен был бы трактовать эмпирическую психологию как прикладную логику, этику и т.д. В этом случае он мог бы вывести за ее пределы дефиниции способностей. Но даже если Кант и обдумывал такую возможность (ср. АА 9, 18), он не реализовал ее. В лекциях по эмпирической психологии он как раз не рассуждал о частностях, а показывал психические способности с их сущностной стороны. И там он не говорил, что его выкладки носят случайный характер. Более того, Кант иногда прямо ссылался на дефиниции эмпирической психологии при возведении трансцендентальных конструкций (см. напр. АА 5, 8-9), которые, по его замыслу, должны быть совершенно надежны. Едва ли он мог бы поступать так, если бы считал, что упомянутые дефиниции получены индуктивным путем. Одним словом, как и в случае с рациональной психологией, за термином «эмпирическая психология» у Канта скрываются две разные дисциплины: учение о каузальной связи явлений внутреннего опыта и дескриптивная наука о всеобщих формах внутреннего опыта, т.е. о душевных способностях. Говоря о специфике эмпирической психологии, Кант апеллирует к первой, но практикует вторую.

Эмпирическую психологию как учение о душевных способностях логично именовать аналитической эмпирической психологией, а как учение о частных законах их применения - синтетической. В самом деле, последняя получает свои результаты по итогам обобщения эмпирических данных внутреннего опыта, а все подобные знания имеют синтетический характер. Аналитическая же эмпирическая психология эксплицирует структуру того, чем каждый

¹ В этом плане трудно согласиться с У. Г. Уолшем (Walsh, 1966), поставившим любопытный вопрос - «как возможна сама критическая философия?» - и утверждавшим, что учение Канта о трансцендентальных способностях души базируется на «общих фактах» (196), имеющих индуктивную природу. Скорее, следует признать правоту С. Маймона и Ю. Б. Мейера (Meier, 1870), утверждавших, что рефлексия способна открывать необходимые формы душевных способностей.

уже изначально обладает, а именно - психических способностей, что соответствует кантовскому пониманию аналитического. Отсюда - необходимость и всеобщность ее положений. Однако за ней можно сохранять название эмпирической психологии, так как, во-первых, сами эти способности не подлежат в этой дисциплине априорному дедуцированию, а во-вторых, прояснение их структуры осуществляется при опоре на интроспекцию т.е. через внутренний опыт.

Но почему же Кант фактически излагал в лекциях аналитическую эмпирическую психологию, а в методологическом и классификационном плане говорил о синтетической? Скорее всего, это объясняется тем, что в общей системе наук он коррелировал эмпирическую психологию с эмпирической физикой, которая заведомо является синтетической наукой. Однако на этот вопрос можно взглянуть и с другой стороны: почему Кант не излагал в лекциях по психологии синтетическое учение о душе? Наиболее правдоподобный ответ состоит в том, что синтетическую часть эмпирической психологии Кант обычно рассматривал в курсе антропологии.

Отношение эмпирической психологии к антропологии заслуживает отдельного обсуждения. В «Критике чистого разума» Кант пишет, что хотя эмпирическая психология, по существу, не относится к метафизике как науке, содержащей дискурсивные априорные синтетические познания, но, поскольку она еще недостаточно развита, ее все же можно оставить в ней в качестве гостя, пока она «не сможет переехать в собственный дом в обстоятельно разработанной антропологии (составляющей пару эмпирического учения о природе)» (А 849/В 877). Еще в 60-е годы Кант говорил о необходимости предпосылать эмпирическую психологию метафизике, чтобы те, кто не интересуется абстрактными вопросами, могли тем не менее получить самые необходимые сведения о человеческой природе в популярном изложении. В зимнем семестре 1772-1773 годов он начал чтение частных лекций по эмпирической психологии, решив назвать этот курс «антропологией» - отчасти, возможно, потому, чтобы не возникало ощущение, что он дублирует аналогичные лекции, которые он по-прежнему читал в общем курсе метафизики, тем более что в качестве учебного пособия для тех и других он использовал одну и ту же главу «эмпирическая психология» «Метафизики» А. Г. Баумгартена, где, кстати, встречается термин «антропология» и дается определение этой науки. Одновременно с началом лекционных курсов по антропологии Кант сокращает лекции по эмпирической психологии, о чем он сообщал в письме к М. Герцу от 20 октября 1778 года (АА 10, 242). Само это сокращение, как можно судить, сравнивая так называемые «герде-

ровские» лекции 60-х годов со студенческими записями 70-90-х годов, состояло в том, что он оставил в них лишь дефинитивную часть. Итогом множества антропологических курсов стала публикация Кантом в 1798 году знаменитой «Антропологии с прагматической точки зрения».

Из сказанного очевидно, что эмпирическая психология действительно тесно связана с антропологией, развивающей ее проблематику. Однако понять, в чем- состоит это развитие, не так просто, и для этого надо, прежде всего, уточнить контекст тогдашнего употребления термина «антропология». Хотя расцвет антропологических исследований в XVIII веке был связан именно с деятельностью Канта, термин «антропология», конечно, был хорошо известен в Германии и помимо него. Однако единства в его понимании не было. Еще О. Касман на рубеже XVI и XVII веков определял антропологию как «учение о человеческой природе» (*doctrina humanae naturae*), состоящее из двух частей - «психологии» и «соматологии» (см. 217: 454). В сходном ключе об антропологии говорил и Баумгартен, трактующий ее в «Метафизике» как философское познание человека как конечного существа, состоящего из души и тела (176: 297). Однако такое понимание не было единственным. Многих не устраивало понимание антропологии как простой суммы наук о человеке, и они хотели видеть в ней некую интегральную дисциплину. Подобная трактовка характерна, к примеру, для Э. Платнера (см. 379: XVII), Н. Трешова, считавшего свой «Краткий набросок учения о человекознании или антропологии» (*Kurzer Entwurf zu einer Lehre von der Kenntnib des Menschen oder Anthropologie*, 1803) первым учебником по антропологии¹, Ф. А. Кара и др. авторов. Но были и иные интерпретации. Так, П. Г. Вальсер в «психологической» части своих «Философских установлений» (*Institutiones philosophicae*, 1791) утверждал, что антропология, наряду с зоологией, входит в состав психологии (473: III). Экстравагантная классификация Вальсера показательна как демонстрация разнобоя в трактовках антропологии, лишь усилившегося после появления кантовских сочинений.

Дело в том, что сам Кант полагал, что «прагматическая антропология», о которой идет речь в одноименной работе 1798 года и на которой он со временем стал акцентировать свои лекции по ан-

¹ Трешов определял антропологию в собственном смысле слова как «науку о человеке как животном и обо всех тех свойствах, которые истекают из соединения тела и души» (462: 8)

тропологии, есть лишь одна из разновидностей знания о человеке. Кант перечисляет и другие виды антропологии - «теоретическую», «практическую», «эмпирическую», «трансцендентальную», «схоластическую», «физиологическую». При этом речь идет о разных вещах. Так что уточнять отношение антропологии к психологии надо дифференцированно - иначе, как это получилось, к примеру у Э.Ф. Бюхнера (Buchner, 1897), трудно пойти дальше самого общего вывода, что антропология у Канта «есть эмпирическое знание о человеке в мире и обществе» (206: 47). При дифференцированном же подходе, опробованном, к примеру, Р. Брандтом (Brandt, 1999) или С. Хесбрюгген-Вальтером (HeBbriiggen-Walter, 2001), целесообразно начать с «физиологической антропологии». Она, по Канту, есть изучение физических аспектов человеческой жизни, в том числе и физиологических механизмов, связанных с психикой (AA 7, 119). Физиологическая антропология входит в состав «схоластической антропологии», отыскивающей всеобщие человеческие свойства, а также их причины. Примером антропологии такого рода является, по Канту, «Антропология для врачей и философов» Э. Платнера.

В принципе, Кант не возражал против такого рода изысканий. Он даже включился в спор об «органе души», написав по просьбе Самуэля Томаса Зёммеринга (1755-1830) послесловие к его книге «Об органе души» (Ueber das Organ der Seele, 1796)¹. Тем не менее в целом Кант не очень верил в перспективность психофизиологических разработок, так как считал их областью гипотез (AA 7, 119).

Сложнее понять, что такое «трансцендентальная антропология». Сложнее потому, что Кант, по наблюдению Р. Брандта (Brandt, 1999), употребляет этот термин всего один раз, говоря о ней в контексте «самопознания рассудка и разума» (см. AA 15, 395). По смыслу, впрочем, ясно, что трансцендентальная антропология - это учение о человеке как носителе априорных способностей познания, воли, т.е. практического разума и чувства. Трансцендентальная антропология должна, таким образом, суммировать

¹ В этом послесловии Кант, в целом, поддерживает идею Зёммеринга, что, для избежания, с одной стороны, смешения ощущений, а с другой - для возможности их объединения в Я, надо допустить, что орган души, или «общее чувство», находится в «желудочках мозга», к которым сходятся нервы и которые наполнены водой, соединяющей и одновременно разделяющей идущие через них к душе возбуждения, но замечает, что для убедительности этой гипотезы надо предположить, что главную роль во всем этом процессе играют химические свойства воды (AA 12, 31-35).

выводы кантовских «Критик». Именно она должна отвечать на вопрос «что такое человек?» как на главный вопрос философии, к которому, как сообщает Кант в компендии по «Логике», составленной по просьбе автора его учеником Г. Б. Йеше (Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, 1800), сводятся три других, известных еще из «Критики чистого разума»: «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?» (АА 9, 25).

Конечно, вопрос «что такое человек?» может быть поставлен и на эмпирическом уровне, и тогда ответ на него можно искать не только в трансцендентальной, но и, скажем, в прагматической антропологии¹. Но этот ответ уже не будет прямым следствием решения трех главных вопросов критицизма². Ведь «прагматическая антропология» - это эмпирическое учение о человеке с точки зрения его практических целей, могущее принести ему пользу и способствовать его совершенствованию (см. АА 7, 119).

И теперь мы можем уточнить отношение эмпирической психологии к антропологии в целом. Антропология состоит, по Канту, из трансцендентальной и эмпирической части. Эмпирическая основана на опыте и включает в себя теоретический и прагматический разделы. Ядром теоретической, или схоластической, антропологии является эмпирическая психология. Она устанавливает общие психические законы и душевные свойства. Их причины в мозге отыскивает физиологическая антропология, также входящая в состав схоластической антропологии³. В свете этой классификации эмпи-

¹ Именно в этом смысле следует понимать высказывания Канта из письма 1793 года к К. Ф. Штойдлину. Кант упоминал о вышеуказанных вопросах, отмечая, однако, в связи с антропологией, отвечающей на вопрос «что такое человек?», что «читал по ней лекционный курс каждый год уже более двадцати лет». Поскольку в лекционном курсе Кант излагал прагматическую антропологию, то вопрос «что такое человек?» ставится в этом письме на эмпирическом уровне. И вполне естественно, что Кант не говорит здесь о том, что три первых вопроса сводятся к четвертому, а лишь о том, что он «должен следовать» за ними в общем плане «чистой философии» (АА 11, 429).

² В этом плане трудно согласиться с А.В. Гулыгой (1986), утверждавшим, что «Антропология с прагматической точки зрения» может рассматриваться в качестве итогового произведения всей критической философии Канта. Скорее, это не-философское добавление к системе критицизма. Вместе с тем нельзя забывать, что эмпирический образ человека у Канта во многом зависит от выводов его трансцендентальной антропологии.

³ Впрочем, как следует из «Физической географии», скомпилированной на основе рукописей и по желанию Канта его учеником Ф.Т. Ринком (Immanuel Kants physische Geographic. Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von D. Friedrich Theodor Rink, 1802), «источники феноменов» выявляет и сама психология (АА 9, 157). В ее сфере можно, к примеру, попытаться открыть основную силу человеческой души.

рическая психология по праву может быть названа «краткой антропологией» (АА 29, 877), но не краткой прагматической антропологией. Эти дисциплины не перекрываются. С одной стороны, теоретическая основа прагматической антропологии шире эмпирической психологии - если брать ее в том виде, в каком Кант преподавал ее в 70-е годы и последующие десятилетия, т.е. аналитической эмпирической психологии. В нее, к примеру, не входит учение о темпераментах, психических отклонениях, о факторах, способствующих развитию психических способностей или, наоборот, мешающих ему и т.п. Это предмет синтетической эмпирической психологии. Если же объединить эти разнородные дисциплины, то в итоге получится эмпирическая психология, в широком смысле - как психологическая часть эмпирической теоретической антропологии.

Итак, в каком-то смысле прагматическая антропология шире эмпирической психологии даже и в теоретическом аспекте. Но, с другой стороны, прагматическая антропология использует не все наработки и дефиниции эмпирической психологии, а лишь те, которые допускают практическую интерпретацию. И эта интерпретация в любом случае меняет тон всех изысканий - даже при полном совпадении материала. Скажем, неотъемлемым компонентом науки о человеке в широком смысле является самонаблюдение. В лекциях об эмпирической психологии Кант вводит эту способность, замечая, что пусть это и не совсем естественное состояние человека, но все же наблюдать за самим собой нужно хотя бы для «ревизии», т.е. для ревизии собственного ума (АА 28, 227). В «Антропологии» он меняет тон, рассуждая о том, что повышенное внимание к себе может довести до сумасшествия (АА 7, 132). И здесь - именно «прагматическая» логика: Канта интересует, к каким конкретным последствиям для человека может привести практика самонаблюдения. Эта прагматическая тенденция прослеживается в антропологии буквально во всем. К примеру, в контексте эмпирической психологии сложно представить себе, что в главе о воображении вдруг зайдет речь о водке, пиве или вине. В «Антропологии» же это нормально. В самом деле, употребление спиртного оживляет воображение, и Кант должен в практическом плане оценить, можно ли пить, полезно ли такое возбуждение ума и т.п. Водку (Branntwein), к слову, Кант не одобряет, считая, что она может обозлить человека, но против вина особых возражений не имеет (АА 7, 170). Законен в «Антропологии» и вопрос о курении. Кант, сам курильщик, полагает, что трубка помогает сосредоточиться (АА 7, 160-161). Примеры можно приводить и дальше. Скажем,

касаясь памяти, Кант обсуждает ее не в контексте ее внутренних механизмов — об этом он говорит вскользь, - но в аспекте того, какие бывают способы совершенствования этой душевной силы, насколько она совместима со способностью суждения и т.д. Вопросы же, не имеющие практического смысла, Кант обходит. Так, «исследование того, что есть по своей природе сон... находится вне области прагматической антропологии, ибо из этого феномена нельзя вывести правила поведения в состоянии, когда человек видит сны» (АА 7, 189).

Выяснив отношение эмпирической психологии к антропологии, нельзя обойти молчанием и ее связи с другими науками. Если говорить о синтетической эмпирической психологии, то именно ее априорные законы должна была бы задавать рациональная психология в ее естественнонаучной разновидности. Первая точно не имеет отношения к метафизике и, по Канту, не может быть математизирована. Она также не может быть основанием логики, этики, так как последние изучают необходимые законы мышления и воления. Совершенно иначе обстоит дело с аналитической эмпирической психологией. От естественнонаучной рациональной психологии ее отличает не партикулярность суждений, а то, что ее всеобщие положения характеризуют не связи предметов внутреннего опыта, а структуру душевных способностей. Гораздо большее сходство у нее с трансцендентальной философией, которая тоже трактуется Кантом как аналитическая наука о душевных способностях. Однако, в отличие от трансцендентальной философии, аналитическая эмпирическая психология не занимается вопросами об условиях возможности априорных познаний, а также о самом априорном статусе способностей. Кроме того, Кант выводит за пределы эмпирической психологии рациональные доказательства — она трактуется как дескриптивное учение. Правда, он не обозначил этот момент с такой четкостью, которая исключала бы другие варианты. Но, в любом случае, аналитическая эмпирическая психология дает материал для всех разделов трансцендентальной философии, - и не только трансцендентальной философии, но и других наук. Так, разработка учения о мышлении превращает эмпирическую психологию в логику, о чувстве - в учение о вкусе, о воле — в этику. В итоге, аналитическая эмпирическая психология берет в системе Канта на себя роль базисной, фундаментальной науки. Парадокс, однако, в том, что именно эта наука оставлена Кантом в методологической изоляции и, соответственно, в бесправном положении. Все ее вышеприведенные характеристики были даны «по факту», т.е. на основе того, в каком ключе Кант излагал ее с со-

держательной стороны. И теперь самое время эксплицировать эту содержательную сторону аналитической эмпирической психологии Канта - нас интересует только она, так как синтетическая эмпирическая психология как индуктивная дисциплина не имеет отношения к философскому учению о душе.

Главная цель аналитической эмпирической психологии - классификация и дефиниции способностей души. Этим, правда, она не ограничивается. Поскольку эмпирическая психология анализирует основные способности души, Кант считает возможным перенести в нее из вольфианской рациональной психологии и редукционистскую проблематику, т.е. вопрос об изначальной основной силе души. По крайней мере, в «Психологии L!» он говорит, что рассмотрение этой темы завершает эмпирическую психологию. Однако, в отличие от Баумгартена, под влиянием которого он решился на этот перенос, а также Вольфа, Тетенса, Эберхарда и других авторов, Кант не видит особых перспектив в вопросе о редукции психических способностей. В более ранних «гердеровских» лекциях, в которых заметно влияние идей Крузия, Кант вообще утверждал, что «всякая субстанция... может иметь много основных сил, не будучи при этом сложной» (AA 28, 29) и что «у души много сил» (*ibid.*). Однако в «Психологии L1» его позиция меняется, и он подтверждает правильность вольфианского аргумента, заключающего от единства души к единственности ее «основной силы», считая «очевидным, что в душе есть только одна основная сила, из которой возникают все изменения и определения» (AA 28, 261-262). Вместе с тем он дает понять, что эта сила недоступна для познания.

В принципе, такая установка совместима с психологическим редукционизмом - вспомним хотя бы позицию Юма или Тетенса. Но Кант вообще противник подобных методов. Он уверен, что мы «никоим образом не в состоянии» «вывести все действия души и ее различные силы и способности из одной основной силы» (AA 28, 262). Кант считает это бесперспективным делом из-за их реальных различий, обнаруживающихся в рефлексии: «Поскольку же мы находим в человеческой душе реальные определения или акциденции существенно различного вида, то любой философ напрасно будет пытаться вывести их из одной основной силы» (*ibid.*). Таким образом, Кант склонен, скорее, умножать способности, что, конечно, не означает, что он вообще не допускает никакого сведения одних душевных сил к другим. Скажем, память редуцируема к репродуктивному воображению. Но воображение - уже основная способность души (*ibid.*). Помимо воображения, Кант причисляет к тако-

вым «разум и рассудок a priori», а также чувственность (ibid.). Кроме «познавательной силы», т.е. теоретической способности души, он упоминает еще и о «способности удовольствия и неудовольствия», а также о «способности желания».

4

ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ КАНТА И ЕЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

Рассуждениями об основных способностях души Кант подытоживает изложение эмпирической психологии. Начинает же он его с теоретических способностей. Они - впрочем, как и все другие -бывают двух видов: высшие и низшие. Низшей, т.е. наиболее пассивной познавательной способностью Кант считает чувственность. Высшая способность обозначается Кантом термином «рассудок в общем смысле» (AA 28, 240). Надо сразу отметить, что предложенное Кантом основание классификации, а именно по критерию активности, может создать впечатление количественного различия между чувственностью и мышлением. Однако позиция Канта иная. Он определяет ее и в «Психологии L1», но гораздо более отчетливо - в «Критике чистого разума». Смысл этой позиции состоит в том, что рассудок и чувственность — принципиально различные способности.

При помощи чувственности предметы даются в созерцании, при помощи рассудка- мыслятся (A 19, 50/B 33, 74-75). Но что же такое, по Канту, мышление? Его понимание мышления имеет мало общего с трактовкой Декарта и в ряде пунктов серьезно отличается от вольфовского. Человеческое мышление - способность опосредованного представления вещей, данных в чувствах (A 68/B 93). Иными словами, если чувствами мы созерцаем сами предметы (как явления), то мысли - это представления, репрезентирующие предметы опыта. Но этим различия между чувственностью и мышлением не ограничиваются. Мысли - это общие представления, т.е. понятия. Любое понятие именно в силу своей общности выступает принципом единства множества единичных представлений (A 69/B 94). Единство предполагает синтез. В этой синтетической деятельности, согласно второму изданию «Критики чистого разума», и проявляется активность мышления (B 129-130). Кроме того, всякое общее представление, или понятие, включает в себе множество возможных суждений, типа «это - металл». Иначе говоря,

любое понятие содержит общие правила подведения под него чувственных данных, к примеру, необходимым условием именованя предмета металлом является наличие у этого предмета блеска, плавкости и т.п. На основании подобных размышлений Кант делает принципиальный вывод, что рассудок есть «способность правил» (А 126; ср. АА 28, 240). Правила бывают априорными и апостериорными. Изначальные априорные правила, или законы мышления, в «Критике чистого разума» раскрываются Кантом как «основоположения чистого рассудка». Эти основоположения базируются на категориях, т.е. на предметно истолкованных элементарных актах рассудка в суждениях, или формах чистого синтеза (А 79-80/В 105). Подобные акты могут быть реализованы на любом материале, не только на чувственном. Поэтому категории относятся к многообразному «созерцания вообще» (В 151), и они не связаны по своему происхождению с чувственностью. Мы приходим к осознанию категорий в результате «рефлексии» над действиями рассудка по поводу опыта (АА 28, 233). Поэтому Кант именует их «рефлектентами» (АА 17, 676) и говорит, что они не врождены, а приобретены, т.е. абстрагированы от законов мышления, которые, правда, все же можно назвать врожденными (ср. АА 8, 222-223).

Нечувственное происхождение категорий рассудка позволяет Канту утверждать, что и сам рассудок качественно отличен от чувственности. Впрочем, сказанное верно лишь относительно человеческого созерцания и человеческого мышления. Но «мы можем мыслить и рассудок, познающий вещи такими, какие они есть, но при помощи созерцания» (АА 28, 241). Это божественный рассудок. В нем нет разницы между мышлением и созерцанием. Впрочем, о реальности такого рассудка мы ничего не знаем.

К способности мышления мы еще вернемся. Теперь чуть подробнее о понимании Кантом чувственности. Ее роль, как мы знаем, состоит в рецепции внешних воздействий. В лекциях по психологии и в «Антропологии» Кант рассматривал специфику различных чувств. Он различал «объективные», или «поучающие», и «субъективные» чувства. К первым он относил зрение, осязание (составляющее «фундамент объективных представлений») и в меньшей степени слух, к субъективным - обоняние и вкус (АА 28, 231-232). Впрочем, резкой границы здесь нет, и, скажем, сильные зрительные ощущения приобретают субъективный характер, связанный с удовольствием или страданием (ibid.).

Предлагал Кант и другие классификации. К примеру, осязание он рассматривал как «единственное чувство непосредственного

внешнего восприятия» (AA 7, 155), а объективные чувства вообще связывал с «механическими» воздействиями, в отличие от порождаемых «химическими» влияниями ощущений обоняния и вкуса (AA 7, 157). Однако в философском плане более интересны рассуждения Канта о форме чувственности вообще. Он полагал, что специфической априорной формой внешнего чувства является пространство, внутреннего - время. Правда, в лекциях по эмпирической психологии Кант обычно не рассматривал эти вопросы. Здесь и видна граница между эмпирической психологией и трансцендентальной философией. Казалось бы, в «Критике чистого разума» Кант не отрицал, что, для того чтобы убедиться в априорной и созерцательной природе пространства и времени как форм внешнего и внутреннего чувства, достаточно просто проанализировать их структуру, всмотреться в них (см. напр. В 37-40, 46-48). Это по силам интроспективной психологии. Но поскольку этот вопрос связан с проблемой априорных синтетических суждений, возникающих в математике на основе представлений о пространстве и времени, он выходит за границы эмпирического учения о душе.

На этом примере заметно, как «беспорядочное» положение аналитической эмпирической психологии в системе Канта приводит к тому, что ее предмет растаскивается другими пауками. В самом деле, при обсуждении чувственности трансцендентальная философия забирает себе проблему априорных форм этого вида познания, а антропология перетягивает к себе вопрос о характеристиках отдельных чувств. Это, конечно, не значит, что в лекциях по эмпирической психологии Кант вообще не касался подобных тем. Но он затрагивал их мимоходом. Он мог, к примеру, сказать, что категории - априорные формы мышления, но не доказывал этого; мог упомянуть о пяти чувствах, но тут же добавлял, что более подробно они рассматриваются в антропологии и т.п.

Над чувствами возвышается воображение, или, как называет его Кант в «Психологии L1», «образная» (bildende) способность: (кроме «образной» функции у воображения имеются и другие, например символическая). Воображение находится между чувственностью и рассудком. По форме оно чувственно, но активность воображающей души роднит эту способность с высшими типами психической деятельности.

Кант давал подробнейшую классификацию видов воображения. Основанием этой классификации, напоминающей рассуждения А. Г. Баумгартена или И. Изелина, писавшего в психологическом разделе своей работы «Об истории человечества» (Ueber die Geschichte der Menschheit, 1764), что воображение поставляет душе

образы «прошлых, отсутствующих, только лишь возможных и будущих вещей» (304: 1, 5), служат темпоральные различия. Можно воспроизводить прошлые события в качестве прошлых, можно -безотносительно ко времени. Кроме того, воспроизведение можно использовать для предвосхищения будущего. Репродуктивное воображение существует в произвольной и непроизвольной форме. В случае произвольного воспроизведения прошлых событий мы имеем дело с припоминанием (см. АА 28, 235-237). Если же измышляется что-то, что не может по своему содержанию целиком сводиться к прошлому опыту, - значит, в работе продуктивное воображение.

Может сложиться впечатление, что учение Канта о воображении и правда мало отличается от концепции Баумгартена. Это, однако, не совсем так. Тонкость в том, что перечисление видов воображения, по Канту, еще не закончено. Мы остановились на «обычном» продуктивном воображении. В лекциях по психологии Кант больше не говорит на эту тему. В «Антропологии» он тоже ничего не добавляет. А вот в «Критике чистого разума» продуктивное воображение показано Кантом совершенно иначе: как способность, бессознательно формирующая мир явлений, а не занятая созданием химер. Т.е. речь там идет совсем о другой разновидности продуктивного воображения, которая, в свою очередь, распадается на три подвида — «трансцендентальное» продуктивное воображение, «чистое» и «эмпирическое». Правда, в самой «Критике» эта классификация выражена Кантом не очень четко. Она, скорее, подразумевается, чем артикулируется. Однако о ее реальности прямо свидетельствует важный черновой набросок, известный в кантоведении под названием «LB1 B12» и созданный Кантом в начале 1780 года, т.е. непосредственно перед началом или даже во время написания окончательного варианта «Критики чистого разума», которое, как известно, заняло «4-5 месяцев» 1780 года. Набросок представляет собой подготовительный текст к разделу о дедукции категорий в «Критике». Именно в дедукции Кант рассматривает трансцендентальную функцию воображения. Делает он это в данном наброске. Кант выделяет четыре разновидности продуктивного воображения. Первая - создание образов, которые не имеют точного коррелята в прошлых восприятиях. Механизм здесь про-чрачен - новое соединение уже имеющихся (простых) представлений. Создание же псевдо-простых представлений путем слияния каких-либо других, обсуждавшееся, в частности, Юмом и Тетен-сом, кажется Канту невозможным, хотя в «Психологии L1» он, похоже, проявлял некие колебания в этом вопросе (см. АА 28, 232-233).

Но, в любом случае, наибольший интерес представляет систематизация в «LB1 B12» Кантом видов продуктивного воображения в его трансцендентальной функции. Итак, оно может быть: 1) собственно трансцендентальным, 2) чистым, 3) эмпирическим. Здесь именно иерархия способностей. Эмпирическое продуктивное во-ображение зависит от чистого, а чистое - от трансцендентального) Трансцендентальное воображение направлено на «вещи вообще», чистое - на априорные темпоральные формы. Наконец, эмпирическое продуктивное воображение реализует себя в «синтезе схваты-вания» (AA 23, 18). Этот синтез играет ключевую роль в познании; Благодаря ему ощущения, имеющие источник в так называемы; «трансцендентальных предметах», вбираются в душу и остаются в ней. Затем они могут воспроизводиться, вспоминаться, ставиться в отношение к другим представлениям, на основе их могут созда-ваться новые образы и т. д. Вбирание представлений в душу происходит по определенным правилам. Эмпирическое продуктивное воображение черпает эти правила из чистого воображения, чистое — из трансцендентального. Форма синтезов трансценденталь-ного воображения задается чистым рассудком и его категориаль-ной структурой (AA 23, 19; A 119). Единство самого рассудка выражает первоначальное единство апперцепции (A 116/B 136), или Я. Чистое Я играет роль когнитивного центра, с которым соотно-сятся представления. Однако Я и его концептуальные фильтры в виде категорий, соотносящихся с предметами любого созерцания вообще, не могут непосредственно захватывать ощущения, так как те имеют принципиально иную, чувственную, а не рассудочную природу. Отсюда - необходимость посредствующей функции во-ображения (A 124).

В первом издании «Критики» Кант, впрочем, дает понять, что дело даже не в разнородности категорий и чувственных данных. Он утверждает, что «синтез вообще... есть исключительно действие (blobe Wirkung) способности воображения» (A 78/B 103). Эту фразу Кант не убрал и из второго издания, хотя здесь он уже допускает возможность особого «рассудочного синтеза» (B 151). В дальнейшем мы увидим, что это изменение позиции Канта может иметь важное значение для понимания его трактовки природы Я. Пока же констатируем, что опосредование «трансцендентальным синтезом воображения» рассудка и чувственности во втором издании «Критики чистого разума» именуется Кантом «первым применением» рассудка «к предметам возможного для нас созерцания» (B 152). Именно первое применение рассудка придает законосообразную форму миру явлений. Очевидно, что «второе»

применение должно предполагать результаты первого, или, как давал понять Кант в другом месте, вычитывать из природы то, что до этого было вложено в нее нами самими (ср. АА 4, 312-313).

Чтобы пояснить, как происходит это вычитывание, надо несколько более подробно остановиться на понимании Кантом реальных механизмов работы познавательных способностей. Все начинается с воздействия на душу, аффицирования. Душа вбирает в себя многообразное и воспринимает его. Восприятие Кант, как и Тетенс, трактует как сложный процесс. Он раскрывает его компоненты в дедукции категорий первого издания «Критики чистого разума». Согласно кантовской дефиниции, восприятие есть «осознанное явление». Но всякое явление содержит в себе многообразное. Кант решительно заявляет, что мгновенное представление может быть только «абсолютным единством» (А 99). Любопытно, что он не обосновывает свою позицию. Вообще говоря, теория единства мгновенного представления нередко обсуждалась в психологии XVIII века, в том числе и до Канта. Мнения о ее истинности разделились. Ее противником был, к примеру, Ш. Бонне, считавший возможным одновременное восприятие пяти-шести представлений (см. 189: 79). И, на первый взгляд, может показаться странным, почему вообще кому-то пришло в голову, что душа не может воспринимать несколько вещей сразу. Однако это мнение не лишено резонанса, если только правильно понимать его, а именно понимать в том смысле, что речь идет не о возможности мгновенно воспринимать многообразное вообще, а о том, что подобное восприятие имеет производный характер и складывается из единомоментных представлений. Ведь даже если допустить, что в душе может одновременно находиться множество представлений, - все равно, чтобы воспринять их, она должна, по меньшей мере отличать их друг от друга. Но трудно спорить, что различение - это деятельность. А всякая деятельность есть временной, а не единомоментный процесс. Без времени поэтому для души нет многообразного. Так что восприятие как осознание многообразного разворачивается во времени.

Первым делом душа должна «пробежать» (*durchlaufen*) многообразное (А 99) и «принять» (*aufnehmen*) его (А 120). При этом, переходя от одного представления к другому, она не должна терять принятое. Кант уверен: это означает, что она должна воспроизводить схваченное представление и соединять его с наличным впечатлением (А 121). Кроме того, Кант утверждает, что объединение воспроизведенного многообразного с актуальным впечатлением возможно лишь в том случае, если имеет место «сознание, что то,

что мы мыслим, есть именно то, что мы мыслили мгновением; раньше» (А 103). Именно «это сознание» тождества придает единство многообразному во времени. В самом деле, оно эквивалентно признанию, что мы созерцаем одну (и ту же) вещь в многообразии ее состояний. Но подобное отождествление и объединение возможно лишь в том случае, если само сознающее Я тождественно в потоке впечатлений.

Итак, необходимыми условиями восприятия оказываются, по Канту: 1) тождество воспринимающего субъекта, 2) его способность деятельного объединения многообразного и 3) наличие у него репродуктивного воображения. Последнее условие, правда, не выглядит необходимым. Кант почему-то игнорирует учение Тетен-са о «пост-ощущениях» и разработки других психологов, показывавших возможность непосредственного удержания образов прошлых впечатлений в перцептивном поле. Не менее трудно понять, почему Кант решает жестко связать воспроизведение представлений с законом их ассоциации по принципу причинности. Общим мнением тогдашней психологии было то, что репродуктивное происходит по законам ассоциации, но все соглашались, что этих законов (по крайней мере если речь идет о производных законах ассоциации) много и что, в случае припоминания, приоритет имеют принципы сходства или смежности. Кант же пишет, что ассоциируются те представления, которые часто встречаются вместе или следуют друг за другом (А 100, 121). С этим трудно спорить, но почему он отождествляет такие ассоциации с воспроизведением представлений? Как бы то ни было, но Кант делает вывод, что эмпирический закон ассоциации должен опираться на какое-то объективное основание, а именно на внутреннее «сродство» (Affinitat) явлений (А 101), задаваемое их объективными каузальными связями.

Однако сама по себе ассоциация представлений имеет субъективный характер. Объективизация этой связи для сознающего субъекта - дело рассудка, подводящего представления под свои элементарные априорные понятия, т.е. категории. К примеру, оставаясь на субъективном уровне, мы можем заметить, что освещение солнцем камня сопровождается его нагреванием. Но когда мы применяем категорию причины и говорим, что солнце - причина нагревания камня, ситуация кардинально меняется. Связь между солнцем и теплотой теперь мыслится в качестве необходимой, а значит объективной (см. АА 4, 301). В этом объективирующем действии рассудка, которое Кант в первом издании «Критики» называет «синтезом рекогниции в понятии» как «высшем... из чисто эмпирических элементов опыта» (А 125), а в «Пролегоменах» -

«суждением опыта» (Erfahrungsurteil) в отличие от субъективного «суждения восприятия» (Wahrnehmungsurteil), очевидно, и состоит «второе» применение рассудка к предметам чувств. В самом деле, результатом этого акта оказывается представление о том, что явления подчиняются категориям, а «первое» применение действительно подчинило их этим рассудочным понятиям. Значит, в процессе второго применения мы вычитываем из явлений то, что сами же вложили в них, что и требовалось показать. Рассуждения Канта о том, что категории необходимо входят в состав суждений, претендующих на объективную значимость, выглядят достаточно перспективными. Здесь Кант реализует ту же программу, о которой шла речь в главе о Юме. Оставаясь в сфере непосредственной доступности для рефлексии, он проясняет предметную установку сознания.

При этом, как и Юм, Кант опирается не только на самонаблюдение, но и на рациональные доказательства, которые ранее были названы феноменологическими дедукциями. Впрочем, в отличие от Юма, Кант ведет анализ с гораздо меньшей психологической акцентировкой. Ему ближе, скорее, логико-лингвистическая аргументация. Вспомним, к примеру, аргумент из «Метафизических начал естествознания» и второго издания «Критики», где, отказавшись от теории суждений, изложенной в «Пролегоменах», Кант показывает, что связка «есть», структурирующая любые суждения, сама по себе указывает на объективный характер соединения представлений. Далее он просто напоминает, что категории неразрывно связаны с логическими функциями суждений - и конституирование ими объективности, как он считает, доказано (см. В 140-143). Некоторые историки мысли, к примеру П. Гайер (Guyer, 1989), полагают, что отказ от психологизма в данном случае обнаруживает преимущество кантовского подхода к исследованию сознания перед юмовским. Но даже если признать, что юмовская аргументация имеет психологистский характер или радикально отлична от кантовских приемов (что вызывает сомнения, так как Юм анализирует всеобщие когнитивные условия¹), то ценой обретаемой Кантом универсальности является утрата очевидности в его анализах, и неясно, может ли реальный или кажущийся антипсихологизм перевесить это.

¹ В этом плане не менее обоснованной, чем позиция Гайера, выглядит попытка радикального сближения кантовской и юмовской программ, предпринятая Г. Бирдом (Bird, 1966) и Р. А. Моллом (Mall, 1975).

Однако проблемы, связанные с абстрактностью кантовских доводов, обосновывающих участие категорий во «втором» применении рассудка, не идут в сравнение с трудностями, с которыми сталкиваются кантоведы при попытке уяснения логики аргументов Канта при его доказательстве тезиса, что категории необходимо участвуют в «первом» применении рассудка к чувственности, т. е. того, что категории являются необходимыми условиями восприятия явлений. Выше эта кантовская теория была изложена «как есть» - без упоминания о доказательствах ее истинности. Теперь надо обсудить эту тему. Впрочем, может показаться, что она вообще не имеет отношения к проблемам эмпирической психологии Канта. Ведь заявление, что рассудок а priori формирует мир явлений, на первый взгляд, не может быть верифицировано самонаблюдением. Оно, скорее, противоречит данным непосредственного опыта, говорящим, что вещи и их определения существуют независимо от воспринимающего Я. И Кант не случайно не обсуждал эти вопросы в лекциях по эмпирической психологии и антропологии и сравнивал себя с Коперником, тоже пошедшим против чувственной видимости (В XXII). Но не все так просто.

Сравнение с Коперником сделано Кантом во втором издании «Критики»; а в первом Канта можно понять так, что вывод о законодательной функции человеческого рассудка и воображения по отношению к миру опыта можно получить уже из интроспективного, или эмпирического, анализа условий восприятия. Исключая, в отличие от Тетенса с его гештальт-подходом, «обычное» продуктивное воображение из процесса восприятия, он в то же время утверждает, что действие трансцендентального продуктивного воображения составляет его неотъемлемый компонент, который вполне можно зафиксировать непосредственным самонаблюдением. Кант даже упрекает психологов в том, что они игнорировали участие воображения в восприятии (А 120).

Исходный пункт рассуждений Канта - синтез схватывания. Схватывание впечатлений действительно относится к сфере прямой доступности для самонаблюдения. И оно являет собой продуктивную деятельность души. С этим спорить трудно. Но ведь главное для Канта показать, что продуктивное воображение подчинено в схватывании категориальным законам. Он пытается сделать это, акцентируя внимание на том факте, что тождественное Я в потоке впечатлений, являющееся условием восприятия последних, выступает также принципом их единства. А представление, объединяющее другие представления, т. е. общее им, - это, по Канту, понятие. Всякое понятие содержит правила, по которым могут порождаться.

созерцания. Если природа тождественного Я в известном смысле аналогична природе понятия, то можно сказать, что объединение впечатлений в Я должно происходить по определенным правилам (см. А 103-110). Поскольку этот синтез, осуществляемый, кстати говоря, продуктивным воображением в его трансцендентальной функции, реализуется и на априорном материале чистых созерцаний, к примеру, при познании свойств пространства в геометрии, то правила, о которых идет речь, должны быть априорными. Правила вообще эксплицируются понятиями, а априорные правила должны эксплицировать априорные понятия. Поэтому надо выяснить, какими априорными понятиями мы обладаем. Чтобы сделать это, Кант обращается к исследованию способности мышления вообще.

Главное действие мышления - суждение. Всякое суждение имеет содержание и форму. Содержание приходит извне, формы же суждений заложены в природе мышления и, стало быть, априорны. Эти формы, «логические функции суждений», и порождают основные понятия мышления или, точнее, рассудка - категории. Воспользовавшись традиционной классификацией видов суждений и несколько модифицировав ее, Кант строит знаменитую «таблицу категорий». Затем он применяет полученные результаты к проблеме априорного синтеза и делает вывод, что синтез схватывания подчинен правилам, вытекающим из категорий. В итоге получается, что субъект диктует категориальные законы миру явлений и поэтому может познавать эти законы еще до того, как вещи будут даны ему, т.е. a priori (А 118).

Учение Канта о восприятии, изложенное в первом издании «Критики чистого разума», оказывается грандиозным проектом, который, в случае его успеха, мог бы перевернуть все представления о возможностях эмпирического исследования души. Однако проблема этой теории заключается в том, что Канту не удастся обосновать необходимость приписывания явлениям именно тех законов, которые вытекают из «важнейших», как он сам говорил (см. АА 18, 369), «категорий отношения» - субстанции, причины, взаимодействия. Ведь даже если принять необходимость существования априорных и неизменных правил синтеза явлений в восприятии (их постоянство Кант доказывает замечанием, что изменение правил схватывания нарушило бы тождество Я знающее себя через свою синтетическую деятельность - А 108) и признать, что категории исчерпывают все возможные формы априорного синтеза, это будет означать лишь то, что какие-то категории необходимы для объединения представлений в сознании, но все или не все - неизвестно.

Это, в свою очередь, означает, что либо надо давать дополнительное доказательство для всех категорий, либо решать этот вопрос для каждой категории по отдельности. Важно при этом, что если поставить вопрос об условиях объединения представлений безотносительно кантовских схем, то самым естественным, и едва ли не самоочевидным, будет следующий ответ: в сознании может объединяться все, что может сосуществовать друг с другом, т.е. все непротиворечивое. Иными словами, априорное правило объединения представлений, на первый взгляд, должно выглядеть так: в сознании может связываться все, что не нарушает тождество Я, а нарушить его может только противоречие. Но если сделать этот вывод, это отсечет необходимое участие в восприятии категорий субстанции, причины и взаимодействия, поскольку каждая из них вносит порядок в хаос представлений, а это не кажется необходимым компонентом восприятия явлений. Ведь неупорядоченность не тождественна противоречивости. Значит, если Кант хочет доказать, что воспринимать можно только то, что подчинено, в частности, закону причинности, он должен найти какие-то дополнительные аргументы.

Подобные аргументы у него действительно можно обнаружить. В первом издании «Критики чистого разума» они вписаны в следующий общий довод: 1) категории составляют необходимые условия мышления объективной связи представлений, т.е. представления, связанные с помощью категорий, мыслятся относящимися к некоему объекту, конкретные определения которого, впрочем, не-известны нам, т.е. к трансцендентальному предмету = X; 2) Я или первоначальное единство апперцепции коррелятивно или параллельно понятию трансцендентального предмета, или трансцендентального объекта; 3) значит, представления могут получить отношение к Я лишь в том случае, если они связаны с помощью категорий (см. А 109, 250, 111, 119).

Похожая аргументация встречается и во втором издании «Критики», только вместо «трансцендентального объекта» Кант говорит об «объективном единстве апперцепции», которое прямо отождествляется с «трансцендентальным единством апперцепции» как представлением «Я мыслю», сопровождающим все другие представления (В 139-140).

В отличие от доводов, о которых шла речь выше, это доказательство позволяет обосновать участие в объединении представлений в Я категории причины и других «категорий отношения». Если, взять в качестве примера первую из них, то в разделе об основоположениях чистого рассудка в духе разобранных ранее рассуждений

о роли категорий в конституировании объективности Кант вполне убедительно показывает, что последовательность событий можно помыслить объективной, только представляя ее подчиненной закону причинности. И дальше, переворачивая этот вывод с объекта на Я, можно заключать, что воспринимать можно лишь каузально определенную последовательность. Во всей этой аргументации, составляющей костяк трансцендентальной дедукции категорий в обоих изданиях «Критики», остается неясным только один вопрос: почему Кант коррелирует Я, тождественное в потоке представлений, и трансцендентальный объект или объективное единство апперцепции?

Он не может делать это просто на том основании, что всякое единство восходит к единству Я. Ведь из существования разных форм объединения представлений еще не следует, что та или иная из них составляет необходимую структуру восприятия, о котором, собственно, и идет речь. А если оставить эту проблему нерешенной, то все доказательство не сдвигается с места. Так и останется вопрос: какие именно априорные правила определяют синтез представлений в схватывании? В «Критике чистого разума», а также в других работах 80-х годов, Кант пропускает это звено. И неудивительно, что мнение о пробеле в кантовской аргументации стало общим местом современного кантоведения. На него указывали П. Гайер (Guyer, 1987), В. Карл (Carl, 1989), Б. Тёле (Thole, 1991) и другие авторы.

В контексте настоящего исследования констатация этого существенного пробела имеет важное значение потому, что позволяет подтвердить предположение: базисный тезис кантовской трансцендентальной философии о подчинении явлений рассудочным законам, реализуемом через трансцендентальную функцию воображения, не может быть доказан средствами интроспективного учения о душе.

Кант сам чувствовал это и во втором издании «Критики» отмежевался от использования данных эмпирической психологии в трансцендентальных анализах. Но, учитывая эту позицию второго издания «Критики», интересно понять, что заставило его буквально наводнить эмпирико-психологическим материалом ее первое издание. Вопрос этот тем более любопытен, что решение об изложении эмпирического учения о восприятии, т.е. о связи синтезов схватывания, репродукции и рекогниции, по-видимому, было принято Кантом в последний момент, уже в процессе создания окончательного текста «Критики». Во всяком случае, в детальном наброске дедукции категорий начала 1780 года, т.е. в «LBI B12»,

нет и намека на это учение. Вероятно, Кант почувствовал недостаточность аргументации этого варианта дедукции и захотел дополнить ее. Интересно и то, что в этом черновике нет упоминаний и о понятии трансцендентального объекта. Однако если учение о единстве схватывания, репродукции и рекогниции было разработано (точнее, с небольшими модификациями заимствовано у вольфианцев) Кантом «на ходу», то понятие трансцендентального объекта встречалось и в набросках дедукции, созданных им еще до 1780 года (см. АА 18,230).

Логично предположить, что если Кант поначалу решил исключить понятие трансцендентального объекта из окончательной версии дедукции, - значит, оно по каким-то причинам перестало удовлетворять его. Учитывая тот убедительно продемонстрированный В. Карлом (Carl, 1989) факт, что первый завершённый вариант дедукции категорий был создан Кантом в 1775 году, можно реконструировать такую последовательность событий. Вначале, после долгих поисков способа доказательства необходимого отношения категорий к предметам опыта, инициированного «сомнениями» Юма, Кант в 1775 году нашел решение, показав необходимое участие категорий в восприятии на основе коррелирования Я и (трансцендентального) объекта. Затем он столкнулся с какой-то трудностью и решил перестроить дедукцию, развернув ее без этой корреляции. Но, оказавшись не в состоянии придать очевидность своим рассуждениям, он решил подкрепить их эмпирико-психологическим материалом, а заодно и подновленными схемами прежних вариантов дедукции. Получившийся в итоге аргументативный хаос дедукции первого издания «Критики» он «компенсировал» указанием, что без нее можно обойтись (А XVII)¹.

Но какие же допущения Канта, делавшиеся им в 1775 году, могли придавать дедукции видимость завершенности? И почему он решил отказаться от них? Для ответа на первый вопрос присмотримся к главной проблеме дедукции в «Критике», состоящей в невозможности объяснить, на чем основана корреляция между Я, или первоначальным единством апперцепции, и трансцендентальным объектом. Трансцендентальный объект есть нечто, к чему относятся связанные категориями представления, которые мыслятся независимыми от субъективных условий восприятия. Стало быть,

¹ Кант говорит о необязательности «субъективной» дедукции. Можно, однако, показать, что субъективная дедукция совпадает с трансцендентальной дедукцией категорий как таковой (см. 16).

этот объект можно представлять как вещь саму по себе. И параллель между Я и трансцендентальным объектом можно было бы выявить, если бы Я тоже было вещью самой по себе. В «Критике чистого разума» Кант тщательно отличает Я как единство апперцепции от гипотетического Я как «трансцендентального субъекта», вещи самой по себе. В то же время он говорит о трудности устоять от «соблазна» допущения этой «подтасовки гипостазированного сознания» (А 402). Это наводит на мысль, что сам Кант когда-то поддавался такому искушению. Но вот вопрос: допускал ли он эту соблазнительную подмену в 1775 году и вообще в 70-е годы?

Ответ дают многочисленные черновые наброски и лекции этого периода. Так, в «Психологии L1» Кант сообщает, что «Я есть абсолютный субъект, которому могут причитаться все акциденции и предикаты и который вовсе не может быть предикатом другой вещи» (AA 28, 225 — 226). Причем Я, «выражая субстанциальность», представляет собой «единственный случай, когда субстанция может непосредственно созерцаться нами» (AA 28, 226). Значит, Я -субстанция, причем данная нам в созерцании, а не в мысли.

Но какого рода это созерцание? Чувственно оно или нет? Предельно ясный ответ мы находим в лекциях по «Философской энциклопедии» (1775). Кант называет это самосозерцание «первоначальным»: «Я ничего не могу созерцать *originaliter* (за исключением себя самого), а лишь производно, когда меня что-то аффицирует» (AA 29, 15). Поскольку аффицирование является признаком чувственного созерцания (см. А 19/В 33), то «первоначальное» созерцание должно быть не чувственным, а интеллектуальным. А интеллектуальное созерцание открывает нам вещь саму по себе, в данном случае — Я как вещь саму по себе. Что касается свойств этого самосозерцания, то о них информирует один из важных рукописных набросков, сделанный Кантом в начале «десятилетия молчания», но вполне отражающий его взгляды середины и конца этого периода. Кант пишет, что «неизъяснимое», т.е. элементарное представление о Я есть «неизменное созерцание» (AA 17, 465). Еще один штрих добавляют рукописи «Дуйсбургского наследия» (середина 70-х гг.), где Кант отождествляет созерцание себя самого с апперцепцией: «Апперцепция есть восприятие себя самого как мыслящего субъекта вообще» (AA 17, 647).

Таким образом, если в «Критике» апперцепция есть не более чем рефлексивный акт самосознания, то в семидесятые годы она -самовосприятие, самосозерцание, причем имеющее интеллектуальный характер. Соответственно меняется и понимание предмета апперцепции: вместо интеллектуального единства, или формы

мышления, Я предстает как ноумен, или вещь сама по себе. Кант без колебаний называет Я ноуменом в «Размышлении 5109», созданном, по Э. Адикесу, в промежутке между 1776 и 1778 годами. Отмечая здесь, что «душа не есть явление», он утверждает, что «как ноумен в нас» она вместе с тем «содержит в себе условие всех возможных явлений» (AA 18, 91). Важно также, что в этом наброске Кант отождествляет душу с Я (*ibid.*), причем под Я он, судя по всему, понимает не трансцендентный, а имманентный субъект: восприятия.

Итак, в середине 70-х годов Кант считал Я как единство апперцепции, вещью самой по себе. Остается лишь показать, что в дедукции категорий второй половины семидесятых годов Кант, как и в «Критике», опирался на тезис о параллелизме Я и (трансцендентального) объекта. Сделать это, в общем, несложно, надо только учитывать, что завершенной дедукции в набросках того времени у Канта нет. Есть как бы кусочки дедукции, из которых ее можно воссоздать. В рукописях 1775 года Кант отмечает, что «Я есть прообраз (Original) всех объектов» (AA 17, 646) и что «я не представлял бы ничего в качестве внешнего мне и, следовательно, явления не превращались бы в опыт (объективный), если бы представления не относились к чему-то, что параллельно моему Я» (AA 17, 648). А в цитированном выше наброске конца семидесятых годов он утверждал, что «в основании чувственного лежит некоторый интеллигибельный мир, субъективным прообразом которого оказывается душа как интеллигенция» (AA 18, 91), давая тем самым понять, что под объектом, параллельным Я, имеется в виду вещь сама по себе. Кроме того, Кант доказывал, что «опыты возможны только благодаря предположению, что все явления подпадают под рубрики рассудка, т.е. что во всяком созерцании как таковом есть величина, во всяком явлении - субстанция и акциденция. В изменении явления - причина и действие, в его целом — взаимодействие» (AA 17, 664). Иными словами, явления превращаются в опыт, т.е. получают отношение к объектам как вещам самим по себе, только связываясь через категории, причем важнейшую роль играют «категории отношения», а именно субстанции, причины, взаимодействия. Наконец, в наброске R 4851, созданном в период 1776-1778 годов, Кант утверждает, что «синтетическое познание а priori возможно лишь при основоположении, согласно которому всякое отнесение представлений к объекту и определение понятия последнего есть не что иное, как представление необходимой связи представлений в сознании. Но представления не могут быть связаны в сознании, если они не рассмат-

риваются относящимися к некоторой данности (как объекту)» (АА 18, 9). Последний фрагмент иллюстрирует общую линию аргументации Канта в дедукции, а приведенные выше суждения - детализацию ее основных моментов.

Итак, гипотеза о том, что первоначальный вариант дедукции категорий был основан у Канта на субстанциальной трактовке Я как необходимого условия восприятия, получает хорошее подтверждение. Учение о Я как о субстанции, вещи самой по себе, несомненно относится к рациональной психологии. В «Критике чистого разума» Кант оспаривает саму возможность полноценной рациональной психологии. Но мы видим, что его трансцендентальная программа, составляющая основу «Критики», изначально базировалась на рационально-психологических предпосылках, совмещенных с эмпирическим или квазиэмпирическим анализом категориального конституирования объективности.

Одним словом, перед нами весьма любопытная картина. Отталкивая в «Критике» от трансцендентальной философии, устанавливающей возможность, объем и границы априорного синтетического познания, как эмпирическую, так и рациональную психологию, Кант в действительности отталкивается от них. Можно поэтому сказать, что его критицизм нуждается в рациональной и эмпирической психологии. Они словно леса, необходимые для строительства здания его системы и убираемые после его завершения. Впрочем, эта метафора неточна. Здание может стоять без лесов, но может ли трансцендентальная философия устоять как когерентная логическая система без учения о Я как вещи самой по себе? Реальная ситуация даже сложнее. Отказ Канта от учения о Я как вещи самой по себе не был случаен, а, по меньшей мере, вписывался в другое «системное» требование - об отказе от сверхчувственного познания. Хотя, конечно, этого объяснения недостаточно для понимания того, почему Кант изменил свою позицию. В конце концов, при желании он мог бы рассматривать, да и действительно рассматривал, самопознание Я как субстанции в качестве исключения, подтверждающего общее правило.

Тем более интересно понять, что заставило Канта пересмотреть свои взгляды на природу Я, причем сделать это накануне написания «Критики». Причем тут должна была присутствовать какая-то сильная мотивация, так как в «Критике чистого разума» Кант не просто отказывается от теории Я как вещи самой по себе, но и не считает возможным занять в этом вопросе нейтральную позицию, т.е. воздержаться от окончательного суждения о сущности Я, не говорить, что Я как единство апперцепции есть форма мышления,

и в то же время не утверждать, что оно есть предмет интеллектуального созерцания, оставляя его природе неопределенной.

Может показаться, что подобное воздержание от суждений наилучшим образом соответствовало бы духу критической философии. Ведь с феноменологической точки зрения апперцепция открыта для самых разных истолкований. Если мы решаемся на них, то вступаем в область рациональной или метафизической психологии. И, кстати говоря, некоторые высказывания Канта в «Критике» как будто свидетельствуют о том, что он склоняется именно к такой нейтральной трактовке. К примеру, он пишет, что у нас просто нет средств для познания тождественного Я, присутствующего в любом акте восприятия. Все наши познания, утверждает он, основаны на категориальном оформлении ощущений чувств. Но ни категории, ни формы чувственности к Я не применимы. Категории для своего применения нуждаются в созерцании, но Я как интеллектуальная спонтанная деятельность находится вне созерцательных форм чувственности, в частности вне времени (В 422). Значит, Я как бы ускользает от определения. Когда мы пытаемся дать его, Я обнаруживает себя в потоке впечатлений, который, однако, являет собой уже эмпирическое Я, отличное от Я как единства рассудочного синтеза. Итак, раз о Я как единстве сознания, по Канту, нельзя сказать ничего определенного - в том числе, как можно предположить, и того, что оно не есть вещь сама по себе, - то мы не можем утверждать, что он проводит резкую границу между «логическим Я» и Я как вещью самой по себе. В этом русле, на пер-; вый взгляд, находится и осторожное утверждение Канта, что из истинности положения, что мыслящее Я есть необходимый субъект мыслей, не следует, «что Я как объект есть самостоятельная сущность», так как «это утверждение заходит слишком далеко» (В 407). Гипотеза о такой трактовке Кантом проблемы Я подтверждается также тем, что, анализируя суждение «я существую», он подчеркивает, что под существованием здесь понимается некая нейтральная данность восприятия - не явление, но и не вещь сама по себе (В 423). Эти высказывания истолковывались рядом исследователей, к примеру Г. В. Тевзадзе (1979) или А. Л. Доброхотовым (1986), как свидетельство проблемности кантовского учения о бытии; но в нашем контексте они, как кажется, удачно отражают неизвестность онтологического статуса Я.

И все же, несмотря на сказанное, более сильными представляются доводы, убеждающие, что Кант проводит резкую границу между Я как единством сознания или самосознания и Я как вещью самой по себе. Проще всего доказать этот тезис следующим спосо-

бом. Если бы Кант действительно считал неразрешимым вопрос о природе того, что он называет «логическим Я», т.е. Я как единства апперцепции, то он не смог бы утверждать, что это Я есть не более чем форма мышления, и что у нас нет созерцания Я. Он должен был бы говорить, что нам неизвестно, созерцаем ли мы Я или только мыслим его. Иными словами, в таком случае Кант оставил бы открытым вопрос о природе самосознания - созерцание оно или рефлексивная мысль. Однако Кант совершенно определенно заявляет - как в первом, так и во втором издании «Критики чистого разума», - что у нас нет созерцания Я: «Единство сознания есть только единство мышления» (В 422), или: «Хотя Я и находится во всяком мышлении, тем не менее с этим представлением не связано никакое созерцание, которое отличало бы его от других предметов созерцания» (А 350). Иными словами, «хотя мы и воспринимаем, что это представление сопутствует всякому мышлению, мы не замечаем, чтобы оно было устойчивым и постоянным созерцанием» (ibid.).

Итак, в «Критике» Кант не просто подвергает сомнению возможность интеллектуального созерцания Я, но и меняет свои взгляды на 180 градусов. При этом, как ясно из сказанного выше, он сам пересекает границы непосредственной достоверности и делает утверждения, которые могут быть квалифицированы как тезисы метафизической психологии. Чтобы оправдать такие действия, он должен был бы доказать противоречивость модели Я как субстанции, постигаемой в интеллектуальном созерцании. И похоже, что в конце семидесятых годов Кант в самом деле натолкнулся на аргумент, который был истолкован им именно в таком ключе.

Ценную информацию в этой связи дает «Размышление 5553» - черновой набросок, созданный Кантом на излете семидесятых годов и посвященный, среди прочего, критике рациональной психологии. Кант, в частности, говорит здесь, что «если принять, что Я есть не явление внутреннего чувства, а вещь сама по себе и ноумен, то принадлежащие мне акциденции тоже должны быть ноуменами» (АА 18, 227). Эта фраза словно не закончена и подразумевает такое продолжение: поскольку акциденциями Я оказываются представления, которые сменяются во времени и, стало быть, имеют отношение не к ноуменам, а к феноменам, то признание но-уменальности Я приводит к очевидному противоречию. Это противоречие, возможно, и подтолкнуло Канта не только к отказу от представления о ноуменальной природе Я, но и к решению не занимать нейтральную позицию в данном вопросе. Впрочем, на бес-

компромиссность Канта, возможно, повлияло и другое обстоятельство, а именно новое воздействие идей Юма.

Если говорить только о теоретической философии Канта, то можно достаточно четко зафиксировать два этапа рецепции им идей Юма. Первый охватывает середину шестидесятых годов и связан с общей проблематикой так называемого «скептического метода». Второй, самим Кантом названный «пробуждением от догматического сна», приходится, скорее всего, на лето 1771 года и касается знаменитой проблемы причинности, рассмотрение которой привело Канта к постановке главного вопроса критической философии «как возможны априорные синтетические суждения?». И вот выясняется, что можно говорить и о третьей фазе юмовского влияния, совпадающей с периодом пересмотра Кантом тезисов рациональной психологии. Однако если первое влияние Юма было связано с изучением Кантом «Исследования о человеческом познании» в составе изданного Зульцером в середине пятидесятых годов XVIII века перевода сборника юмовских работ на разные темы, а второе - с прочтением переведенной и анонимно опубликованной в 1771 году И. Г. Гаманом финальной «меланхолической» главы первой книги «Трактата о человеческой природе», то возможное третье влияние имело косвенный характер.

Как уже упоминалось, в конце семидесятых годов Кант изучал «Философские опыты» Тетенса. В этой работе представлена подробная картина «ранней» юмовской теории Я. Вот как изображает Тетенс основоположения этого учения: «Юм, автор скандального сочинения о человеческой природе, признавал идею, имеющуюся у нас о собственном Я, или о нашей душе, "собранием множества отдельных, следующих друг за другом единичных, но раздельных и разрозненных ощущений, из соединения коих в фантазии составила идея об одном целом как субъекте, содержащем в себе единичное ощущаемое в виде своих качеств"¹. Отсюда он сделал заключение, что достоверно о душе мы могли бы сказать не более того, что она есть совокупность качеств и изменений, которые, поскольку они непосредственно переживаются, действительно существуют; но не то, что она - одна вещь, цельное единство, действительная вещь» (453: 1, 392-393). Кант, как правило, прислушивался к Юму, и здесь он тоже мог согласиться с ним, что у нас отсутствует отдельное впечатление единого Я, и что последнее, следова-

¹ Это вовсе не цитата из Юма, как можно было бы подумать. Тетенс просто суммирует свое понимание юмовской концепции.

тельно, являет собой какую-то виртуальную структуру, единство мышления или сознания.

В общем, для кардинального изменения взглядов Канта на природу Я в конце 70-х годов имелись как логические, так и исторические предпосылки. Действовали ли только перечисленные выше факторы, или что-то еще, - сказать трудно. Ясно, однако, что едва ли можно признать их достаточными для кардинального пересмотра взглядов на Я. Если взять приведенные логические доводы, то тезис, что если Я - ноумен, то ноуменами должны быть и темпоральные представления, кажется весьма спорным. Дело в том, что феноменальные представления вполне могут быть истолкованы как акциденции второй степени, т.е. как акциденции акциденций, которые нельзя прямо атрибутировать субъекту. Они могут быть объектами психических способностей, которые, в свою очередь, являются акциденциями Я. Из феноменальности представлений точно так же нельзя делать вывода о феноменальности Я, как из интенсивности цвета вещи нельзя заключать об интенсивности самой вещи. А если акциденции Я — способности, то вопрос теперь уже об их феноменальности может быть сформулирован следующим образом: можно ли, к примеру, сказать, что внутреннее чувство с его априорной формой, временем, находится во времени? Отрицательный ответ на этот вопрос очевиден. А это значит, что Кант мог, в принципе, сохранить верность теории Я как вещи самой по себе, так как акциденции Я и правда не феноменальны, если считать, что критерием феноменальности является существование в пространстве и времени.

Что же касается возможного влияния на Канта юмовских аргументов, то стоит напомнить, что они казались неубедительными самому Юму, о чем, правда, Кант, видимо, не знал, хотя это мало что меняет. В любом случае, юмовский тезис об отсутствии у нас отдельного представления о Я помимо представления о конкретных ментальных состояниях, можно было бы без особого труда совместить с признанием Я ноуменом, сказав, что этот факт, который сейчас называют интенциональностью сознания, выражает конечность человеческой души, ее фундаментальную несамодостаточность, тем более что впоследствии Кант действительно опробовал этот путь, но уже на новом «критическом» материале. Правда, может показаться, что ноуменальность противоречит понятию несамостоятельности, так как ноумен - это вещь, существующая сама по себе. Но мнение Канта на этот счет состоит лишь в том, что вещи сами по себе независимы от восприятия субъекта, что совершенно не исключает их зависимости друг от друга. Поэтому, даже

в случае признания Я ноуменом, Кант мог бы отстаивать тезис о недоказуемости, скажем, того, что ноуменальное Я является независимым от субстрата тела, не расширяя тем самым сферу сверхчувственного познания за такие границы, которые обесмыслили бы его критическую философию.

В общем, в признании субстанциальности Я трудно найти противоречия, что, разумеется, не означает, что эта теория полностью гармонирует с критицизмом. Означает же это то, что Кант не имел оснований вообще отметить ее как чистую возможность и из-за этого игнорировать нейтральную позицию. В «Критике чистого разума» Кант писал, что признание Я субстанцией разрушает все здание критицизма. Приоткрыв дверь в мир вещей самих по себе, мы не сможем удержать возникающую вследствие этого настоящую лавину догматизма (В 409-410). С этим, в конце концов, можно согласиться, но если бы Кант заявил о непознаваемости природы апперцепции, т.е. о том, что для нас невозможно узнать, созерцание это или мышление, то он мог бы не менее успешно бороться с догматическими попытками проникнуть в мир ноуменов, чем в случае однозначного отрицания созерцательной основы самосознания. Он же словно отшатнулся от прежних утверждений и по инерции проскочил среднюю позицию.

Обозначив новые взгляды на единство апперцепции как на форму мышления, Кант теперь должен был объяснять, как мы вообще можем приходить к идее Я как вещи самой по себе. В «Критике: чистого разума» он попытался представить эту идею в качестве.; одного из необходимых понятий «разума» (Vernunft) - высшей человеческой способности, которая, однако, имеет, скорее, практический, чем теоретический потенциал. Разум, по Канту, вырастает из рассудка. Чтобы уточнить, как это происходит, надо вернуться к рассмотрению кантовской теории душевных способностей.

Напомним, что анализ учения Канта о рассудке вывел нас за пределы эмпирической психологии, вовлекая сначала в трансцендентальную, а затем и в рационально-психологическую проблематику. Эту траекторию трудно было избежать, так как мы увидели, что трансцендентальная философия Канта базируется на эмпирической и рациональной психологии. Впрочем, последней мы коснулись лишь в самых общих чертах, и детальное обсуждение кантовского видения структуры, задач и перспектив этой науки еще впереди. Пока же надо закончить изложение учения Канта о душевных способностях в его различных аспектах.

Мы остановились на рассудке как способности правил. В промежуток времени с конца семидесятых до второй половины вось-

мидесятых годов Кант изменил свои взгляды на сущность и происхождение этой способности. В первом издании «Критики чистого разума» Кант определяет рассудок как производную силу души. Он говорит, что чистый рассудок возникает в результате соотнесения первоначальной апперцепции и трансцендентальной способности воображения (A 119). Данная позиция восходит к представлениям Канта второй половины семидесятых годов, когда он считал, что рассудочные категории появляются вследствие некоего «опрокидывания» чистого Я на формы нашей чувственности. Я при этом словно раскалывается на множество функций синтеза (непосредственно осуществляемого воображением при схватывании представлений во времени), соответствующих модусам внутреннего чувства. Категории в этом случае оказываются просто «функциями воображения», как формулирует Кант в одном черновом наброске (AA 17, 26; R 4911), или «условиями и действиями образной силы, взятой in abstracto» (AA 28, 239), как он говорит в «Психологии 1,1», связывая при этом «образную силу» с темпоральными формами. Соглашаясь с этой теорией, нельзя не прийти к выводу, что если бы у человека было другое чувственное созерцание, то категории, т.е. основные понятия чистого мышления, тоже были бы другими - сообразными формам этого созерцания. Вскоре, однако, Кант, вероятно, заметил, что такая установка сенсифицирует категории (как бы ни акцентировать то, что они представляют синтез воображения «в общей форме») и, по существу, стирает грань между чувственностью и рассудком, чего он никак не хотел допускать, так как это разбалансировало бы всю его систему. В итоге Кант отказался от этой концепции и стал трактовать категории как изначальные формы единства представлений. Соответственно, рассудок обрел статус самостоятельной способности. В первом издании «Критики» суждения Канта на этот счет, правда, еще не отличаются последовательностью, и это говорит о том, что он лишь недавно натолкнулся на упомянутую выше проблему. С одной стороны, он действительно трактует здесь рассудок в производном смысле, с другой - определяет его через отношение апперцепции именно к «трансцендентальному» синтезу воображения, который, по кантовской дефиниции, «a priori направлен исключительно на связь многообразного без различия созерцаний» (A 118).

Приведенной фразой Кант, по сути, демонстрирует уверенность в независимости категорий от конкретных форм созерцания, в частности от времени. А вот в разделе об «Амфиболии рефлексивных понятий» он замечает, что «даже если бы мы и допустили какой-нибудь способ созерцания, кроме нашего чувственного, все равно

наши функции мышления не имели бы никакого значения для него» (А 286/В 342), причем из контекста понятно, что речь идет) именно о другом чувственном созерцании: вариант с нечувственным созерцанием далее рассматривается отдельно.

Во втором издании «Критики чистого разума» Кант вносит большую ясность, окончательно отделяя рассудок от воображения и, соответственно, от чувственности. При этом, однако, он жертвует одним из видов продуктивного воображения, соединив в неразличимое целое «чистый» и «трансцендентальный» модусы этой способности, которые он четко различал в черновом наброске начала 1780 года «LB1 В 12». С другой стороны, он сближает чистый рассудок и первоначальное единство апперцепции.

Окончательный расклад основных познавательных способностей во втором издании «Критики чистого разума» таков: 1) первоначальное единство апперцепции, или рассудок с его «интеллектуальным синтезом», 2) чистое (трансцендентальное) воображение с «образным» синтезом, 3) темпоральный синтез схватывания (см. В 151, 159-160), 4) внутреннее чувство и его априорная форма - время, 5) внешнее чувство с пространством как его специфической априорной формой и «материей» ощущений, возникающей вследствие аффицирования чувственности (трансцендентальным) предметом.

Перечисленные способности необходимым образом участвуют в формировании мира явлений, т.е. в первом применении рассудка к чувственности. Но Кант не ограничивается ими. Есть и другие познавательные способности, имеющие отношение ко второму применению, т.е. к идентификации вложенных рассудком в мир явлений законов. Это, прежде всего, «способность суждения» (*Urteilkraft*). Кант далеко не сразу пришел к окончательным формулировкам относительно ее места среди других способностей. Не только в лекциях 70-х годов, но и в первом издании «Критики» мы еще не находим цельной теории способности суждения, хотя главные интуиции уже присутствуют. Если рассудок - это способность правил, то способность суждения позволяет подвести под эти правила конкретные случаи. При этом она может действовать в разных направлениях. Либо общее правило заранее дано и надо лишь подыскать для него примеры, либо, напротив, даны единичные случаи, для которых надо найти общее правило или закон. Первое направление соответствует «определяющей способности суждения», второе - «рефлектирующей». Интересно, что в «Критике чистого разума» способность суждения подается только в ее определяющей функции. Понятие рефлектирующей способности суждения Кант разворачивает в «Критике способности суждения»

(Kritik der Urteilskraft, 1790). В «Критике чистого разума» роль рефлектирующей способности суждения отдана Кантом разуму в его регулятивной функции.

Теория разума, как и других способностей, сложилась у Канта постепенно. В начале 70-х годов он вообще не отличал разум от рассудка, но ближе к 80-м годам все чаще стал задаваться вопросом о специфике разума. Впрочем, еще в «Психологии L1» он довольно неопределенно говорил о том, что «разум и рассудок различаются исключительно в отношении эмпирического и чистого применения» и что разум есть рассудок в его априорном применении (AA 28, 242). При этом Кант добавлял, что разум еще и «собирает правила из многообразных явлений». Сходную роль он отводил и способности суждения, познающей «всеобщее из особенного». Впрочем, способность суждения трактовалась им и как «принцип подведения» под всеобщее правило, хотя (окончательно запутывая ситуацию) он давал понять, что эту функцию можно приписать и рассудку (ibid.).

Так или иначе, но в «Критике чистого разума» Кант утверждает, что разум есть «способность принципов» (A 299/B 356). Если рассудок создает правила, а (определяющая) способность суждения подводит под них явления, то разум расширяет эти правила до безусловного. Скажем, закон причинности разум истолковывает как проблему первопричины и т.п. Иными словами, разум - это своего рода философская способность, влекущая человеческий ум к познанию первоначал. Разум действует по своим законам, определяемым его связью со способностью к умозаключениям. Собственно, в «логическом» применении разум и есть, по мнению Канта, способность к умозаключениям. Последние бывают трех видов - категорические, гипотетические и разделительные. Соответственно им в «реальном» применении разум порождает предельные понятия о вещах, так называемые трансцендентальные идеи, а именно - идеи души как абсолютного субъекта внутреннего чувства, мира и Бога.

Если разум понимается как способность, инициирующая поиск всеобщих законов и первоначал (в том числе изначальной или «основной» силы души, которая может быть присуща субъекту), но не выдающая свои проекции за реальные вещи, то можно говорить о регулятивном использовании этой познавательной способности, в противном же случае - о конститутивном. Кант допускает только регулятивное применение теоретического разума. Понятие души как вещи в себе, субъекта, объединяющего все многообразие душевной жизни, он тем самым трактует как недостижимый, но стимулирующий исследования идеал.

Впрочем, разум все же может найти конститутивное применение, но не теоретическое, а практическое. Основой практических способностей, которые, в отличие от теоретических, создают, а не представляют предметы, является, по Канту, «способность желания» (*Begehrungsvermogen*), которая определяется им в «Критике практического разума» (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) как «способность существа посредством своих представлений быть причиной действительности предметов этих представлений» (AA 5, 9). Из этой дефиниции ясно, что способность желания предполагает познавательную способность, ответственную за представление вещей. Но, кроме представлений и способности создать соответствующие им предметы, требуется еще и мотив, выступающий как целевая причина такого порождения. В качестве подобного мотива часто называли удовольствие получаемое душой от существования вещи. Кант не отрицает, что удовольствие необходимо связано со способностью желания (AA 5, 178). И наряду со способностями познания и желания он признает третью основную способность - «удовольствия и неудовольствия». Однако он намеренно не включает в определение способности желания удовольствие. Дело в том, что связь способности желания с удовольствием не обязательно может быть такого рода, что удовольствие определяет душу к деятельности. Может быть и так, настаивает Кант, что удовольствие лишь сопровождает деятельность, но не инициирует ее. При таком варианте способность желания или воля детерминируется сама собой. Но всякая детерминация предполагает некое правило или закон. В случае чистого определения воли сам этот закон должен иметь безусловный характер, т.е. происходить из разума. Здесь мы и сталкиваемся с его практическим применением.

Рассуждая а priori, нельзя доказать, считает Кант, действительность практического разума. А posteriori, однако, можно убедиться, что он не вымысел. Каждый человек понимает, что такое долг, и чувствует, что в определенных ситуациях должен поступать так-то и так-то. При этом он осознает, что необходимость должного действия не зависит от его эмпирических последствий. Этим он признает, что в данном случае его способность желания детерминируется не чувственными удовольствиями, а предписаниями априорного морального закона, который может иметь только разумное происхождение. Если эти предписания перевешивают чувственные склонности, в душе возникает некое удовлетворение от сознания исполненного долга.

Анализируя природу этого особого морального чувства, Кант пришел к выводу, что оно возникает вследствие подавления стрем-

лений к чувственным удовольствиям и поэтому вначале предстает как страдание, превращающееся затем в уважение к силе практического разума.

Эта кантовская концепция, представленная в «Критике практического разума», тоже довольно позднего происхождения. В «Психологии L1» Кант, к примеру, еще говорил, что благо как предмет рассудка вызывает интеллектуальное удовольствие (AA 28, 253) и моральное чувство (AA 28, 258), признавая в то же время, что тут есть некое противоречие: «Ведь если мы должны делать добро на основании чувства, то мы делаем его, поскольку оно приятно. Но этого не может быть, так как добро вовсе не может аффинировать наши чувства. Удовольствие же от добра мы называем чувством потому, что не можем иначе выразить субъективно побуждающую силу объективного практического принуждения» (ibid.).

В «Критике практического разума» Кант снял эту проблему, лишив удовольствие от блага самостоятельного статуса. В работах 80-х годов Кант уточнил и другие аспекты своей концепции способности удовольствия и неудовольствия. В частности, он основательно доработал теорию вкуса как способности получать удовольствие от прекрасного. В «Психологии L1» Кант просто говорил, что если «приятное» приятно исключительно из субъективных оснований, то прекрасное нравится сообразно всеобщим определениям чувственности (см. AA 28, 252-253). В «Критике способности суждения» представлена гораздо более детальная картина. Чтобы оценить ее, надо отметить, что в третьей «Критике» Кант принимает принципиальное решение жестко соотнести априорные формы способностей желания и удовольствия и неудовольствия с познавательными силами души. Априорную способность желания он связывает с разумом, порождающим законы свободы, подобно тому как рассудок порождает законы природы. Поскольку между разумом и рассудком находится способность суждения, а удовольствие опосредует способность познания и способность желания, то Кант принимает логичное (да к тому же подкрепленное теориями Баумгартена и Мейера) решение увязать способности суждения и удовольствия-неудовольствия. Правда, чтобы сделать это, ему пришлось ввести новую «рефлексивную» разновидность способности суждения, поставив под вопрос прежние классификации познавательных сил души. Взамен этих неудобств Кант получил возможность проникнуть к истокам эстетического чувства или вкуса.

Вкус, тождественный «эстетической способности суждения», располагается между моральным чувством и удовольствием от приятного. Это значит, что, как и моральное чувство, вкус тоже

обладает всеобщностью, но только не объективной, а субъективной; т.е. мы считаем, что прекрасное должно необходимо нравиться, но не можем доказать это. Впрочем, человек все равно стремится к рационализации эстетических переживаний, пытаясь постичь замысел автора того или иного произведения. Это постижение действительно протекает в соответствии с правилами рефлектирующей способности суждения. Сам эстетический объект - единичное, замысел - отыскиваемое нами всеобщее. Эстетическое чувство существует лишь в процессе этого поиска. Шедевры не могут быть, исчерпаны до конца. В них воплощены «эстетические идеи», т.е. такие образы, которые не могут быть полностью объяснены рассудком. Рассудок стремится к объяснению. Воображение подбрасывает ему все новые и новые ассоциации. Пока эстетический объект не объяснен, эти способности беспрепятственно играют друг с другом, находясь в гармоническом взаимодействии, которое и вызывает чувство прекрасного. Это чувство структурно сходно с моральным чувством и даже символизирует первое. Оба этих чувства бескорыстны, т.е. непосредственно не связаны с выгодой.

Бескорыстность морального чувства, к которой подготавливает эстетическое созерцание, выводит нас еще на одну важнейшую тему кантовского учения о практических способностях души. Бескорыстный поступок - это поступок, совершенный безотносительно к чувственным стимулам, независимый от них. А независимость, самоопределение - есть свобода. Кант всегда подчеркивал, что определение воли разумом, мораль и свобода - вещи связанные. Но и здесь не обходится без тонкостей. Дело в том, что Кант различает два вида свободы: «практическую» и «трансцендентальную». В лекциях по эмпирической психологии он говорит только о практической свободе. О ней мы знаем из опыта. Для этого достаточно сознания произвольности своих действий. Разум, определяющий человеческие поступки, выступает в этом случае как одна из естественных причин. Иногда, к примеру в «Психологии L1» или в главе о «каноне чистого разума» в «учении о методе» первой «Критики», Кант высказывался в том духе, что для морали достаточно уже практической свободы, тогда как трансцендентальная свобода как безусловная самопроизвольность, согласно «Критике чистого разума», «остаётся проблематичной» (A 803/B 831). Однако в «Критике практического разума» он отказывается от этого мнения. Ведь трактовка разума как естественной причины поступков делает свободу моральных действий иллюзорной, поскольку ни одна из естественных причин не является первоначальной, а это означает, что разумные поступки определяются в неразумны ми

причинами, и лишь кажется, что мы свободны и моральны. Проблема, однако, в том, что признание условием морали трансцендентальной свободы человека порождает новые, и весьма трудные для решения, вопросы. О некоторых из них пойдет речь при обсуждении рациональной психологии Канта.

Но прежде подытожим рассмотрение кантовского учения о способностях души в его эмпирико-психологическом аспекте. Это учение - необычайно подвижная система. Кант постоянно модифицировал ее, и ситуация относительно стабилизировалась лишь к «Критике способности суждения». Но какие же результаты получил Кант, в чем оригинальность его концепции? Чтобы ответить на этот вопрос, сравним содержательные аспекты вольфовской и кантовской эмпирической психологии. Кант отталкивался от вольфи-анства, но насколько принципиальными были его новации? Выясним вначале, есть ли между кантовской и вольфовской концепциями вообще хоть какое-то сходство. Найти его, впрочем, совсем не сложно. Сходство, во-первых, в самих изучаемых способностях. Они те же самые - чувство, воображение, рассудок, внимание, остроумие, проницательность (последним двум Кант дает традиционные дефиниции, отмечая при этом, что они относятся, скорее, к высшим способностям души - АА 28, 245), разум, способность удовольствия и неудовольствия, чувственное желание, воля и т.д.

Многие из этих способностей понимаются Кантом и Вольфом примерно одинаково. Чувственность оба определяют как способность испытывать воздействие от предмета, воображение - как способность представлять предмет в его отсутствие. Немало общего можно найти и в трактовке Кантом и Вольфом разума, который признается ими как способность усматривать связь вещей или истин. У Канта, правда, сделан больший акцент на то, что разум направлен на безусловное. Однако стоит лишь присмотреться к вольфовскому «чистому разуму» (486: 234-235), который полностью, т.е. до первых оснований, раскрывает связи вещей, и мы увидим, что различие, по сути, исчезает, по крайней мере в сфере эмпирической психологии. В ряде аспектов совпадает и трактовка Вольфом и Кантом аффективной и волевой сторон душевной жизни. Оба, к примеру, противопоставляют чувственные склонности и рациональную мотивацию.

Далее, Кант и Вольф выстраивают иерархию душевных сил, различая высшие и низшие способности¹. Низшей в обоих случаях

¹ Это разделение было далеко не общепринятым и иногда вызывало резкие протесты. Так, М. Хиссман писал о нем в 1777 году как об «одной из самых бесплодных и необоснованных классификаций во всей психологии» (294: 180). См. также главу о Колыванове в настоящем издании.

оказывается чувственность, а высшие позиции занимают разум воля. Сложнее обстоит дело с критерием, по которому ранжируются способности. Если Вольф однозначно заявляет, что основанием такого различия является отчетливость наших представлений которой соответствует движение к вершине психических способностей, то Кант использует другой параметр - активность души. Низшие способности пассивны, высшие - активны.

Может показаться, что в этом моменте и состоит новизна кантовской теории способностей. Однако данное предположение весьма проблематично. Не говоря уже о том, что с времен «Этики» Спинозы активность души и отчетливость ее представлений стали почти синонимами для европейских философов, попытка противопоставить Канта Вольфу в этом вопросе проваливается еще и потому, что в таком случае получается, что Вольф гораздо более последовательный сторонник учения об активности субъекта, чем Кант. Ведь душа, по Вольфу, независима от тела и сама производит все свои представления (см. 486: 547-548), в том числе и чувственные, хотя если рассуждать не строго, то все же можно говорить, что они вызываются внешними воздействиями. В действительности, Кант, конечно, не сводит чувственное восприятие к чистой рецептивности. Как раз наоборот: он показывает, что это восприятие невозможно без синтетической деятельности воображения. При этом, правда, размывается критерий «высшего» и «низшего».

С другой стороны, Кант наглядно демонстрирует слабость возможной демаркации высших и низших способностей по признаку отчетливости представлений. Главный удар в этой связи он наносит по вольфовскому понятию рассудка. По мнению Канта, рассудок нельзя определять как способность отчетливого представления, так как чувственные познания тоже могут быть отчетливыми, а рассудочные - смутными. Но, опять-таки, здесь не все так очевидно. Дело в том, что Кант не отрицает, что даже в так называемых чувственных познаниях, как например в геометрии, отчетливость возникает лишь после обработки данных чистого созерцания мышлением, т.е. все же не без участия рассудка (AA 28, 229-230). Поэтому Кант, если быть точным, не отвергает внутреннюю связь способности мышления и отчетливости представлений. Смысл его возражений в другом: даже при максимальном прояснении чувственных созерцаний, они все равно сохраняют чувственный характер (*ibid.*). По Вольфу получается, что устранение темноты и смутности чувственных образов тождественно их интеллектуализации. Кант же настаивает на том, что чувственные и рассудочные представления происходят из разных источников.

Но, как ни странно, даже в этом пункте нет твердой почвы для фиксации расхождений. В самом деле, в каком случае, т.е. в случае какого рассудка, по Вольфу, можно говорить об исчезновении примеси чувственности? Ответ ясен: смутных представлений лишен лишь божественный, «чистый» рассудок. А как характеризует божественный интеллект Кант? Он утверждает, что мышление Бога не дискурсивно, а интуитивно, т. е. в нем совпадают созерцание и рассудок, что, в частности, делает излишним, и даже невозможным, наличие у Бога чувственности. В чем тут принципиальное различие? Еще один нюанс: Кант трактует рассудок как способность общих понятий, тогда как чувственность имеет дело с единичным. Но Вольф не стал бы возражать Канту. Он тоже признает эту особенность рассудка и, к примеру, в §286 «Метафизики» специально доказывает, что «наличие у нас всеобщих понятий, а поэтому и всеобщего познания вообще идет от рассудка» (486: 156-157).

Впрочем, в одном аспекте учения о чувственности и мышлении Кант значительно отходит от Вольфа. Речь идет о его теории априорных форм чувственности, рассудка, способности суждения и разума. Вольф, по существу, игнорирует этот момент. Душа, по его мнению, есть источник самодеятельности, но ее формы исчерпываются принципом непротиворечия. Кант же выстраивает картину сложно дифференцированных априорных способностей души. Кстати говоря, такой подход нравился далеко не всем. Так, И.Г. Гердер, ученик Канта, впоследствии порвавший с учителем, в своей «Метакритике критики чистого разума» (*Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 1799) с явным раздражением говорил о духе «расщепления», пронизывающем всю кантовскую философию (285: 391). Гердеру ближе такое понимание душевных способностей, которое хорошо знакомо отечественному читателю по русской «метафизике всеединства» девятнадцатого века: разум и чувство неразрывно связаны, «по-настоящему познавать - значит любить» (284: 39) и т.п. И нельзя отрицать, что в роли основы или фундамента подобной теории действительно гораздо лучше смотрится вольфовская, чем кантовская психология.

Пока речь шла в основном о познавательных способностях. В других разделах кантовской и вольфовской психологии ситуация не менее запутана. Вольф, в отличие от Канта, не выделяет способность удовольствия и неудовольствия в качестве отдельной способности души наряду со способностями желанья и познания. Но далеко не очевидно, что это больше, чем терминологическое различие. Вольф доказывал, что удовольствие возникает при чув-

ственном, т.е. смутном, представлении совершенства. Кант и кантианцы критиковали эти суждения, указывая на внутренний источник эстетических переживаний. Но ведь Вольф понимает здесь совершенство, прежде всего, в относительном смысле. Как и Кант, он утверждает, что удовольствие вызывается тем, что способствует беспрепятственному действию человеческих способностей.

Сходные проблемы осаждают нас и в случае способности желания. Оба философа различают чувственные и разумные желания. Правда, для Вольфа различие между ними лишь количественно и связано с разницей в отчетливости представления о благе. Кант же, в духе резкой дифференциации мыслящей и чувственной способностей, противопоставляет практический разум и чувственные склонности. Однако и здесь возможно какое-то сближение позиций. В самом деле, при полном противопоставлении Кант едва ли мог бы говорить о возможности так называемых «легальных» поступков, по форме тождественных нравственным, но совершаемых сообразно чувственной мотивации; а тем более о том, что они полезны, являясь способом привыкнуть к моральному образу действий. Не совсем ясно обстоит дело и в вопросе о моральной мотивации. С одной стороны, Кант настаивает на ее бескорыстности, а у Вольфа это не очень хорошо прописано. Вспомним, однако, что моральные поступки, по Канту, хотя и бескорыстны, но, конечно, не бесцельны. Они направлены на осуществление «высшего блага». С этим Вольф не стал бы спорить. Более того, мы видели, что он неохотно допускал возможность удовольствий от рассудочного или разумного представления блага. Это позволяет трактовать его учение о моральном действии в кантовском ключе. С другой стороны, Кант подчеркивал недостаточность чисто моральной мотивации для осуществления нравственных поступков. Человеческая воля, утверждал он, испорчена и нуждается в дополнительных мотивах, связанных с надеждой на будущее вознаграждение. Вольф, кстати, тоже отмечал, что любой моральный поступок человека связан с чувственными мотивами, так как человеческий разум, представляющий благо как конечную цель нравственного действия, никогда совершенно не чист.

Все эти параллели, разумеется, не означают, что Кант никак не модернизировал теорию психических способностей. Отличия, о которых шла речь, реальны. Однако они не носят характер революционных изменений. Кант, скорее, реформирует, чем ломает вольфовскую психологию. И целью его реформы является не столько эмпирическая психология как таковая, сколько трансцендентальная антропология. Из небольших, казалось бы, акцентиро-

вок или уточнений, которые делает Кант в учении о душевных способностях, вырастают масштабные идеи его «критических» концепций. В XVIII веке психологи часто использовали образ микроскопа, позволяющего проникнуть в детали душевной жизни. Эмпирическую психологию Вольфа можно охарактеризовать как учение о душе, получающееся при ее изучении невооруженным глазом. Все в нем, на первый взгляд, кажется ладным и хорошо подогнанным друг к другу, но при ближайшем рассмотрении оказывается, что дело обстоит иначе. И выявляемые Кантом детали радикально изменяют всю картину. Скажем, учение о четком разграничении чувственности и рассудка позволяет Канту ограничить сферу применимости законов чувственности предметами опыта. Это, в свою очередь, дает возможность сформулировать учение о различии явлений и вещей самих по себе, которое только и может, по мнению Канта, спасти свободу (ср. В XXIII-XXX), без которой нельзя говорить о морали, а значит и о человеческой личности как высшей ценности сущего.

Одна из главных заслуг Канта в философии состоит в том, что он, порой через парадоксы, но сумел дать почувствовать читающей публике вкус человеческого достоинства и свободы. Однако он не смог бы сделать это без кропотливых психологических изысканий. И, кстати говоря, последователи Канта воспринимали его психологические опыты именно в свете их значимости для трансцендентальной философии и антропологии. Показательна в этой связи позиция кантианца К.Л. Рейнгольда, заявленная им в «Письмах о кантовской философии» (Briefe fiber die Kantische Philosophie, 1786-1787/1790-1792): «Поскольку прежней философии... недоставало всецело определенных и полностью развитых понятий о разуме, рассудке и чувственности, а также об отношении этих различных способностей друг к другу; поскольку совершенно недооценивалось сущностное различие между представлениями разума (идеями) и представлениями чувственности, ... поскольку созерцание смешивалось с мышлением, а мышление, присущее рассудку, с мышлением, свойственным только разуму; то не знали, что созерцает только чувственность, и что рассудок может мыслить только созерцаемое, а разум - только несозерцаемое и, следовательно, сверхчувственное» (395: 194-195). Кант, считает Рейнгольд, устранил путаницу, и это привело к решению многих важных философских проблем. Впрочем, Рейнгольда не устраивал уровень систематичности кантовского учения о психических способностях, и он пытался устранить этот недостаток, о чем еще будет сказано в другом месте.

В любом случае, однако, Кант превосходит по этому параметру других главных героев нашей работы ~ Юма и Тетенса. Нельзя отрицать того, что и они стремились к систематичности, но фактически почти все их силы уходили на исследование «микроскопических» аспектов душевной жизни. Канту же удалось занять гармоничную позицию: не утопая в деталях, как Юм и Тетенс, но и не растворяясь в абстрактной систематичности, как Рейнгольд. С этой точки зрения Канту все же ближе Вольф, почему и стоило сопоставить взгляды Канта именно с вольфовскими схемами. Относительно же восприятия и оценки Кантом взглядов Юма и Тетенса имеет смысл ограничиться определением общей тенденции, проиллюстрировав ее несколькими примерами. Тенденция эта состоит в том что Кант, как правило, обходит стороной наиболее перспективные разработки упомянутых авторов. Примером тому являются учения Юма о фантазии, памяти и привычке. Последнюю Кант истолковывает как ассоциативное воображение, хотя привычка, по Юму это не закон ассоциации представлений, а принцип, порождающий веру в тождество прошлых и будущих рядов событий¹. Кант, правда, упоминал о способности предвидения и о том, что она базируется на воспроизведении прошлых впечатлений, но не уделял внимания ее роли в формировании онтологических установок обыденной жизни.

Что касается Тетенса, то может показаться, что Кант испытал влияние его теории восприятия вообще и «схватывания» ощущений, в частности. Однако это впечатление не совсем точно. Общее действительно есть, но оно ограничивается тезисом, что единое Я активно участвует в собирании представлений. Но, в отличие от Тетенса, полагавшего, что эта деятельность производится чувством, Кант приписывает ее воображению. И Кант не говорит о ее реактивном характере. Напротив, он подчеркивает продуктивность синтеза схватывания. В этом смысле его высказывание о том, что об участии воображения в восприятии не думал раньше ни один психолог, могло бы сохранять свою силу даже при учете концепции Тетенса. Другое дело, что различие здесь, скорее, терминологическое. В конце концов, Тетенс тоже отмечал самодеятельность чувства в схватывании, а Кант говорил о необходимости внешнего аффицирования как исходного момента восприятия. К тому же Те-тенс все же отмечал участие продуктивного воображения в восприятии, хотя и в другом смысле, чем Кант. Продуктивное воображение, считал он, создает общие образы, гештальты, через кото-

¹ Этот принцип лишь косвенно связан с ассоциацией по причинности.

рые мы воспринимаем вещи. Однако в любом случае Кант имел некоторое право заявить о своем приоритете. Теорию схватывания он разработал еще в 1775 году, за два года до появления «Философских опытов», если только не усомниться в достоверности датировок рукописей «Дуйсбургского наследия», оснований для чего, впрочем, кажется, нет.

Столь же сомнительны попытки связать с Тетенсом кантовскую теорию тройственности основных душевных способностей, на чем уже после опровержений Ю.Б. Мейера (Meyer, 1870) все же пытались настаивать А. Зайдель (Seidel, 1932), П. Шиллер (Schiller, 1948), Д.Б. Клейн (Klein, 1970), Э.Г. Венер (Wehner, 1990), да и другие авторы. Тетенс действительно упоминал о трех основных способностях - познания, чувства и воления. Но он говорил об этом мимоходом и на деле не считал их таковыми в строгом смысле слова. Кроме того, Кант рассказывал в лекциях об этой тройственности еще до 1777 года. По той же причине трудно говорить и о влиянии на него аналогичной классификации М. Мендельсона. Не Польше повлияли на Канта и рассуждения Тетенса об основной силе души. Зато эта тема поможет нам решить вопрос о правомерности образа действий, принятого в данном параграфе настоящей работы. Мы говорили об эмпирической психологии Канта. Но фактически изложение эмпирического учения Канта о способностях души базировалось на материале «Критик». Не произошло ли вследствие этого размывание границ наук? Вопрос этот весьма непростой, хотя многое, конечно, зависит от трактовки терминов. Скажем, если понимать под эмпирической психологией чисто описательную науку о предмете внутреннего чувства, то рассуждения о том, что, к примеру, категории являются необходимыми условиями мышления объективной связи представлений, конечно, не попадают в ее сферу. Однако поскольку в «Психологии L1» Кант был готов инкорпорировать в эмпирическое учение о душе вопрос о ее основной силе, то он должен был признавать право включения в эту дисциплину и исследований, нацеленных на выявление условий возможности тех или иных непосредственных данных сознания. В самом деле, вопрос об основной силе легко истолковать в вольфовском ключе, т.е. в качестве вопроса «как возможно?», а именно: как многообразные способности могут возникать из одной силы души? Соответственно, в сферу эмпирической психологии попадают и проблемы условий возможности конституирования объективности и интересубъективности, сознания и т.п.

Иначе обстоит дело с вопросом о возможности априорных синтетических суждений. Если привязать его к эмпирической психо-

логии, то это смешает последнюю с трансцендентальной философией. Кроме того, ответ на него, похоже, не может быть верифицирован во внутреннем опыте. Сказанное справедливо и относительно ряда других аналогичных вопросов, например о психофизическом соответствии. Эмпирическая психология может лишь констатировать параллелизм душевных и телесных состояний. И Кант действительно касался этой темы под занавес лекций по эмпирической психологии. Таким образом, эмпирической психологии могут принадлежать лишь те вопросы об условиях возможности, решение которых не выходит за пределы прямой доступности для рефлексии. Фактически, однако, Кант в полной мере не принимает и эту схему. В 80-е годы он смещается к характеристике этой науки как чисто дескриптивной дисциплины и избегает обсуждения в лекциях по эмпирической психологии даже темы основной силы души. Впрочем, важные изменения происходили и в кантовской трактовке рационального учения о душе.

5

КРИТИКА КАНТОМ РАЦИОНАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Тема отношения Канта к рациональной психологии уже затрагивалась в предыдущем параграфе. Мы знаем, что еще незадолго до написания «Критики чистого разума» Кант разделял некоторые принципиальные положения традиционного рационального учения о душе. Но затем все поменялось. Кант объявил рациональную психологию «мнимой» наукой, основанной на гипостазировании сознания, и попытался показать тщетность ее притязаний. Теперь надо выяснить: что это за притязания и почему они тщетны? При обсуждении этого вопроса следует учитывать, что Кант полностью переработал рационально-психологический раздел «Критики» в ее втором издании. И хотя многие существенные моменты остались неизменными, ряд акцентов все же был переставлен. Есть смысл поэтому вначале опираться, в основном, на первое издание «Критики».

Открывая эту тему, можно сразу сказать, что главной целью учения о душе вообще является, по Канту, доказательство ее бессмертия (см. АА 28, 301-302; В 427).

Кант неоднократно подчеркивал, что никакие данные эмпирической психологии не могут дать аргументов в пользу бессмертия. Ведь поскольку опыт всегда открывает нам душу в ее единстве с телом, бессмысленно искать в нем информацию о том, может ли душа существовать без тела. Правда, он не мог игнорировать то

обстоятельство, что некоторые врачи и физиологи, такие как А. Галлер или Б.Л. Траллес поддерживали идею бессмертия души на основании того, что в конце жизни наблюдается всплеск психической активности, сопровождающей угасание телесной деятельности, из чего делался вывод о независимости души от тела. Им оппонировали И.Хр. Кемме и К. Шпацир. Последний присоединился к мнению Кемме о том, что «из всей системы врачебной науки нельзя извлечь ни одного доказательства не материальности или бессмертия души» (434: 95).

Кант, следуя той же логике, отмечал, что приведенные выше факты активизации духовной деятельности не имеют всеобщего характера, да и допускают самую разную интерпретацию (АА 29, 912). Значит, если и можно решить вопрос о бессмертии, то лишь при помощи рациональной аргументации. Поэтому он является центральной темой именно рациональной психологии. Последняя не должна опираться на опыт и может заимствовать из него только само понятие души как мыслящего субъекта. «Я мыслю» должно стать единственным ее основоположением. Кант давал понять, что для доказательства бессмертия надо продемонстрировать, что это мыслящее Я есть простая нематериальная тождественная субстанция, так как сводил понятие бессмертия или «духовности» к конъюнкции «нематериальности» (Immaterialitat), «нетленности» (Inkorruptibilitat), вытекающей из простоты, и «личности» (Personalitat) как «тождества интеллектуальной субстанции» (А 345/В 403)

Поскольку простота так или иначе связана с нематериальностью, а субстанциальность с постоянством, которое, в случае мыслящей субстанции, означает сознание ею собственного тождества во времени, то основная тяжесть доказательств падает на тезисы о простоте и субстанциальности мыслящего Я. Из его субстанциальности вытекает постоянство, а простота гарантирует невозможность распада этого Я на части, т.е. говорит о нетленности, соединение которой с сознанием тождества Я дает бессмертие. Итак, если тезисы о простоте и субстанциальности души верны, то доказательство ее бессмертия можно будет получить уже из одной природы души, не привлекая теологические аргументы. Доказательство субстанциальности, по мнению Канта, имеет такую структуру: «То, представление о чем есть абсолютный субъект наших суждений... есть субстанция. Я, как мыслящее существо, составляю абсолютный субъект всех своих возможных суждений... Следовательно, я как мыслящее существо (душа) есть субстанция» (А 348). Иными словами, поскольку субстанция есть абсолютный субъект, а Я не может быть помыслено в качестве предиката, то

Я — субстанция. Доказательство выглядит убедительным, но Кант уверен, что это «паралогизм», т.е. ошибочное по форме заключение. Ошибка, как пояснял он во втором издании «Критики», в том, что в первой посылке, т.е. в утверждении, что субстанция есть абсолютный субъект наших суждений, идет речь о субъекте при учете его отношения к созерцанию, а во второй - о субъекте мышления, которого, как мы знаем, Кант лишает такого отношения (В 411-412).

Мыслящее Я нельзя назвать субстанцией, поскольку с ним не связано никакого созерцания, а понятие субстанции, как и всякое другое понятие, может обрести значимость только по отношению к созерцанию. Впрочем, поскольку Я все же необходимо мыслится в качестве субъекта собственных представлений, Кант соглашается именовать его «субстанцией в идее» (А 351). Чтобы не запутать читателя, он поясняет ключевой момент, а именно то, что признание Я субстанцией такого рода ничего не дает для доказательства его постоянства (*ibid.*). Если бы Я было реальной субстанцией, то оно было бы вещью, общезначимо, т.е. в единстве совокупного опыта фиксируемой в созерцании как субъект, т.е. носитель изменчивых свойств, который сам должен оставаться неизменным. И это позволило бы говорить о его сохранении после распада тела, «формы души» (см, АА 28, 283), точно так же, как мы говорим о сохранении общего количества материи в мире, невзирая на изменения, происходящие с ее формой. В нашем случае это не так.

В «Пролегоменах» и втором издании «Критики чистого разума» Кант, однако, корректирует свою позицию. Он дает понять, что даже если бы во внутреннем опыте можно было бы выявить постоянное Я, это не дало бы оснований говорить о его сохранении после распада тела. Ведь уже в «Критике» он показал, что рассудочное основоположение о постоянстве субстанций имеет значимость только для предметов возможного опыта, а проблема бессмертия связана с рассуждениями о существовании души по ту сторону мира опыта (см. АА 4, 335).

Второй паралогизм, о простоте мыслящего Я, Кант объявляет самым опасным для критической философии (А 351), хотя и с ним можно справиться. Речь идет о невозможности представить, что мысль, как единство многообразного, распределена среди множества сущностей. Если она распределена между ними, то в каждой из этих сущностей имеется лишь кусочек мысли, и их совокупность никогда не составит целую мысль, если нет простой сущности, в которой имеются все ее компоненты. Значит, мыслить может только простое существо (А 351-352).

Критика Кантом этого вывода весьма своеобразна. Во-первых, он замечает, что этот вывод являет собой слишком смелое обобщение, основанное на перенесении свойств нашего мышления на все мыслящие сущности. Во-вторых, он опять подчеркивает, что мыслящее Я, которое, конечно, просто, нельзя смешивать с носителем этого мышления, т.е. с Я как «трансцендентальным субъектом». О последнем нам ничего не известно и поэтому кажется, что понятие такого субъекта тоже просто (А 355). Кроме того, Кант неожиданно заявляет, что даже если признать, что тезис «все, что мыслит, есть простая субстанция» истинный, все равно он не выполнит ту задачу, для которой, главным образом, и предназначен, а именно не решит вопроса о разнородности этого мыслящего существа с материей (А 357). Хотя материя как внешнее явление, конечно, отлична от мыслящего Я как предмета апперцепции, но если взять трансцендентальный субстрат материи, то он вполне может быть простой, да к тому же и мыслящей, вещью (А 359).

Итак, Кант утверждает, что если понимать материю в обычном смысле, то тезис «Я мыслю», содержащий в себе непосредственное сознание единства этого Я, может служить опровержению психологического материализма; однако если понимать под материей трансцендентальный субстрат пространственных феноменов, то даже если взять положение о простоте Я в сильном субстанциальном смысле, различие между ними останется неочевидным. В то же время у нас нет оснований брать его в этом смысле, так как мыслящее Я надо отличать от его неизвестного носителя, трансцендентального субъекта. И вполне может быть так, что, несмотря на простоту Я как апперцепции, этот субъект сложен. Иными словами, Кант допускает, что единство мышления может конституироваться составной субстанцией и быть ее эмерджентным свойством. Вообще говоря, борьба с психологическим материализмом в философии XVIII века велась, в основном, в направлении именно этого тезиса. Ведь под материей чаще всего понималась «сложная вещь», и задача состояла в том, чтобы показать, что мышление не может быть свойством такой вещи. При этом мало кто не подвергал сомнению отличие протяжения и плотности от воли и мышления.

С доказательствами невозможности сложного быть субстратом мышления мы уже не раз сталкивались. Они вращались вокруг тезиса о том, что, для того чтобы стать мыслью, многообразные действия компонентов сложной вещи должны быть собраны в чем-то простом, которое, таким образом, и выступает подлинной мыслящей вещью. Поскольку Кант согласен с этим аргументом, но отвергает его следствия, то кажется, что мы попадаем в заколдован-

ный круг. Но это не так. Кант просто утверждает, что это единое мыслящее Я, которое он и в самом деле признает, есть не вещь, а некая виртуальная структура, форма мышления. Такая трактовка оставляет возможность рассматривать Я как свойство сложной вещи.

Выходит, что Кант хочет спасти психологический материализм от окончательного поражения, которое собирались нанести ему Реймарус, Бонне, Мендельсон, Тетенс и многие другие авторы. Успех его предприятия зависит, однако, от отрицания им существования какого-либо созерцания нашего единого Я. В наличии оснований у Канта для такого отрицания сомневались уже его первые критики, к примеру Э. Платнер. Задавая в своих «Философских афоризмах» (*Philosophische Aphorismen*, 1776-1782/1784) Канту вопрос о том, не может ли «логический субъект мысли» быть «соединен и с созерцанием силы и самостоятельности» (380: 284), Платнер наносит опасный удар по его теории. Все дело в том, что трактовка Кантом Я, или единства апперцепции, как виртуальной структуры, которую, как пытался доказать Т. Розефельд (Rosefeld, 2001), можно приравнять чуть ли не к «мысленной вещи», т.е. к пустому понятию, едва ли совместима с учением об активности этого Я.

Впрочем, в 1784 году Платнер мог сослаться только на первое издание «Критики», где Кант приписывает деятельность не чистому Я, а воображению. Однако логика системы влекла Канта к тому, чтобы изменить эту позицию, и мы видели, что во втором издании он сблизил единство апперцепции и рассудок, одновременно заявив о возможности рассудочного синтеза. В.И. Молчанов (1987) справедливо указывал на возможность субстантивации Я на основе тезисов второго издания «Критики». Позиция второго издания и в самом деле противоречит принципам кантовской критики рациональной психологии. Если Я деятельно, если сознание, по выражению Н.В. Мотрошиловой (1991), имеет «творческий» характер, то это Я, судя по всему, должно быть субстанцией, а самосознание должно иметь характер самосозерцания Я. То, что и во втором издании «Критики» Кант различает самосознание и самопознание, можно объяснить лишь его принципиальной мировоззренческой установкой в духе интерпретации А.Л. Доброхотова (1987).

Рассуждая о простоте мыслящего Я в первом издании «Критики», Кант говорит и о роли этого тезиса в гипотетическом доказательстве бессмертия души. Если бы Я в самом деле было простой субстанцией, оно было бы неразруσιμο (A 401). Однако во втором издании, меняя свою позицию, он утверждает, что даже в этом случае о вечном существовании души заключать было бы нельзя,

так как хотя она действительно не может распасться на части из-за их отсутствия, но тем не менее может исчезнуть иным путем, а именно - постепенно теряя интенсивность сознания, вплоть до полного его уничтожения. Во втором издании «Критики», а также в лекциях по рациональной психологии этого периода, Кант вписывает этот аргумент в контекст полемики с М. Мендельсоном. В «Федоне», по мнению Канта, Мендельсон утверждал, что поскольку душа не имеет частей, то она не может постепенно терять существование, а значит должна была бы исчезать сразу. Но в таком случае между мгновениями ее бытия и небытия не было бы времени, что невозможно (В 413-414), так как время непрерывно и в нем нет ближайших моментов. Но Мендельсон, продолжает Кант, не учел, что постепенное уничтожение не обязательно предполагает множественность частей (В 414). В действительности же Мендельсон не только предвидел это возражение, но и отвечал на него. Даже при постепенном исчезновении, говорил он, рано или поздно должен наступить момент «прыжка» из бытия в небытие, а он, как признает сам Кант, невозможен. Тем не менее возражения Канта достигают главной цели, показывая, что простота души не имеет отношения к степени ее сознательности, которая может убывать настолько, что утратится сознание тождества личности, необходимое для бессмертия в строгом смысле слова.

О тождестве личности идет речь и в третьем паралогизме рациональной психологии. Личность Кант определяет, как «то, что сознает нумерическое тождество самого себя в разные времена» (А 361). Мыслящее Я и в самом деле сознает себя тождественным во времени, но только потому, что само время находится в нем (А 362). Если же смотреть на него как бы со стороны, то ничего тождественного заметить не удастся, так как с Я не связано никакое созерцание (*ibid.*). Соответственно, Я может считать себя тождественным и тогда, когда его субстрат претерпевает постоянные изменения. Более того, оно само объективно изменчиво (А 363), и его тождество может исчезнуть при изменении мира.

Мы видели, что, в случае тезисов о субстанциальности и простоте мыслящего Я, Кант со временем пришел к выводу, что даже признание их истинности не позволяет доказать бессмертия души. То же самое он мог бы сказать и относительно третьего паралогизма. Ведь из того, что Я как субстанция сохранит свое тождество после распада тела, еще не следует, что оно сохранит сознание своего тождества, а ведь именно сохранение сознания своего тождества есть одно из необходимых условий бессмертия души.

Это соображение помогает выявить любопытную тенденцию, на которую практически не обращают внимание многие известные комментаторы кантовского учения о паралогизмах - такие, к примеру, как Г. Хеймзот (Heimsoeth, 1966), К. Эмерикс (Ameriks, 1982) или П. Китчер (Kitcher, 1990). В первом издании «Критики» Кант представил дело так, что допущение или отрицание возможности самосозерцания мыслящего субъекта оказывает решающее влияние на успешность действий по достижению главной цели рациональной психологии - доказательства бессмертия души. В дальнейшем, однако, он ослабил эту зависимость - и в свете пересмотра его учения о деятельной природе Я это уже не выглядит случайным. Так стоило ли ему так решительно бороться с рациональным учением о душе?

Не будем пока спешить с ответом на этот вопрос и лучше рассмотрим последний, четвертый, паралогизм рациональной психологии. Его вывод гласит, что «существование всех предметов внешних чувств сомнительно» (А 367). В первом издании «Критики» необходимость включения этого паралогизма в систему основоположений рациональной психологии обоснована Кантом очень абстрактно. Он пытается привязать все паралогизмы к таблице категорий, через которую проходит «качественное» единство апперцепции. Первый паралогизм связан с одной из категорий отношения - субстанцией - и выражает «безусловное единство отношения»; второй и третий связаны с категориями качества и количества, а четвертому остаются категории модальности, в частности, категория существования. Согласно этому паралогизму, «душа познает в себе... безусловное единство существования в пространстве, т. е. сознание не множества вещей вне нее, а только собственного существования, других же вещей - только в качестве ее представлений» (А 404).

Именно потому, что пространственные объекты даны душе не непосредственно и что знание о них получается путем умозаключения от действия, т.е. представлений этих предметов, к причине — к самим предметам, а всякое подобное умозаключение сомнительно, ибо одно и то же действие может производиться разными причинами, - мы и не знаем, существуют ли в действительности материальные объекты. Это и значит, что Я представляет себя субстанцией «относительно возможных предметов в пространстве» (А 344/В 402)

Критикуя этот вывод в первом издании «Критики», Кант просто констатирует, что материальные объекты есть явления, а не вещи сами по себе, и поэтому даны не опосредованно, а непосредствен-

но. Из этого он заключает, что мыслящее Я относится не к возможным, а к действительным предметам в пространстве, и дает понять, что этим опровергает идеализм. Это обстоятельство имеет принципиальное значение, так как помогает уяснить подлинный психологический смысл четвертого паралогизма. Кант хочет сказать, что теория Я как самосозерцаемой мыслящей субстанции способствует идеализму как учению о возможном или действительном несуществовании тел. Впрочем, гораздо отчетливее это проговаривается Кантом во втором издании «Критики». Если Я — субстанция, то оно и в самом деле может не нуждаться в других вещах. А раз оно не субстанция, то оно должно быть зависимым от внешнего мира (см. В 418-420). И во втором издании «Критики» Кант уже не говорит, что для опровержения идеализма достаточно показать, что материальные объекты непосредственно даны в созерцании. Надо еще продемонстрировать невозможность сознания нами собственных внутренних состояний без внешнего чувства (В 275-279).

Вопрос об идеализме и о его критике Кантом настолько важен, что заслуживает отдельного исследования, которое будет предпринято чуть позже. Пока же констатируем, что, по итогам рассмотрения паралогизмов рациональной психологии в первом издании «Критики», Кант замечает, что все усилия доказать бессмертие души из ее природы терпят крах. При этом он подчеркивает, что возможность бессмертия остается, хотя лишь в качестве чистого предположения (А 394). Этой возможности могло бы угрожать лишь признание материальности Я. Но как раз с опровержением последнего рациональная психология справляется даже в ее реформированном варианте. Ведь она показывает, что материя есть явление мыслящего Я, которое, стало быть, само не может быть сведено к материи (А 383).

Выше было сказано, что Кант, наоборот, спасает психологический материализм. Но противоречия здесь нет. Он и правда не исключает, что мыслящее Я как единство апперцепции может конституироваться некой сложной субстанцией. Однако ею не может быть материя как «феноменальная субстанция». Поэтому распад феноменального тела не может автоматически приводить к прекращению мышления. Может так и происходит, но, в любом случае, здесь нет такой необходимости. И этого достаточно для абстрактной возможности бессмертия. Но доказать его из природы души, да и иными способами, нельзя, хотя некоторые популярные аргументы, как добавляет Кант во втором издании «Критики», могут сохранять субъективную убедительность. Он имеет в виду до-

вод, исходящий из всеобщей целесообразности мира, которой без допущения будущей жизни противоречило бы наличие в человеческой душе моральных и других способностей, нацеленных на бесконечное развитие (В 425-426).

Возвращаясь к первому изданию «Критики», отметим, что вопрос о бессмертии рассматривается Кантом в контексте взаимодействия души и тела. Эта общая проблема, «составляющая настоящую цель рациональной психологии», распадается на три вопроса: «1) о возможности взаимодействия души с органическим телом, т.е. одушевленности и состоянии души при жизни человека, 2) о начале этого взаимодействия, т.е. о душе во время и до рождения человека, 3) о завершении этого взаимодействия, т.е. о душе во время и после смерти человека (вопрос о бессмертии)» (А 384).

Подробно в «Критике» рассматривается лишь первый вопрос. Кант полагает, что вся трудность психофизической проблемы возникает оттого, что на тело смотрят как на самостоятельную вещь в себе, а потом начинают придумывать «системы», объясняющие взаимодействие столь разнородных субстанций, как душа и тело. В действительности тело есть лишь явление внешнего чувства, которое, наряду с явлениями внутреннего чувства, входит в состав опыта, единство которого вносится мыслящим Я. Острота проблемы сразу снимается. А если говорить о теле не как феномене, а о его трансцендентальном субстрате, то он неизвестен, и о его разнородности с мыслящим Я мы ничего не знаем (А 392).

Одним словом, вполне в духе настроений ряда философов XVIII века - от Баумейстера до И. Изелина¹ и Й. Маурера - Кант считает вопрос о взаимодействии души и тела нерешаемым, или, скорее, даже вообще псевдопроблемой, хотя его обоснования отличаются от традиционных указаний на то, что у нас просто не хватает данных, чтобы выбрать одну из конкурирующих систем. И теперь самое время поставить вопрос: насколько вообще кантовский образ рациональной психологии вписывался в общепринятое понимание этой науки? Рациональную психологию изобрел Вольф и разрабатывали вольфианцы. Логично поэтому было бы ожидать, что Кант в своей интерпретации этой науки будет учитывать ее классические образцы. Однако, на первый взгляд, он далеко отходит от канонов. Особое удивление вызывает мысль Канта, что ра-

¹ Рассуждая о влиянии души на тело, Изелин подчеркивал, что его высказывания надо понимать «метафорически» и что он не претендует на то, чтобы выбрать одну из трех традиционных систем, объясняющих психофизическое соответствие (304: 1,28).

циональная психология должна извлекать все свои положения из одного-единственного тезиса «Я мыслю». Вольф, напомним, совершенно иначе трактовал этот вопрос. По его мнению, рациональная психология использует данные эмпирического учения о душе. Ее задача состоит в объяснении психических явлений, в отыскании их оснований в сущности души.

Так что утверждение П. Китчер (Kitcher, 1990), что Кант критикует именно вольфианский вариант рациональной психологии, кажется какой-то ошибкой. Учитывая, что Кант излагает свое понимание рациональной психологии, делая акцент на «Я мыслю», т.е. на *cogito*, логично, скорее, допустить, как это сделал Р.П. Хорстман (Horstmann, 1993), что он ориентируется на картезианское учение о Я. Однако Б.Л. Мижускович (Mijuskovic, 1974) справедливо отмечал, что Декарт, характеризуя природу сознания и рассуждая о нематериальности души, почти не использует аргументов, восходящих к Плотину и применяемых также Кантом. Не встречаются они и у Вольфа. Поэтому вполне можно понять Ю.Б. Мейера, который еще в 1870 году пытался отыскать истоки кантовской трактовки рациональной психологии в учениях Кнут-цена, Реймаруса и Мендельсона, у которых задействованы упомянутые аргументы и работы которых были хорошо знакомы Канту. Отчасти этот тезис даже можно принять, хотя список авторов, которые могли повлиять на позицию Канта, конечно, нуждается в расширении - к нему можно добавить имена Шпальдинга, Бонне, Тетенса и др.

С другой стороны, Мейер напрасно исключал всякую роль вольфианцев. Пусть не сам Вольф, но Баумгартен, несомненно, оказал влияние на представления Канта о рациональной психологии. Напомним, что Баумгартен, при всей его ортодоксальности, сократил эмпирико-психологический базис рациональной психологии. Ведь материал эмпирического учения о душе использовался Вольфом, в основном, при рассмотрении проблемы редукции способностей к основной силе души. Баумгартен же начал переброску этой темы в эмпирическую психологию. Кант лишь завершил этот процесс.

В результате он остался с вопросами, которые почти не пересекались с темами эмпирической психологии. Поэтому он и мог говорить о «Я мыслю» как о единственном базисе рационального учения о душе. В конце концов, этот тезис не противоречит и схеме вольфианской психологии, исходным пунктом которой оказывался именно факт сознания, из которого, как особенно подчеркивал Баумгартен, надо дедуцировать душевные свойства. В эту де-

дуктивистскую схему, правда, не очень хорошо вписывалась проблема психофизического соответствия. Ведь о нем известно из опыта, а рациональная психология должна лишь объяснять его возможность. Но выход из ситуации есть. Либо, опять-таки в духе Баумгартена, надо сказать, что исходным понятием рациональной психологии является понятие Я как души, уже включающее в себя психосоматическое соответствие, либо набраться смелости и действительно вывести вопрос об этом соответствии из рациональной психологии.

Второй вариант опробован Кантом во втором издании «Критики» (В 427), первый — в лекциях по рациональной психологии конца семидесятых годов (см. АА 28, 279). В первом издании «Критики чистого разума» Кант словно не замечает эту трудность. Рационально-психологический раздел вообще выглядит здесь сыровато, и в нем еще заметно влияние «школьных» схем рациональной психологии. В то же время Кант уже начал построение «идеального» рационального учения о душе. Ведь он считает, что данная наука -естественный продукт диалектического разума. В конечном счете для Канта не так уж важно, что говорили о рациональной психологии Вольф или Баумгартен - тезис, на котором особенно настаивал Б. Эрдман (Erdmann, 1876), полемизировавший с Ю.Б. Мейером. Одним словом, план рациональной психологии заложен в самой природе познавательных способностей. И не случайно Кант пытается связать понятие души с предметным истолкованием формы категорических умозаключений, а четыре паралогизма соотнести с четырьмя группами категорий. Во втором издании «Критики» Кант рассуждает еще более систематично. Но этим изменения не ограничиваются. Хотя, как и в первом издании, он говорит здесь, что главная ошибка рациональной психологии в том, что «единство сознания, лежащее в основании категорий, принимается здесь за созерцание субъекта как объекта, и к нему применяется категория субстанции» (В 421-422), - но теперь он не утверждает, что если бы это созерцание Я было возможно, рациональная психология автоматически решила бы все свои задачи. Скорее, его беспокоит то, что в таком случае пришлось бы отказаться от главного тезиса критической философии о том, что априорные синтетические суждения могут быть высказаны лишь относительно предметов возможного опыта. В первом же издании «Критики» Кант действительно увязывал возможность созерцательного самопознания мыслящего Я с достижением главной цели рациональной психологии — доказательством бессмертия души. Но мы знаем, что еще за пару лет до выхода «Критики» Кант считал Я предметом интеллекту-

ального созерцания. Получается, что в тот период он должен был еще очень оптимистично смотреть на перспективы доказательства бессмертия души. Это предположение легко проверить. Достаточно проанализировать соответствующий раздел лекций того времени, т.е. все той же «Психологии L1».

Упомянутые лекции по своей структуре несколько напоминают рационально-психологический раздел первого издания «Критики». Вначале, в «трансцендентальной части рациональной психологии» (AA 28, 263), Кант обсуждает вопрос о природе души. Затем, во втором разделе, рассматривает отношение души к другим сущностям - как к мыслящим (животным душам и духам), так и к материальным, в частности к телу. Здесь решается вопрос о нематериальности души. Наконец, в третьей части рассматривается тема связи души с телом, включающая в себя проблемы возможности этой связи, или взаимодействия, начала и завершения последнего в контексте перспектив отдельного существования души. Как и в «Критике», решение вопроса о будущей бестелесной жизни объявляется здесь Кантом одной из главных задач всей рациональной психологии (ibid.).

Кроме того, Кант подчеркивает, что «в рациональной психологии мы берем из опыта не более, чем простое понятие души, а именно, что у нас есть душа» (ibid.). Под душой же «в строгом смысле» он понимает «Я как таковое», т.е. «предмет внутреннего чувства, этот субъект, сознание», от которого абстрагировано все внешнее (AA 28, 265). Соответственно, «если мы говорим о душе а priori, мы скажем о ней не более, чем поскольку мы можем вывести все из понятия Я, и поскольку мы можем применить к этому Я трансцендентальные понятия» (AA 28, 266). Все это опять очень напоминает «Критику», за одним важным исключением: в «Критике» Кант избегает называть сознание самого себя внутренним чувством. Ведь это привнесло бы в самосознание созерцательный момент, который там отрицается. Но в «Психологии L1» Кант, напротив, настаивает на созерцательном самопознании Я. И это действительно переворачивает его воззрения на природу души. В первом «трансцендентальном» разделе лекций Кант в позитивном ключе и без какой-либо критики излагает те положения, которые в «Критике» он считает результатами ошибочных выводов. Он называет душу простой единичной субстанцией, доказывая ее субстанциальность тем, что душа может мыслиться только как субъект, простоту - тем, что она мыслит, а мышление может быть только в простой субстанции, единичность же души он объявляет непосредственной данностью сознания (см. AA 28, 265-267). Важ-

но, что Кант, как и должно было бы быть согласно первому изданию «Критики», связывает простоту и субстанциальность души с темой доказательств ее бессмертия. Он говорит, что «душа есть простая субстанция. Поэтому-то она и не может создаваться при создании тела, равно как не может и разрушаться при его разрушении... Ведь простая субстанция не возникает и не погибает по природным законам» (АА 28, 283).

Здесь, однако, обнаруживается одно любопытнейшее обстоятельство. Кант не считает приведенный аргумент решающим доводом в пользу бессмертия. Дело в том, что под бессмертием он предлагает понимать «естественную необходимость жизни» (АА 28, 285). Чтобы доказать его, надо продемонстрировать необходимость будущего существования души. Довод же о субстанциальности показывает, «что она просто будет жить» (ibid.). Разница в том, что в последнем случае остается возможность ее (сверхъестественного) уничтожения, и ее будущая жизнь носит случайный характер.

Таким образом, получается, что, строго говоря, «субстанциальный аргумент» вообще не имеет отношения к доказательству бессмертия души. Тем не менее Кант уверен, что бессмертие можно доказать, хотя и только одним способом, так как априорные доказательства, по его мнению, всегда существуют в единственном числе (ibid.). Предложенный Кантом аргумент опирается на понятие абсолютной самопроизвольности, которую он приписывает душе. Самопроизвольность, в свою очередь, он объявляет «принципом жизни». В самом деле, критерием отличия живого от неживого является именно способность первого к самопроизвольным действиям. Поскольку принцип жизни находится в душе, то тело не составляет условия жизни, и его разрушение не может прекратить ее (АА 28, 287). Кажется, правда, что сказанному противоречит влияние телесных факторов на душевные процессы, заставляющее усомниться в независимости принципа жизни от материальных факторов.

Но Кант находит выход из положения. Представим, говорит он, человека, привязанного к тележке. Тележка ограничивает его деятельность, но если она хорошо сконструирована, его движения будут более проворными, чем в ином случае. В этом смысле она, влияет на способ действий этого человека. Но из этого не следует, что он не сможет двигаться без нее. Наоборот, без нее он будет двигаться намного лучше. Такое же отношение существует между душой и телом: «Пока душа привязана к телу, хорошая телесная конституция тоже содействует жизни, хотя освобождение от тела

еще лучше содействовало бы ей» (АА 28, 287). Этот аргумент, заставляющий вспомнить некоторые платоновские доводы, прежде всего поражает своей старомодностью, хотя, конечно, он встречался и в XVIII веке, но больше в религиозно ангажированной британской литературе или у «внешкольных» авторов. Странно и то, что Кант уверен: указанный аргумент доказывает необходимость жизни. Непонятно, почему предположить уничтожение принципа жизни труднее, чем уничтожение субстанции. В этой связи упомянем любопытную работу «Мысли о человеческой душе и предположения о ее состоянии после смерти, по большей части основанные на опыте» (*Gedanken über die Seele des Menschen und Muthmabungen über den Zustand derselben nach dem Tode meistens auf Erfahrung gegründet*), вышедшую в 1777 году, - т.е. примерно в то же время, когда Кант читал лекции «Психология L1». Анонимный создатель этого двухтомного труда (Э. Воллеб) - завершающегося замечанием, что его автор, как и всякий человек, может ошибаться, и практически неучтенного исследователями психологии XVIII века - подобно Баумгартену или Канту проводит различие между случайной и необходимой будущей жизнью или, в его терминологии, между «неопределенным бессмертием» (*unbestimmte Unsterblichkeit*) и «вечным бессмертием» (*ewige Unsterblichkeit*). Он, однако, считает, что вечное бессмертие можно попытаться доказать только через учение о благодати, мудрости и могуществе Бога (497: 1, 246-247). Автор «Мыслей» применяет и аргумент, которому Кант придает высший статус: самопроизвольная деятельность души трактуется им как ее «существеннейшее свойство» (*essenzialste Eigenschaft*), из чего он делает вывод, что эта внешняя и внутренняя деятельность независима от тела и сохранится после его распада (1, 82-83). Но данный тезис используется Воллебом для доказательства всего лишь неопределенного бессмертия, или случайной будущей жизни (1, 83).

В общем, Кант, возможно, поспешил придать аргументу от самопроизвольности столь важную роль. Но еще более удивительно то, что он игнорирует его в «Критике чистого разума». Ведь если этот довод - основное и даже единственное доказательство бессмертия души, то именно на нем должна была сконцентрироваться кантовская критика рациональной психологии. И дело не в том, что Канту просто нечего было сказать. В лекциях, читавшихся им вскоре после выхода «Критики», Кант с легкостью расправлялся с ним. Теперь он сообщает, что «это доказательство не очень сильно. Ибо безжизненность материи есть лишь свойство явления, а именно тела. И мы не знаем, не наделена ли жизнью и лежащая в осно-

вании тела субстанция... трудность здесь еще и в том, что тело, пусть оно ничего и не добавляет к жизни, все же может быть единственным условием, от которого зависит жизнь» (АА 29, 914). Соответственно, душа, даже при сохранении жизненного принципа, все-таки могла бы лишаться жизни. По этой модели, кстати говоря, известной Канту уже в «скептические» 60-е годы (см. АА 28, 890), построена критика данного аргумента и в лекциях 1794 года: «Продолжение существования жизненного принципа следует отличать от способности жить. Для жизни души требуется больше, нежели просто сохранение жизненного принципа. Для жизни души нужен жизненный акт, а он происходит не иначе как в сочетании с телом. Сама по себе душа не может осуществлять никакого жизненного акта, и ее действия сопровождаются телесными модификациями. Поэтому после смерти она не живет, хотя ее жизненный принцип сохраняется» (28, 765).

Главная причина того, что в «Критике» Кант не говорит о своем основном доводе из лекций конца 70-х годов, состоит, возможно, в том, что он базируется на весьма своеобразной трактовке бессмертия. Напомним, что под бессмертием в «Психологии L1» Кант предлагает понимать «естественную необходимость жизни». Между тем, если следовать канонам тогдашней психологии, то о бессмертии души можно говорить только после доказательства сохранения личного тождества, а до этого - лишь о ее нетленности. Кантовский аргумент доказывает необходимость вечной жизни, но не необходимость сохранения тождества личности. Это подтверждается тем, что вопрос о таком тождестве он рассматривает отдельно от доказательств бессмертия души. Более того, он рассуждает на эту тему в гипотетическом ключе, рассматривая «лишь те понятия, которые могут быть противопоставлены выдвигаемым возражениям» (АА 28, 295). Правда, он все же считает гораздо более вероятным сохранение этого тождества, так как «сознание самого себя и тождество личности основывается на внутреннем чувстве. Внутреннее же чувство остается также и без тела, ибо тело не есть принцип жизни, а следовательно сохраняется и личностность» (АА 28, 296). Тем не менее строгости здесь нет. Кант допускает возможность «духовного сна», когда принцип жизни задействуется не в полной мере. В таком состоянии душа, возможно, находилась до попадания в тело. И нельзя исключить, что она вновь окажется в нем.

В «Критике чистого разума» и других текстах 80-х годов Кант возвращается к традиционной концепции бессмертия. Один из его черновых набросков этого времени гласит: «Бессмертие есть необ-

ходимое сохранение личности» (AA 18, 422; R 6012). Но самые четкие формулировки Кант дает в лекциях середины восьмидесятых годов: «Для бессмертия нужно доказать 1) естественную невозможность умереть, 2) продолжение существования души со всеми ее способностями и их самих, так как иначе эта жизнь была бы ничто, 3) продолжение существования ее личности, чтобы она осознавала свою прежнюю жизнь. Ведь в противном случае продолжаю существовать не Я, а другая духовная сущность» (AA 29,911).

Но хотя Кант действительно изменил свою дефиницию бессмертия, после чего его главный довод из «Психологии L1» утратил часть своей действенности, это все равно не объясняет его молчание. Ведь другие доказательства тоже утратили ее, а он касается их. Разгадка кантовского молчания о «трансцендентальном» доказательстве бессмертия души в «Критике чистого разума», - по-видимому, в изменении систематики основоположений рациональной психологии. В «Психологии L1» Кант сообщает, что душа есть 1) «субстанция, 2) простая, 3) единичная субстанция и 4) действующая абсолютно спонтанно» (AA 28, 265). С последним свойством как раз и связано трансцендентальное доказательство бессмертия души. Но в «Критике», оставляя три первых тезиса в качестве паралогизмов, Кант заменяет четвертый положением, что душа относится только лишь к возможным предметам в пространстве. Поэтому ему просто негде было критиковать этот аргумент, и он решил вообще этого не делать.

Но почему Кант пошел на замену четвертого паралогизма? Можно попробовать объяснить это тем, что тезис о спонтанности никак не сочетается с категориями модальности, с которыми он должен быть соотнесен в соответствии с новой кантовской систематикой - в «Психологии L1» Кант вообще ничего не говорил о связи основоположений рациональной психологии с таблицей категорий. Однако этого объяснения едва ли достаточно. Г. Шмитц (Schmitz, 1989) предположил, что замена четвертого паралогизма была вызвана тем, что Кант, собственно, не хотел признавать положение об абсолютной спонтанности или трансцендентальной свободе души паралогизмом. Оно еще было нужно ему для практической философии. Освободившуюся «пустоту» Кант заполнил тезисом, не имевшим никакого отношения к тому, который раньше занимал это место (419: 192).

Гипотеза Шмитца и ее вариация у И. Чоя (Choi, 1991) не очень удачны - хотя бы потому, что ко времени первого издания «Критики» самому Канту была далеко не очевидна необходимость до-

лучения трансцендентальной свободы для практической философии. Но главное, что Шмитц явно преувеличивает различие нового и старого вариантов четвертого основоположения рациональной психологии. Конечно, формулы «Я есть абсолютно спонтанная субстанция» и «Я относится лишь к возможным предметам в пространстве» не являются тождественными. Но речь надо вести, скорее, о перестановке акцентов. Ведь тезис о спонтанности души, т.е. о ее трансцендентальной свободе, все-таки связан с положением о ее принципиальной независимости от внешних объектов. Кант сам четко обозначал эту связь. Еще в «премьерных» лекциях по антропологии, прочитанных им в зимнем семестре 1772-1773 годов, мы слышим следующее: «Свобода души. Когда я мыслю Я, я отделяю себя от всего и мыслю себя независимым от всех внешних вещей» (AA 25, 245). Да и в «Критике чистого разума» Кант увязывает проблему возможного идеализма с вопросом о самодеятельности души (В 417-418). И тем не менее изменение формулировки четвертого тезиса рациональной психологии позволило Канту, критикуя идеализм, в то же время сохранять учение о трансцендентальной свободе. В «Критике практического разума» Кант доказывал, что без подобной абсолютной трансцендентальной, или ноуменальной, свободы не мог бы существовать моральный закон. Рационально-психологический шлейф, тянущийся за этим положением, очевиден хотя бы из того, что сознание морального закона Кант именуется «фактом разума» (AA 5, 31). Такая формулировка подразумевает возможность данности ноуменальных объектов, которую можно мыслить только в интеллектуальном созерцании.

И речь идет не о случайной оговорке. Не менее выразительный образ мы находим в лекциях по метафизике 1792-1793 годов, где Кант называет наши свободные действия «нетрансцендентным сверхчувственным» (AA 28, 683). Однако неправильно было бы утверждать, что Кант оставил в своем критицизме островок старой рациональной психологии. По сравнению с лекциями 70-х годов, его позиция все же изменилась. После 1780 года он избегает говорить о возможности непосредственного интеллектуального постижения трансцендентальной свободы. О ней мы знаем исключительно через моральный закон. И в лекциях этого периода Кант подчеркивал, что трансцендентальную свободу можно познать только морально, но не психологически (AA 28, 773). Но в «Психологии L1» Кант оставлял в стороне этическую проблематику и утверждал, что для констатации трансцендентальной свободы достаточно простого сознания самого себя и своих действий:

«я есть, я мыслю, я действую» (АА 28, 266, 269). Если бы я не был свободен, я не мог бы, считает Кант, выразиться подобным образом - в действительном залого. Аргумент, правда, не самый убедительный, ибо он основан на так называемой «вере в грамматику», которую в девятнадцатом столетии не без успеха разоблачал Ф. Ницше. Но ее оспаривали и в XVIII веке. Так, на полке у Канта стоял перевод «Света природы» А. Такера, в четвертом параграфе первой главы которого автор утверждает, что несмотря на то, что «обычным способом выражения» является приписывание нам активности в познавательных действиях, что следует из того, что мы говорим о себе «я различаю, я вижу, я замечаю», уже «небольшое размышление покажет нам, что по крайней мере во всех наших ощущениях действующими являются предметы, а мы - страдательными» (463: 1, 43 - 44). Так что интереснее другой довод Канта. Он утверждает, что «субъект, который осознает собственные определения и действия, наделен абсолютной свободой» (АА 28, 268), пытаюсь связать понятие абсолютной свободы с самим актом сознания и самосознания¹.

Несмотря на то что в «Психологии L1» Кант уверенно говорит о трансцендентальной свободе Я, он не отрицает наличие серьезной трудности, связанной с этой теорией. Она состоит в том, что Я мыслится зависимым от Бога, а зависимость не сочетается с абсолютной самостоятельностью. Ситуацию мало меняет то обстоятельство, что бытие Бога нельзя теоретически доказать. Пусть не строго доказательно, но он все равно предполагается существующим, и указанную проблему приходится решать. В «Психологии L1» Кант сообщает, что откладывает обсуждение этого вопроса до лекций по рациональной теологии (АА 28, 270). В них, однако, он лишь драматизирует ситуацию, заявляя, что понятие свободы просто разрубает этот узел (АА 28, 346). Важно, однако, что Кант не видит в этом непреодолимого противоречия. Мы не можем понять, как связаны свобода и зависимость, но «трудность находится в нас» и «это субъективное затруднение» связано с ограниченностью нашего разума (АА 28, 270-271). Понимание этой позиции Канта позволяет объяснить, каким образом он смог раздвоить тезис о спонтанности души на утверждения о 1) трансцендентальной свободе Я и 2) отношении Я к всего лишь возможным предметам в пространстве, причем сохранять первый и отрицать второй. Кри-

¹ Как известно, этот тезис впоследствии детально разрабатывали Фихте и Шеллинг.

тика основоположения об отношении Я к предметам подобного рода вылилась у Канта в глобальную программу опровержения идеализма, заслуживающую отдельного рассмотрения.

6

«ОПРОВЕРЖЕНИЕ ИДЕАЛИЗМА». ПРОБЛЕМА ДУХОВ И БЕССМЕРТИЯ ДУШИ. ИТОГИ

Обсуждая тему опровержения идеализма, нельзя обойтись без терминологических уточнений, а также без исторического экскурса. Проблема идеализма и его опровержения была инициирована в Новое время в основном сомнениями Декрата в существовании материальных вещей и их последующим дезавуированием. Эффект, правда, оказался неожиданным: сомнения произвели более сильное впечатление, чем их разрешение.

К началу XVIII века идеализм получил мощное аргументативное подкрепление. Б. Л. Мижускович (Mijuskovic, 1974) выделил несколько типичных для Нового времени доводов в пользу идеализма: рассуждение о недостоверности тезиса о сходстве ощущений с объектами, которое можно найти уже у М. Монтеня, сведение первичных качеств к вторичным, впервые опробованное С. Фуше, а также аргументы Беркли и А. Колиера, пытавшихся показать противоречивость понятия материи. Ширившиеся идеалистические настроения не могли не вызвать реакцию. И восемнадцатый век действительно проходит под знаком борьбы с идеализмом. В числе его критиков выступают и Вольф, и Кант, и Тетенс, и французские просветители, и шотландские философы ридовской школы. Одной из причин резкого неприятия идеализма в философии Просвещения было то, что он отпугивал возможностью перерастания в солипсизм, или эпистемологический «эгоизм», противоречащий здравому смыслу.

Проблема, правда, в том, что «эгоистов» в философии Нового времени отыскать очень непросто¹. В немецкой философии сам вопрос о солипсизме получил резонанс после того, как Вольф упомянул в §2 своей «Метафизики» «парижскую секту эгоистов», при-

¹ Гамильтон шутил, что «французы находят их в Шотландии, шотландцы - в Голландии, а немцы - во Франции» (см. 390: 293). В Шотландии эгоистов искал Бюфье. А Тюрго полагал, что это индийская секта.

знающих только собственное существование (486: 2)¹. В «Рациональной психологии» он развил эту мысль, уточняя, что имел в виду какого-то «последователя Мальбранша» (492: 26). Уже в XVIII веке многие знающие люди считали источником этих суждений рецензию на «Трактат о принципах человеческого знания» Беркли в иезуитском издании «Записки из Треву», вышедшую в 1713 году. Во всяком случае, при упоминании об эгоизме эклектики К.М. Пфафф, Ю.Хр. Хеннингс (см. 281: 145), а также другие авторы ссылались именно на нее, хотя сам Вольф, возможно, получил информацию о ней через И.Б. Менке², который уже в 1716 году употреблял термин «эгоизм» (в рецензии он не встречался).

Автор указанной рецензии писал, что ему известен «мальбран-шианец», «который идет еще дальше Беркли» и отрицает существование не только тел, но и «сотворенных духов» (см. 116: 44). Нельзя, правда, не заметить, что Вольф (как и Менке) говорил об эгоизме в ином смысле, чем рецензент Беркли. Если таинственный парижский эгоист все же признавал бытие Бога, то Вольф заявляет, что эгоизм есть *non plus ultra* идеализма (492: 29), т.е. понимает под эгоизмом отрицание вообще всех сущностей, кроме Я.

И это вольфовское «усиление» было воспринято многими немецкими философами того времени, к примеру Кантом и Тетен-сом. Но получается странная картина. Ведь даже если попытаться идентифицировать анонимного «парижского эгоиста»³, то все равно выходит, что Вольф и его последователи спорили совсем с другой, более радикальной эпистемологической установкой, о существовании сторонников которой, кажется, вообще никто не заявлял. Поэтому их война с эгоизмом велась, по сути, с вымышленным противником, подчас напоминая смелый поход Дон Кихота на мельницы. Впрочем, это сравнение не совсем точно: ведь даже если эгоисты никогда и не существовали, сама позиция эгоизма -этой, по словам Вольфа (*ibid.*), «вершины идеализма» (*idealismi apex*) — в любом случае требовала анализа и строгой философской оценки.

¹ Ср.: Heidemann, 1998.

² Как доказывал В. Хальбфасс. См.: Heidemann, 1998.

³ К примеру, Л. Робинсон (1908) приводил доводы (см.: 116: 48) в пользу того, что «парижским мальбраншианцем», отрицающим существование всех сотворенных духов, кроме Я, мог оказаться врач и философ Брюне - автор «Проекта новой метафизики» (*Projet d'une nouvelle metaphysique*, 1703-1704).

Эгоизм проще всего опровергнуть, доказав существование Бога. Так Вольф, собственно, и поступал. Лишь после этого он брался за идеализм. Сейчас идеализм нередко определяется как доктрина, утверждающая верховенство духа над материей. Понимание же идеализма в XVIII веке удачно выразил известный мастер афоризмов Г.К. Лихтенберг: «Не мыслят, следовательно не существуют» (*non cogitant, ergo non sunt* - 333: 74). Иными словами, под идеализмом обычно подразумевалось учение, отрицающее реальность тел, но признающее действительное существование духов. Вольф трактует тела в качестве сложных сущностей, образуемых комбинациями простых субстанций. Он не ставит задачу доказательства реальности «феноменальной материи», обладающей качествами, приписываемыми ей здравым смыслом - континуальностью, протяжением и плотностью. Это заставляет его тщательно оговаривать отличие простых субстанций, образующих тела, от духов (488: 295). Ведь монадология Лейбница, с которой так или иначе связана онтология Вольфа, сама может быть истолкована как идеалистическая система. Чтобы избежать этого, Вольф подчеркивал, что, в отличие от Лейбница, он не наделяет простые «элементы тел» способностью представления (156, 249).

Шотландские философы «здравого смысла» и французские просветители шли иным путем, нежели Вольф и вольфианцы, доказывая существование материи в привычном смысле слова, т.е. как протяженной и плотной субстанции. Но проблема в том, что серьезных самостоятельных аргументов в пользу своей теории они почти не приводили: либо ссылаясь на непосредственную уверенность в таком существовании, либо прибегая к рискованным со-поставлениям. Так, известное заявление Дени Дидро (1713-1784), что позиция идеализма абсурдна, но ее труднее всего опровергнуть (51: 298), само находится на грани абсурда. Не менее смелым вы-глядит и утверждение Вольтера в «Метафизическом трактате», что он «скорее убежден в существовании тел, нежели в большинстве геометрических истин» (24: 249)¹. О таком существовании свидетельствует, по его мнению, уже простое прикосновение к предметам. Скептиков он ставит в тупик следующими вопросами. 1) Если огонь нереален, то почему я обжигаюсь о него? 2) Как я могу слы-

¹ Подобную позицию в Германии отстаивал, к примеру, К. Мейнерс, писав-ший, что люди скорее откажутся от каких-то «непреложных основоположений из которых исходят сторонники идеализма, в частности Беркли, «чем всерьез усомнятся в существовании телесного мира» (351: 164).

шать слова, написанные мной на бумаге, переданной другому человеку, если он не читает их мне в действительности? (ibid.). Правда, чувствуя, видимо, какую-то неуверенность в связи со всеми этими аргументами, в другой главе «Трактата» он прибегает к надежному спасительному средству - доказательству из правдивости Бога (259-260).

Это же картезианское доказательство скрыто присутствует и в рассуждениях философов ридовской школы, признававших Бога источником всех принципов здравого смысла, одним из которых оказывается уверенность человека в существовании материи. И здесь надо сказать о двух разновидностях опровержения эгоизма или идеализма, теологической и нетеологической, или «атеистической». Суть первого способа в том, что бытие материи или других конечных духов доказывается опосредованным способом — через апелляцию к Богу. Конкретные же формы такого опосредования могут быть самыми разными. Вариант Декарта и его последователей мы только что упоминали. Он, однако, устраивал далеко не всех. Показательна в этом смысле позиция Вольфа. В принципе соглашаясь с теологическим подходом Декарта (488: 597-598), он вместе с тем предлагает либо серьезно усовершенствовать его доказательство, либо, что еще лучше, выдвинуть новое. Вольф посвящает опровержению идеализма как одной из «дурных» философских систем (583) специальный параграф «Подробного сообщения». Он считает, что идеализм нельзя взять приступом. Сначала нужно разрушить две его «подпорки», пройти два «лабиринта философии», или, иначе говоря, распутать два «узла», которые, по мнению идеалистов, нельзя развязать. Речь идет о проблеме взаимодействия души и тела и вопросе о «делении и сложении непрерывной материи» (594). Идеалисты полагают, что невозможность решить психофизическую проблему не оставляет иного варианта, как вообще отказаться от материи, а непостижимость деления непрерывной материи свидетельствует о ее противоречивости как самостоятельной вещи. Первый узел развязывается теорией предустановленной гармонии (594-595), второй - различением «природных» и «математических» тел, пониманием, что материя «происходит из истинно простого» (596).

Устранив «подпорки» идеализма, Вольф переходит к доказательству существования внешнего мира. Он утверждает, что Бог стремится максимально прославить себя в творении и поэтому не упустит случая создать не только души, но и тела, если они возможны (488: 598-599). Кроме того, поскольку ничто так не прославляет могущество Бога, как предустановленная гармония, а она

предполагает существование материи, то материя существует (599). Логику этого доказательства в целом поддерживали такие известные сторонники Вольфа, как А.Г. Баумгартен и Г.Ф. Мейер.

В общем понятно, что если можно строго доказать бытие Бога, то проблема опровержения идеализма - в том смысле, в каком он понимался в XVIII веке - в принципе решаема, хотя в любом случае такое опровержение будет трудно довести до математической точности. Но столь же понятно, что упомянутое доказательство - еще большая проблема, чем аргументация в пользу существования внешнего мира. На пути теологического опровержения идеализма стоят, таким образом, двойные преграды. Более прозрачным в логическом смысле является путь нетеологического опровержения идеализма и эгоизма. Но он и более труден. Вся тяжесть падает здесь на единственное звено, отделяющее мыслящее Я от тезиса о бытии материи. Вариантов подобного опровержения тоже может быть много. Возьмем, к примеру, доказательство вольфианца И.К. Готшеда, предложенное им в §1024 теоретической части «Первооснов всей философии». Суть этого аргумента в том, что если бы ощущения вещей не вызывались самими вещами, похожими на то, что ощущается - т.е., скажем, протяженными и плотными предметами в случае соответствующих ощущений, - то мы не смогли бы найти достаточного основания для утверждения, что они вызваны одним, а не другим. Похожесть действий на причины и является достаточным основанием, позволяющим усмотреть за образами протяженных вещей реальные материальные объекты¹. В этом доказательстве прямо не задействуется понятие Бога. Кроме того, оно имеет потенциал опровержения идеализма в смысле учения, отрицающего реальность протяженной сущности, а не существования непредставляющих простых субстанций². Любопытно,

¹ Готшеду можно возразить, что, не говоря уже о том, что истинность его аргумента зависит от доказательства правильности закона достаточного основания, которое непонятно как проводить, всегда можно к тому же утверждать, что похожесть вещей и идей не является искомым достаточным основанием. Им может быть, к примеру, соответствие вещей принципам наилучшего мира. И можно показывать, что материальные предметы являются лишним элементом мироздания. А уж если говорить о похожести, то не исключен вариант, опробованный Беркли, согласно которому ощущения до какой-то степени похожи на свои прообразы, архетипы в божественном уме.

² Идеализм, отрицающий существование протяженной сущности, может быть назван идеализмом в «слабом» смысле; тот же, который оспаривает бытие непредставляющих простых субстанций, - в «сильном». Идеализм в слабом смысле может совмещаться с критикой идеализма в сильном смысле, как это было у Вольфа. Но как именовать такую гибридную философскую систему? С точки зрения собственной классификации Вольфа, его философия дуалистична (ср. 492:26).

однако, что Готшед, похоже, сам не воспользовался этим потенциалом¹. Иначе трудно объяснить его слова в начале первого психологического раздела «Первооснов»: «Достоверно, стало быть, то, что наша душа познается нами легче, чем тело; отсюда и происходит, что идеалисты хотя и признают души, но не тела. Ведь относительно первых у них есть доказательство, относительно же существования тел еще никто не осмелился дать доказательство. Никто не решился еще опровергнуть "Диалог между Гиласом и Филонусом" англичанина Беркли, в котором он утвердил идеалистическую систему знания» (269: 466)². Готшеду в 1756 году вторил И.Г. Крюгер: «Я считаю, что ни один эгоист или идеалист не в состоянии доказать отсутствие телесного мира. Вместе с тем я полагаю, что его существование еще никто не доказал и не сможет доказать. Со своей стороны, я верю в тела и верю в них всем сердцем» (323: 39).

Нашелся, однако, смельчак, решившийся оспорить эти утверждения. Иммануил Кант стал первым философом, предложившим развернутое и действительно аргументированное опровержение идеализма и эгоизма, не базирующееся на теологических предпосылках. Кстати говоря, процитированное выше пятое издание «Первооснов» Готшеда было у Канта в личной библиотеке. И не исключено, что на него произвели впечатление слова этого знаменитого автора, что никто еще по-настоящему не брался опровергнуть идеализм. Во всяком случае, они укрепили его в убеждении, что существование внешнего мира принималось раньше исключительно на веру — ситуация, которую, по его мнению, нельзя охарактеризовать иначе, как «скандал» в философии. И Кант попытался его уладить.

¹ Причина, видимо, в том, что Готшед рассматривал свой аргумент не в контексте опровержения идеализма, а в свете доказательства того, что вещи, представляемые в представлениях, похожи па представления; «Представления вещей в нашей душе должны быть похожи на сами вещи, которые ими представляются. Ведь если предположить, что они были бы непохожи на них, то мы представляли бы себе не этот, а совершенно другой мир. Поскольку же возможен больше, чем один мир, то не было бы никакого достаточного основания, почему мы должны были бы представлять скорее этот, чем другой из этих возможных миров» (269: 532). Готшед, кажется, просто не замечает, что его довод можно легко развернуть против идеализма.

² Похожая оценка, только в более концентрированной форме и безотносительно Беркли, дана Готшедом в §111 первой части «Первооснов» (269: 59-60), а в §1082 он замечает даже, что в ряде случаев идеалист мог бы иметь заметное преимущество перед своими противниками (561).

Мысль о «скандале» озвучена Кантом во втором издании «Критики чистого разума» (В XXXIX). Но он, конечно, и раньше высказывался об идеализме. Трудность, однако, в том, что его взгляды менялись с течением времени. Поэтому единственным способом разобраться в представлениях Канта об идеализме и эгоизме является последовательное их рассмотрение. Лишь по итогам исторического анализа взглядов Канта на идеализм можно будет оценить его суждения с логических позиций.

Историю «взаимоотношений» Канта с идеализмом, внимание к которому, возможно, еще в студенческие годы привлек его учитель М. Кнутцен, писавший на эти темы, можно начать с кантовской диссертации 1755 года «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (*Principiorum primorum cognitionis meta-physicae nova dilucidatio*, 1755). В начале третьего раздела этой работы, размышляя о метафизическом «принципе последовательности», Кант пишет, что из него вытекает «действительное существование тел, отстаивать которое против идеалистов более здравая философия могла до сих пор только на основе вероятности» (AA 1, 411). Аргумент Канта состоит в том, что «внутренние изменения души» не могут «возникать только из ее природы» (*ibid.*), так как в этом случае она была бы самопротиворечивой (AA 1, 410). Поэтому «вне души должно существовать еще много других вещей, с которыми она находится во взаимной связи» (AA 1,411).

Идеологию этого доказательства - внутреннее невозможно без, внешнего - Кант сохранил и в сочинениях критического периода, а вот ее конкретное наполнение в дальнейшем существенно изменилось. С содержательной стороны, аргумент Канта из «Нового освещения», и правда, не очень убедителен. Кант считал, что изменение изолированной субстанции невозможно, так как состояние, в котором она находится, положено вместе с его основанием, с «исключением противоположного», а изменение как раз и требует противоположного основания (AA 1, 410). Но Кант не объясняет, почему само новое состояние не может оказаться основанием для последующего, а ведь это надо было бы сделать. Поэтому вполне естественным выглядит то, что уже в «гердеровских» лекциях 60-х годов Кант утверждает, что идеализм «не может быть опровергнут логически» (AA 28, 43). Он дает понять, что вольфианского опровержения, отталкивающегося от понятия наилучшего мира, который не соответствует миру идеалиста, недостаточно. Скорее, можно предположить, что этот мир, обходящийся без ненужного посредничества тел, может быть более совершенным. Доказать превосходство мира с материей можно было бы, лишь про-

демонстрировав реальную невозможность того, чтобы «без тел духи могли бы иметь те же самые ряды мыслей» (АА 28, 50). Кант, очевидно, имеет в виду доказательство, подобное тому, какое он предлагал в «Новом освещении». Но в любом случае он не считает возможным идти в опровержении идеализма дальше субъективной уверенности (см. АА 28, 43).

Эта осторожная линия находит отражение и в «Грезах духовидца» 1766 года. Пересказывая здесь фрагменты «Небесных тайн» (*Arcana coelestia*, 1749-1756) Э. Сведенборга, Кант наглядно показывает, к каким фантастическим теориям может привести идеализм. Одна из таких теорий - учение об общении духов. Во втором параграфе данной главы мы уже обсуждали кантовскую критику >той доктрины. Теперь ясно, что она является одновременно критикой идеализма. Кант, кстати, прямо называет Сведенборга «идеалистом», «так как он отрицает самостоятельное существование материи» (АА 2, 364). Напомним, что Кант подвергал сомнению возможность прямого общения душ, поскольку из простоты души еще не следует ее нематериальность. А возможная материальность души не дает права говорить об особом духовном пространстве. В любом случае, однако, мы находим в «Грезах» не опровержение идеализма (в строгом смысле слова), а лишь его проблематизацию. Вопрос об идеализме объявляется выходящим за пределы возможностей человеческого познания.

Эта тенденция получает развитие в письме Канта М. Герцу от 21 февраля 1772 года, где Кант отмечает как известный факт, что «относительно внешних вещей нельзя заключать от представлений к предметам» (АА 10, 134), а также в курсе лекций по метафизике конца семидесятых годов.

В упомянутых лекциях Кант дает вольфианское определение идеализма как учения, отрицающего существование тел, и эгоизма - как доктрины, оспаривающей существование всех других сущностей (АА 28, 206). Он также проводит различие между их проблематическими и догматическими разновидностями. Кант утверждает, что проблематический эгоизм неопровержим и полезен как «скептический эксперимент». Тут же он, правда, замечает, что «рассудок может кое-что добавить к достоверности чувств, ведь если вещи изменяются, то в них должно быть основание изменения» (АА 28, 207), и это «основание», как подразумевается, вполне может существовать само по себе.

Догматический же эгоизм и идеализм изгоняются Кантом из философии, поскольку они «не приносят никакой пользы». Первый он называет «скрытым Спинозизмом» - на том основании, что Спи-

ноза признавал только одну субстанцию, а второй связывает с Платоном и Лейбницем, монадология которого способствовала, по его мнению, «мистицизму», т.е. учению о взаимодействии духовных субстанций (АА 28, 207-208).

Кант делает также ряд любопытных пояснений. Во-первых, он указывает, где, по его мнению, догматический идеализм переходит грань, отделяющую «правильное философствование» от ошибки. Верно, что тела - «чистые явления» и «в их основании должно что-то находиться». Но вот отождествление этого «нечто» с духовными субстанциями - безосновательно.

Что касается невозможности опровергнуть проблематический эгоизм и идеализм, то она связывается Кантом с тем, что явления тел могут быть вызваны самыми разными причинами. И «явления могут ведь быть игрой моего воображения» (АА 28, 206-207).

Несмотря на довольно подробное освещение Кантом вопроса об идеализме, окончательные выводы о его позиции из лекций по метафизике конца семидесятых годов сделать нельзя. Ясно лишь, что он, во-первых, признает возможным доказать наличие какого-то субстрата явлений. В то же время, он, по-видимому, не исключает того, что таким субстратом можем быть мы сами, и в этом случае явления тел оказываются продуктами нашего воображения. Именно поэтому Кант говорит о невозможности строгого опровержения эгоизма. При этом он выступает против каких-либо догматических суждений о предмете, или предметах, лежащих в основании явлений.

Все эти положения воспроизводятся Кантом и в первом издании «Критики чистого разума». Здесь он, правда, несколько меняет терминологию, не говоря об «эгоизме»¹ и рассуждая в главке «Критика четвертого паралогизма трансцендентальной психологии» (входящей в состав раздела, посвященного опровержению

¹ Кант не употребляет этот термин и в других работах 80-х годов, а в «Антропологии с прагматической точки зрения» (АА 7, 128-131) использует его в «современном» смысле с этическим оттенком, несмотря на различие «логического», «эстетического» и «морального» эгоизма. Что касается эпистемологического эгоизма, то Кант, по сути, объединил его с идеализмом, объясняя это решение следующим образом (в лекциях по психологии середины 90-х годов): «Идеализм и эгоизм могут высказываться из тех же самых оснований, так как души или духи все же не могут восприниматься нами; а значит, если мы не признаем никаких телесных существ вне нас (как идеалисты), то мы не признаем и никакие духовные существа вне нас, как эгоисты, поскольку мы не можем воспринять их» (АА 28, 770).

рационального учения о душе) не о «проблематическом», а об «эмпирическом», или «скептическом», идеализме, которому он противопоставляет свой «трансцендентальный» идеализм.

Смысл от всех этих перестановок, однако, не меняется. Эмпирический идеализм сводится, по Канту, к утверждению, что ощущения предметов не могут служить гарантией их действительности (А 369), поскольку «умозаключение от данного действия к определенной причине никогда не достоверно» (А 368). Иными словами, он совпадает с «проблематическим идеализмом» из «Метафизики L1». Кант утверждает, что эмпирический идеализм вырастает из «трансцендентального реализма», - из наивной установки, считающей пространство и время чем-то действительным самим по себе. Т.е. истоком эмпирического идеализма является убеждение, что предметы внешнего опыта- вещи сами по себе. Потом проводят различие между этими вещами и субъективными представлениями, репрезентирующими первые, после чего вскоре выясняется, что в таком случае нет надежного способа доказать, что эти представления вызваны именно материальными объектами, а не чем-то другим (А 369).

Ответ Канта состоит в том, что внешние предметы, т.е. предметы в пространстве, вовсе не есть вещи сами по себе. Они - явления, а явления непосредственно даны в ощущении. Стало быть, если мы рассуждаем о существовании внешних предметов именно в этом смысле, то можно смело говорить, что нет оснований сомневаться, что непосредственный опыт удостоверяет их существование. Правда, за ощущения иногда принимаются грезы. Но это ничего не меняет, так как отличие образов от ощущений все равно сохраняется (А 376-377). Другое дело, продолжает Кант, что выражение «вне нас» можно понимать двояко. Если трактовать его не в смысле внешних явлений, а в смысле трансцендентальных предметов, т.е. внеэмпирических источников многообразия эмпирических созерцаний, то логика проблематического идеализма Кантом не отвергается (А 372).

Кант сообщает, что «трансцендентальный предмет одинаково неизвестен нам как во внутреннем, так и во внешнем чувстве» (ibid.). В главе «Об основании различения всех предметов вообще на феномены и ноумены» Кант уточняет, что проблема здесь, собственно, в том, что «трансцендентальный предмет не может называться ноуменом, так как я не знаю, что он есть сам по себе» (А 253). Это положение, означающее отказ Канта отождествлять трансцендентальный предмет с вещью самой по себе, в свою очередь, поясняется в «Приложении к амфиболии рефлексивных по-

нятий». Кант пишет здесь, что причина такой терминологической осторожности заключается в том, что о подобном предмете или объекте «совершенно неизвестно, имеется ли он в нас или вне нас, и был бы он уничтожен вместе с чувственностью, или он остался бы и после ее устранения» (А 288/В 344). Иными словами, проблематический идеализм в трансцендентальном, а не в «эмпирическом», смысле слова Кант считает неопровержимым, поскольку для его критики надо было бы показать, что трансцендентальный предмет как «субстрат чувственности» (А 251) существует независимо от нас, т.е. представляет собой ноумен, или объективную вещь саму по себе. Но сделать это нельзя, пока полностью не исключен вариант самоаффицирования в случае не только внутренних, но и так называемых внешних представлений. Ведь если источник внешних представлений находится в нас самих, то он не независим от нас, и идеализм, равно как и эгоизм, остаются возможными. Если же говорить о догматическом идеализме, то в первом издании «Критики чистого разума» Кант, не называя его представителей, отмечает лишь, что в его основе лежит убеждение в противоречивости материи. Кант сообщает, что это затруднение будет устранено им в разделе об антиномиях чистого разума (А 377).

«Пролегомены ко всякой будущей метафизике» - следующая глава антиидеалистической эпопеи Канта. В этой работе, впервые в опубликованных сочинениях, Кант четко называет по именам сторонников различных видов идеализма. Главным представителем догматического идеализма он объявляет Беркли, а с именем Декарта связывает позицию проблематического, или скептического, идеализма. Такое сопоставление может вызвать протест, так как Декарт, разумеется, доказывал существование материи. Кант, похоже, этого не знал: «Из того, что я сам дал этой своей теории имя трансцендентального идеализма, никто еще не вправе смешивать его с эмпирическим идеализмом Декарта (поскольку он был лишь задачей, из-за нерешаемости которой каждый, по мнению Декарта, волен отрицать существование телесного мира, поскольку она никогда не сможет получить удовлетворительного ответа)» (АА 4, 293). Но упрекать Канта в неточности¹ нет смысла, поскольку, строго говоря, Декарт все равно может подпадать под его дефини-

¹ Хотя в XVIII веке, как справедливо отмечал А.Ф. Грязное (1987), Декарта иногда воспринимали как скептика, оценка Канта все же вызывает некоторое удивление, учитывая, что он был знаком с «Рассуждением о методе» (см. АА 28, 680), а «Размышления о первой философии» и «Принципы философии» были среди книг, находившихся в его личной библиотеке.

цию скептического идеалиста: ведь он и правда не считает возможным заключать о существовании вещей из одного лишь их восприятия во внешнем опыте. Впрочем, основной удар в «Пролегоменах» Кант наносит не по Декарту, а по Беркли.

Как известно, одним из поводов написания этой работы стало появление «Геттингенской рецензии» на «Критику чистого разума». Авторами были Хр. Гарве и И.Г.Г. Федер. Федер вставил в текст замечание, указывающее на сходство кантовской философии с идеализмом Беркли: «На этих понятиях об ощущениях как простых модификациях нас самих (на чем также Беркли, главным образом, строит свой идеализм)... покоится одно из оснований кантовской системы» (265: 176). Кант, не желая признавать себя берклианцем, решил в корне пресечь подобные сравнения. Атака на Беркли идет у него сразу по нескольким направлениям. Во-первых, Кант утверждает, что хотя Беркли справедливо считает предметы опыта явлениями, а не вещами самими по себе (АА 4, 374), он неправ, отрицая вещи, стоящие за представлениями. Кант говорит, что его позиция противоположна берклиевской, так как «ему и » голову не приходило сомневаться в существовании вещей» (АА 4, 293). Кроме того, он полагает, что учение Беркли приводит к признанию всего чувственного опыта чистой видимостью. Ведь Беркли не учитывает априорность пространства, не замечая, что опыт при этом будет лишен всеобщих критериев истины - отсюда и тотальная видимость (АА 4, 375). Наконец, по мнению Канта, учение любого идеалиста подразумевает, что всякая истина лежит «в идеях чистого рассудка и разума», а не в опыте. Кант же уверен, что все как раз наоборот (АА 4, 374). Два последних возражения, правда, имеют, скорее, риторический характер, и их нельзя рассматривать в качестве строгих опровержений. Интереснее первое возражение. Хотя оно тоже бездоказательно, но дает представление о направлении дальнейших поисков Канта. Начиная с «Пролегомен», Кант ставит задачу доказать существование внешних предметов как вещей самих по себе, т.е. решить задачу, ранее казавшуюся ему безнадежной¹

¹ Не лишены «Пролегомены» и новых терминологических уточнений. Кант предлагает называть свой идеализм не «трансцендентальным», а «формальным» или «критическим». Кроме того, он говорит здесь о «мистическом», «мечтательном» и «грезящем» идеализме. Грезящий идеализм принимает представления за вещи, мечтательный - вещи за представления (АА 4, 293-294). Мечтательный и мистический идеализм Кант связывает с именем Беркли, грезящий же логично соотносит с Декартом.

Новая позиция Канта, однако, не произвела никакого впечатления на его оппонентов. Многие по-прежнему рассматривали его как идеалиста. В этом плане показателен анализ принципов кантовской философии, предпринятый Фридрихом Генрихом Якоби (1743-1819), именно в 80-е годы XVIII века начавшим знаменитый «спор о пантеизме». Впрочем, критика Якоби Канта была лишь косвенно связана с этой полемикой. В приложении «О трансцендентальном идеализме» (*Ueber Iranszendentalen Idealismus*) к работе «Дэвид Юм о вере, или идеализм и реализм. Беседа» (*David Hume uber den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch, 1787*) на материале первого издания «Критики чистого разума» Якоби пытался показать, что философия Канта несовместима с утверждением, что предметы вызывают в нас чувственные впечатления, так как с этим утверждением связано представление об «объективной значимости нашего восприятия предметов вне нас как вещей самих по себе, а не как только лишь субъективных явлений» (307: 304); а это, как считает Якоби, полностью противоречит кантовской доктрине (305). В то же время он подчеркивал, что без этой предпосылки крайне трудно войти в кантовскую систему, так как в ее отсутствие теряет смысл понятие чувственности как «реального посредника между реальным и реальным» (303).

Получалось, что «Критика» была самопротиворечива и, как позже добавлял Якоби, вела к «нигилизму» (307: 19). Если же «философ-кантианец» хочет хоть как-то решить эти противоречия, то единственный выход для него - утверждать «сильнейший идеализм» и не бояться упреков в «эгоизме», резюмирует Якоби (310). Со своей стороны, не без влияния Т. Рида, он предлагал опираться на непосредственную веру в существование внешнего мира, но трактовать ее не в слабом юмовском смысле, а как «откровение», позволяющее говорить о «решительном реализме» (166-167).

Правда, на деле оказывалось, что подлинным существованием, по Якоби, обладают только «органические существа», монады (307: 261). Так что «реализм» Якоби, скорее, подходил под кантовское определение догматического идеализма. Но в данном случае важнее его восприятие системы Канта как идеалистической. То, что Якоби был далеко не одинок в своих оценках, свидетельствует поддержка его суждений знаменитым просветителем Георгом Форстером (1754-1794) или интерпретация идей Канта одним из его наиболее известных противников, основателем влиятельного ордена иллюминатов Адамом Вайсхауптом (1748-1830).

Вайсхаупт, как и Якоби, считающий предельным основанием человеческого познания тезис «о субстанциальном бытии вещей

вне нас» (481: 204; см. также - 163), тоже заявляет, что философия Канта не только является идеалистической системой (74), но и с неизбежностью ведет к «эгоизму» (99). Более того, он полагает, что «следствием этого учения оказывается не просто тотальная субъективность и, стало быть, физический эгоизм, ... доктрина, по которой вне меня ничего нет, и весь мир существует во мне, в моем представлении»¹ но и положение, «что я сам не существую, не имею никакого реального бытия, что не существуют ни объекты, ни субъекты нашего познания» (ibid.)² Отметим, правда, что главное антикантовское сочинение Вайсхаупта - «Об основаниях и достоверности человеческого познания. К проверке кантовской критики чистого разума» (Ueber die Grunde und Gewisheit der Menschlichen Erkenntnib. Zur Prufung der Kantischen Critik der reinen Vernunft, 1788), оно вышло после «Пролегомен» и даже после второго издания «Критики». Но упомянуть его уместно именно до анализа второго издания. Ведь Вайсхаупт ориентируется только на первое издание «Критики» и, как и Якоби, игнорирует «Пролегомены»³. Между тем во втором издании «Критики» Кант начал решительные действия по радикальной перестройке системы. Он окончательно разделался с догматическим идеализмом и четко поставил задачу «опровержения проблематического идеализма».

Догматический идеализм Беркли, исходящий из представления о противоречивости пространства и материи и «признающий су-

¹ К тезису о том, что философия Канта ведет к эгоизму, Вайсхаупт приходит в результате классического паралогизма: Кант утверждает, говорит он, что неизвестно, существуют ли вещи сами по себе или нет. Если это неизвестно, то они могут и не существовать, и все останется, как есть. Поэтому нет никаких оснований признавать, что они существуют, а значит надо признать, что они не существуют (481: 102-104). Вайсхаупта не смущает, что, по мнению Канта, наш ум склонен полагать вещи в себе в основание явлений. Ведь это происходит по субъективному рассудочному закону, и не исключено, что при другой «субъективности» такое полагание не происходило бы (172). Впрочем, сам факт этого полагания, считает он, опровергает философию Канта, так как показывает ее противоречивость: ведь, как сказано выше, ее необходимым следствием является эгоизм, который подразумевает отрицание внешнего существования, и получается, что Кант, равно как и всякий эгоист, должен и верить и не верить в существование внешнего мира (189).

² Если вспомнить, что с подачи И. Г. Гамана Канта иногда называли «пруссским Юмом», то Вайсхаупт мог бы, наверное, претендовать па звание «германского Рида». Рид тоже упрекал Юма за то, что тот пошел еще дальше эгоистов, отрицая не только духов, но также Бога и собственное Я (390: 293).

³ Хотя сам факт существования двух «сильно отличающихся друг от друга изданий» кантовской «Критики» ему, конечно, известен (481: 68).

шествование предметов вне нас в пространстве» «ложным и невозможным», во втором издании «Критики чистого разума» Кант объявляет опровергнутым в «трансцендентальной эстетике» (В 274), где показано, что пространство — не свойство вещей самих по себе: «Догматический идеализм неизбежен, если рассматривать пространство как необходимое свойство вещей самих по себе» (ibid.), ибо в этом случае, как известно из раздела об антиномиях, пространственные объекты окажутся противоречивыми.

Кант также объединяет догматический идеализм с проблематическим под рубрикой «материального» с целью отличить его от своего, «формального», идеализма. Акцент вновь переносится на полемику с проблематическим идеализмом в смысле сомнения в непосредственной данности материальных объектов в чувствах. Кант подчеркивает, что этот вид идеализма «разумен и свойствен основательному философскому образу мышления, не допускающему окончательного суждения раньше, чем найдено достаточное доказательство» (В 275). Он выносит вопрос об опровержении проблематического идеализма в специальный параграф, который помещает не в главу о паралогизмах рациональной психологии, а в раздел аналитики основоположений «Постулаты эмпирического мышления вообще», где это опровержение выглядит случайным гостем¹. Кант заключает данным параграфом анализ постулата действительности: «Действительно то, что связано с материальными условиями опыта», — замечая, что идеализм приводит серьезные аргументы против такого понимания (В 274). И все же его композиционное решение не выглядит обязательным. Ощущение его случайности и незавершенности разработки данного вопроса в целом усиливается тем, что Кант вставляет в предисловие ко второму изданию «Критики» обширное примечание, уточняющее некоторые тезисы параграфа об идеализме — тема явно дорабатывается «с колес».

Инкорпорированные во второе издание «Критики» тексты часто обсуждаются в кантоведческой литературе. Нельзя, однако, не

¹ Вообще, тема идеализма кочевала по главам кантонской философии. В лекциях «Метафизика L1» Кант рассматривал ее даже в одной из глав космологического раздела — «О частях универсума». Возможная мотивация такова: речь ведь идет о несуществовании тел, а анализу телесных сущностей и посвящена космология. К тому же в §402 аналогичной секции «Метафизики» — «О простых частях универсума» — об «идеалистах» как тех, «кто признает в этом мире только духов», пишет А. Г. Баумгартен, на учебник которого Кант так или иначе ориентировался в лекциях, хотя и далеко отступал от него в содержательных вопросах. Кстати, на полях «Метафизики» возле упомянутого параграфа находится несколько кантовских набросков об идеализме.

признать, что реально никакого прогресса в доказательстве, по сравнению с «Пролегоменами» (где его просто не было), во втором издании «Критики» не происходит. Кант, конечно, выдвигает в параграфе «Опровержение идеализма» сравнительно новое доказательство, но оно доказывает не совсем то, что требуется в соответствии с программой, выдвинутой в «Пролегоменах». Довод Канта базируется на анализе рассудочного основоположения о субстанции, присутствующего и в первом издании «Критики чистого разума». Смысл предложенного им аргумента в том, что изменения, наблюдаемые во внутреннем чувстве, возможны лишь при предположении чего-то постоянного - так называемой «феноменальной субстанции» (*substantia phaenomenon*). Но во времени как таковом нет ничего постоянного, кроме самого времени как априорной формы чувственности, которая, однако, непосредственно не воспринимается. Я как тождественное представление, утверждает Кант, тоже не подходит на роль фона изменений. Остается пространство, приемлющее в себя материю, которая и является феноменальной субстанцией. Но пространство - форма внешнего чувства. Значит, внешнее чувство не менее реально, чем внутреннее, и нельзя говорить, что наш внешний опыт - продукт воображения.

Даже если согласиться с Кантом в вышеуказанной оценке роли Я, зависящей от ряда неочевидных установок его трансцендентальной дедукции категорий, все равно получается, что он мало продвигается вперед, или не продвигается вообще по сравнению с первым изданием «Критики». В самом деле, едва ли требуется какое-то особое доказательство для признания, по сути, очевидного отличия образов фантазии от внешних чувственных ощущений. Но что означает для Канта это различие? То, что если образы порождаются самодеятельностью души, то ощущения возникают в результате аффицирования. Вопрос, однако, состоял в том, как исключить самоаффицирование в случае «внешних», пространственных представлений, бессознательную самодеятельность человеческого ЯР. Ответа пока нет.

Через несколько лет Кант, наконец, нашел то, что искал. Он рассказал об этой находке своему ученику И.Г. Кизеветтеру во время его пребывания в Кенигсберге осенью 1790 года. Открытие Канта зафиксировано в черновых набросках конца 80-х - начала 90-х годов, часть которых он передал Кизеветтеру по результатам упомянутых бесед. Речь идет о фрагментах, представленных в 18 томе Академического издания сочинений Канта под номерами

6311, 6312, 6313, 6314, 6315 и 6316¹. В этих набросках Кант, во-первых, окончательно определяется с тем, что для опровержения идеализма требуется доказать существование вещей самих по себе (AA 18, 612), внешних нам, или, что то же самое, нашей «первоначальной пассивности» (AA 18, 307). Во-вторых, он указывает, что, в случае допущения возникновения ощущений предметов в пространстве вследствие самоаффицирования пришлось бы признать пространство формой внутреннего чувства, т.е. временем; «Аффицируйся мы исключительно самими собою, не замечая, однако, этой спонтанности, в нашем созерцании встречалась бы только форма времени, и мы не могли бы представить себе никакого пространства (бытия вне нас)» (AA 18, 308). Получается, что изначальные представления протяженных объектов появляются в душе в результате внешнего аффицирования, т.е. исходят от объектов вне нас в строгом смысле слова. Это и есть новый кантовский аргумент, по сути ставящий точку в его полемике с идеализмом². Ар-

¹ С наибольшей ясностью новые тезисы Канта изложены в «Размышлении 6311». озаглавленном «Опровержение проблематического идеализма». Затруднение, правда, в том, что сохранившийся к моменту полготовки Академического издания текст записан рукой Кизеветтера, хотя на том же листе есть и другой набросок (R 6312), сделанный уже Кантом. Речь в первом случае, видимо, идет о некоем подобии лекционной записи, впрочем весьма корректной, о чем говорит полное соответствие изложенных идей фрагменту наброска «Против (материального) идеализма» (R 5653), который был создан Кантом примерно в то же время, когда Кизеветтер записал «Опровержение проблематического идеализма». Так что невозможно согласиться с Э. Адикесом (Adickes, 1928), считавшим, что этот набросок «не восходит к Канту» и в лучшем случае неточно суммирует беседу Кизеветтера с ним, а возможно и вовсе скопирован Кизеветтером на основе идей второго издания «Критики чистого разума» (см. AA 18, 608 - 609, Anm.). Адикес не придает внимания новым мотивам в опровержении идеализма, появившимся у Канта в 1790 году. Он считает, что никакого прогресса, по сравнению со вторым изданием «Критики», не наблюдается (AA 18, 610, Anm.), Мы увидим, однако, что можно говорить не только о прогрессе, но и о настоящем повороте в трактовке проблемы идеализма, произошедшем у Канта в это время.

² В середине 90-х годов Кант, правда, вновь обратился к проблеме идеализма, подробно обсуждая ее в лекциях по рациональной психологии курса «Метафизика К2». Может даже показаться, что здесь нас ожидает новый разворот проблемы, так как Кант опять говорит о неопровержимости эгоизма и идеализма (AA 28, 770). На деле, однако, в этом месте он просто рассуждает с позиции идеализма, а затем предлагает его критику, проводимую в духе модифицированного более поздними идеями «опровержения» из второго издания «Критики» (AA 28, 770-773). Как и в набросках 90-х годов. Кант доказывает здесь существование внешних предметов как вещей самих по себе, или, как он здесь их называет, «интеллигибилий» (AA 28, 772). В самые последние годы жизни Кант, конечно, тоже касался вопросов об идеализме. По его позиция в «Opus postumum» с трудом поддается однозначному определению. О специфике этой работы см. статью С.А.Чернова (74, 686-716).

гумент этот, как видим, состоит из двух частей. Первая часть вбирает в себя доказательства, изложенные Кантом уже в первом и во втором изданиях «Критики чистого разума». Цель этой части - демонстрация наличия у нас внешнего чувства, а не внешнего воображения в эмпирическом смысле слова. Признание внешнего чувства равносильно допущению факта аффицирования. Вторая часть кантовского аргумента конкретизирует природу этого аффицирования, показывая, что оно не может исходить от воображения в трансцендентальном смысле слова, т.е. не может быть самоаффицированием. Иными словами, здесь показывается, что «чтобы нечто могло казаться существующим вне нас, что-то действительно должно существовать вне нас, хотя и не будучи устроенным так, как мы его представляем, ибо другие способы чувств могли бы поставлять другие способы представления той же самой вещи» (AA 18, 613). Важно отметить, что первая стадия «опровержения», по сути, не выходит за рамки эмпирической психологии; вторая же, интерпретационная, имеет отношение, скорее, к метафизической части «критической» психологии¹.

Попытаемся теперь суммировать взгляды Канта на идеализм и оценить его аргументы. Заодно сравним его позицию с воззрениями Декарта и Беркли, так часто упоминаемыми им в полемике с идеализмом. Говоря коротко, Кант убежден, что старания идеализма доказать несуществование тел или продемонстрировать невозможность удостовериться в их существовании проваливаются потому, что тела - феномены в пространстве, и не более того. Существование последних не выходит за пределы их непосредственной данности во внешнем опыте. А если упорствовать в таком сомнении, то придется выдавать феномены за грезы. Кант наглядно демонстрирует необоснованность этого предприятия. Грезы всегда вторичны, не говоря уже о том, что внутреннее чувство предпола-

¹ Это принципиальное различие прочувствовал один из «главных кантианцев» Л.Г. Якоб, с одной стороны, он смело ввел первую часть антиидеалистического аргумента Канта в «Очерк опытного учения о душе»: «Поскольку же представления о внешних чувственных предметах в пространстве вовсе невозможны без чего-то постоянного; но это постоянное не есть ни паша душа (поскольку она нам является), ни какое-либо представление (поскольку все они сменяются); стало быть, это постоянное в пространстве есть нечто отличное от нас и наших представлений, и оно производит в нашей душе представления по закону причинности, т.е. посредством физического влияния» (306: 36). Это Якоб говорит в §53. С другой стороны, в предыдущем, 52 параграфе, он утверждает, что оценка «идеалистического мнения» выходит за рамки эмпирической психологии и должна быть дана в метафизике (33). И его нельзя обвинить в противоречии.

гает внешнее в качестве своего условия. Критерием же отличия конкретных явлений внешнего чувства от грез является, по Канту, законосообразная связь восприятий, звеном в которой оказываются данные явления. Там, где присутствует такая связь, имеется действительное ощущение. В самом деле, законосообразность - это необходимость в связи явлений, а необходимость имплицитно объективность (в феноменальном смысле), которая как раз и отличает чувство от грезы в плоскости «определенного» опыта.

Говоря о кантовской концепции непосредственной данности предметов внешнего чувства, трудно избежать аналогии между ней и теорией «непосредственного восприятия» Т. Рида. Легко принять их за родственные взгляды. Всё, однако, сложнее. При более внимательном рассмотрении, наоборот, начинает казаться, что сходства между ними вообще нет. В самом деле, во-первых, Рид говорит о непосредственном восприятии вещей самих по себе, а Кант - явлений. Во-вторых, мы видели, что у Риды нет подлинной непосредственности, так как перцепции «внушаются» субъективными ощущениями. Впрочем, сближение этих двух теорий все же возможно. Дело в том, что Кант, призывая не смешивать априорные формы чувственности и чувственные качества (А 30/В 45), тоже, правда неявно, выделяет два уровня восприятия, что, в частности, позволяет ему говорить о вещах самих по себе в физическом смысле (А 30/В 45; А 45/В 63) и о «явлениях явлений». Скажем, радуго можно назвать явлением дождевых капель, которые, однако, в строгом смысле тоже явления (А 46/В 63). Кант рассуждает так, словно вначале, в результате воздействия трансцендентальных предметов на чувственность, возникает пространственно-временное многообразие мира феноменов, в числе которых оказывается и наше тело с органами чувств. Затем происходит физическое взаимодействие феноменальных предметов с этими органами, что и приводит к появлению реальных восприятий, зависящих не только от устройства априорных форм чувственности субъекта, но и от состояния физических органов чувств¹. В итоге оказывается, что воспринимаемые явления имеют слоистую структуру. Первый уровень, «первичных качеств», можно назвать субъективно-объективным, или уровнем физических вещей в себе; второй, «вторичных качеств», соответственно, субъективно-субъективным. Выходит, что, к примеру, ощущаемые цвета, принадлежащие второму уровню, «это не качества тел, с созерцанием которых они связаны,

¹ Так называемая «теория двойного влияния».

а лишь модификации чувства зрения, определенным образом аффицирующегося светом» (А 28). В нашем контексте интересно то, что получается, что, по Канту, явления первой степени воспринимаются в каком-то смысле опосредованно, через субъективную призму ощущений, почти как у Рида. Но главное расхождение между Кантом и Ридом, касающееся статуса воспринимаемых вещей, все равно остается. Важно тем не менее, что оба мыслителя считали свои теории противовесом сомнениям в существовании внешнего мира, и оба связывали такие сомнения с именем Декарта. И Рид, и Кант были твердо уверены, что нашли надежное средство от идеализма.

Можно, однако, показать, что при небольшом изменении предпосылок разрыв между кантовскими взглядами и идеализмом несколько уменьшается. В самом деле, если понимать под последним теорию, отвергающую существование тел (в их чувственном облике) самих по себе, то мы попадаем прямо к Канту. Кант словно не замечает, что, упоминая об опровержении догматического идеализма в разделе об антиномиях или трансцендентальной эстетике, где он показывает, что понятия материи и пространства становятся противоречивыми или нелепыми, если трактовать их как вещи сами по себе, он вовсе не опровергает, а повторяет то, что писали Беркли или Колиер, которые считали противоречивым понятие материи как субстанции, а не как чувственного феномена. Ситуацию усугубляет то, что в «Пролегоменах» сам Кант подчеркивал: он согласен с идеалистами, что пространство и время - не вещи сами по себе (АА 4, 374). Неудивительно, что со временем Кант стал спокойнее относиться к возможности нивелировать расхождения с Беркли. Во всяком случае, в лекциях по психологии середины 90-х годов он говорит уже только о терминологических различиях: «Беркли хотел сказать, что тела как таковые не есть вещи сами по себе, но выразился неправильно, и поэтому кажется, что он идеалист» (АА 28, 770).

Тем не менее расхождения в вопросе об идеализме между Кантом, если брать его окончательную позицию, и Беркли в любом случае остаются и сводятся к тому, что Кант считает причиной ощущений внешних чувств внешнюю нам, но неизвестную в своем устройстве вещь саму по себе, тогда как Беркли уверен, что такой причиной должен быть «бесконечный дух», т.е. Бог. Кант не может исключить такой вариант, а Беркли прямолинейно настаивает на нем. Различие лишь в модальности, но все равно существенно.

Теперь по поводу кантовской интерпретации Декарта, подразумевающей, что последний не считал возможным удостовериться

в непосредственном существовании материальных предметов, что влекло за собой тезис о недоказуемости их бытия самих по себе. Декарт действительно отличал ощущения от самих материальных предметов, обладающих относительно самостоятельным существованием, и полагал, что некоторые чувственные идеи вполне могут корректно отображать свойства тел; т.е. он исходил из «трансцендентального реализма». В этом смысле Кант правдоподобно характеризует истоки скептического (проблематического) идеализма, по крайней мере в плане возможности зарождения сомнения в реальности внешнего мира. То, что он не принимает во внимание декартовское доказательство существования внешнего мира, не столь уж принципиально¹. Ведь Кант оспаривает все доказательства бытия Бога, в том числе «картезианское»; а без этого аргумент Декарта разрушается, и остается чистое сомнение. Впрочем, и в случае со скептическим идеализмом возможно некоторое сближение позиций между ним и кантовским «трансцендентальным», или «критическим», идеализмом. В самом деле, забудем, от чего отталкивается тот или иной философ, и спросим, к чему он приходит, к чему приходит скептический идеалист? - К признанию, что внешние ощущения вызваны каким-то неизвестным «X». То же самое, по сути, утверждает и Кант в «Критике». Правда, если взять его окончательный ответ идеализму, он получится несколько более информативным, чем у скептического идеалиста: последний вообще не знает, какая вещь вызвала восприятие телесных предметов, а Кант может хотя бы сказать, что это не мы сами.

В итоге Кант занимает привычное «критическое» место в центре — между «догматическим» и «скептическим» идеализмом. В частном вопросе об идеализме, как и в философии в целом, критицизм оказывается средним путем между догматизмом и скептицизмом.

Но тут есть одна важная деталь. В начале этого параграфа говорилось о том, что атака на идеализм в немецкой философии XVIII века совмещалась с походом на эпистемологический эгоизм. Но если в рамках теологического подхода критика идеализма четко отграничивалась от критики эгоизма, так как последний опровер-

¹ И все же более подходящими кандидатами на роль «скептических идеалистов» были, например, Локк, Мальбранш, Гельвеций или Пристли. Все они полагали, что бытие материальных вещей принимается всего лишь на веру, даже если вероятности их существования, как представлялось, например, Гельвецию, должна быть придана «первая степень достоверности» в «физических таблицах» степеней вероятности, которые он предлагал составлять (32: 1, 156-157).

гался самим доказательством бытия Бога, то при отсутствии теологических предпосылок они могли незаметно смешиваться и даже подменять друг друга. До какой-то степени это верно и в случае кантовского «опровержения». Если идеализм - это утверждение, что самостоятельным бытием обладают только духовные сущности, то Кант опровергает его лишь в том смысле, что подрывает доказательство этого тезиса. Сам тезис остается проблемой. Такие возражения Кант называет «критическими». От них отличны «догматические» возражения, нацеленные на отрицание тезиса и подразумевающие лучшее понимание вопроса, а также «скептические», противопоставляющие данному тезису противоположный (Л 388-389). Эгоизм же Кант и в самом деле опровергает «догматически», показывая «первоначальную пассивность», т.е. конечность души: ведь настоящий эгоист обязан считать душу бесконечной, так как вне нее ничего нет. В лекциях середины 90-х годов Кант, правда, пытался доказать, что «если идеализм не может быть опровергнут, то не может быть опровергнут и эгоизм, поскольку вне нас мы можем воспринимать лишь телесные сущности» (АА 28, 773), отталкиваясь от которых мы можем заключать о существовании вещей другого рода, т.е. духов. Иными словами, отрицание эгоизма предполагает опровержение идеализма, и если Кант «догматически» отвергает эгоизм, то и критика идеализма должна быть такой же. Однако если рассуждать на эту тему в плоскости вещей самих по себе, то эти замечания ничего не меняют. Отрицание эгоизма равносильно, в таком случае, доказательству существования трансцендентных вещей самих по себе, являющихся нам в качестве пространственных феноменов. Но чтобы опрокинуть идеализм, надо также показать, что эти вещи не исчерпываются духовными субстанциями, а это, очевидно, невозможно. Так что в полной мере Кант опровергает все же только эгоизм.

Но убедительно ли это кантовское опровержение? Оно основано на различии внешнего и внутреннего чувства, за которым следует утверждение, что они не различались бы, если бы внешние ощущения порождались самоаффицированием. Кажется, что мысль Канта легко оспорить. Почему, к примеру, он решил, что внутреннее чувство обязано иметь только одну форму? Или, с другой стороны, почему бы Канту не рассмотреть возможность трактовки пространства и времени как двух модусов единой рецептивной формы? Однако эти замечания не слишком серьезны. Думается, Кант действительно вышел на перспективный путь критики эгоизма — на путь, связанный с тезисом о конечности человека. Конечность трудно отрицать, так как она видна, к примеру, в оче-

видном несовершенстве наших познавательных способностей. Единственный способ избежать непосредственного перехода от несовершенства человеческого ума к признанию его конечности - сказать, подобно Фихте и Шеллингу, что человеческое Я есть единство сознательной и бесконечной бессознательной деятельности. Но полное устранение ограниченности не происходит и здесь. В самом деле: почему эта деятельность разбита на сознательный и бессознательный потоки? почему она рефлексивна, от чего отражается? Причины этого психического водоворота должны находиться вне нашего Я.

И последнее соображение на тему идеализма. Сложности, возникающие при анализе кантовской интерпретации этого учения, во многом связаны с двусмысленностью используемого Кантом понятия воображения. Эта амфиболия характерна для трансцендентальной философии Канта в целом - вспомним, к примеру, что он совершенно в разных контекстах говорит о продуктивном воображении, не проводя при этом между ними четкого терминологического различия. Так и здесь. Идеалист, утверждает Кант, считает предметы вне нас созданиями воображения. Какого воображения: эмпирического или трансцендентального? Неясно, и из этой неясности вытекает разнообразие аргументативных тактик Канта при опровержении доктрины идеализма. Иногда он показывает, что внешние ощущения нельзя отождествлять с продуктами воображения в эмпирическом смысле, иногда - что они не порождаются бессознательной деятельностью Я. Лишь из поздних набросков Канта становится ясно, что речь при этом идет просто о двух стадиях опровержения идеализма.

Критика Кантом идеализма имела важные психологические следствия. Итогом ее стало доказательство конечности человеческой души. Этот тезис - неотъемлемый компонент кантовского учения о человеке, Если убрать его - это приведет к кардинальному изменению всей картины познавательных и волевых способностей. Ведь бесконечное существо было бы лишено чувственности, связанной с пассивностью души. Не нуждается оно и в «викарии» чувства (см. AA 28, 673) - воображении. Да и разум, как дает понять Кант, возможен лишь в конечном Я: «Разум есть лишь признак ограниченностей рассудка» (AA 28, 1053). Бог обладает лишь интуитивным рассудком, созерцающим вещи сами по себе. Иначе, чем у человека, в гипотетической божественной сущности следует мыслить также волю и способность удовольствия и неудовольствия.

Впрочем, Кант неоднократно подчеркивал, что эти сопоставления малоинформативны, так как у человека нет средств наглядно

представить себе устройство высшего Я. Несколько более перспективно в этом плане сравнение человеческой души с другими психическими сущностями. Кант считал возможным провести четкие разграничительные линии между животными душами, человеческой душой и «духами». Основой этого различия оказывались понятия внешнего и внутреннего чувства. Животные, утверждает Кант, лишены внутреннего чувства, духи - внешнего. Человеческая душа наделена обоими. Кант считал эту формулу собственным открытием (см. AA 17, 469) и противопоставлял свою позицию мейеровской, обсуждавшейся ранее. Мейер, по мнению Канта, признает лишь количественные различия между человеческими и животными душами, тогда как в действительности они различаются «по роду» (*der Art nach*). При этом Кант замечает, что хотя мы не можем строго доказать отсутствие высших способностей у животных, у нас нет оснований признавать их (AA 29, 906).

Тезисы Канта нуждаются в некотором пояснении. Во-первых, под внутренним чувством здесь понимается вовсе не способность внутренней рецептивности, оформленная временем, а самосознание. Поэтому Кант мог сохранить эту схему и после отказа об учении о созерцательной природе апперцепции, хотя стройность она потеряла. Однако главная проблема кантовского учения о животных душах, которая, кстати, может разрушить всю систему его трансцендентальной философии, совсем в другом. Кант отрицает у животных апперцепцию, но соглашается признать у них психическое начало. Животные, как и люди, представляют мир в пространстве и времени, но бессознательно. Как же тогда он хочет объяснить правилосообразность их мира явлений? Отрицать ее бессмысленно - опыт опровергает это. Правила, утверждает Кант, явлениям а priori придает рассудок, основанный на единстве самосознания. Нет самосознания - нет рассудка, нет рассудка - нет правил.

Ситуация похожа на тупик, выхода из которого не видно. Единственный способ как-то разрешить трудность - признать, что животные души тоже содержат единство сознания, но оно не достигает отчетливости. Однако в этом случае придется отказаться от концепции качественного различия человеческой и животной психики. Впрочем, Кант вполне мог бы пойти на этот шаг. Многих в XVIII веке смущало, что если отрицать упомянутое качественное различие, придется всерьез рассматривать возможность бессмертия животных душ. Но как раз это обстоятельство не вызывает у Канта беспокойства. Он сам заявляет, что животные, возможно, будут служить человеку и в будущей жизни, оговариваясь, правда, что

это «только фантазии» (АА 29, 906-907). Но большего здесь и не требуется.

Совершенно иначе выглядит проблема бессмертия в случае духов. Вольфианцы обычно понимали дух как сущность, обладающую рассудком и волей. Некоторые из них добавляли, что духи не нуждаются в телах. Кант развивает эту теорию. Дух, по его мнению, есть сущность, обладающая только самосознанием, т.е. существующая без внешнего чувства, а значит и без тела. Относительно духов даже не может возникнуть вопрос о продолжении их существования при их отделении от тела. От «духа», подчеркивает Кант, надо отличать «духовное»: «Духовные сущности - те, которые хотя и связаны с телом, но могут не прерывать свои представления, мышление и воление, даже если они и отделяются от тела» (АА 28, 277). Тема духов как таковых, по Канту, малоинтересна, так как мы даже не знаем, есть ли они вообще. Но вот проблема духовности человеческой души имеет принципиальное значение. Она тождественна вопросу о ее бессмертии, составляющему цель всей рациональной психологии. Мы уже рассматривали его в одном из предыдущих параграфов. Но там говорилось только о доказательствах бессмертия, вытекающих из природы души, а также о том, что они не выдержали проверки Канта. Между тем Кант не ограничивался аргументами такого рода.

Правда, он всегда говорил, что другие доказательства не могут дать полную достоверность, не носят объективный характер. Но именно они устояли в «критический» период Канта. Любопытная классификация этих доводов предложена в «Психологии L1». Кроме рассмотренного ранее априорного доказательства из природы Я, может быть, говорит Кант, и еще один подобный аргумент: «на основе познания какой-либо другой сущности» (АА 28, 287). А priori можно знать только о Боге. Но доказывать бессмертие души из природы Бога было бы возможно лишь в том случае, если бы душа была частью божественной сущности, а это не так. Остается свобода. Аргумент, базирующийся на понятии свободы, Кант называет «моральным», или «теологическо-моральным», доказательством (АА 28, 288). Суть его в том, что моральное поведение делает человека достойным счастья, но не дает его в здешней жизни. Чтобы моральный закон сохранил действенность, надо предположить будущую жизнь и бытие высшего существа, которое обеспечит в ней соответствие добродетели и счастья. Кант отмечал, что этот популярный довод не лишен недостатков. Во-первых, не очевидно, что награды и наказания не происходят уже в этой жизни; во-вторых, он не доказывает бессмертие, так как не исключает воз-

возможность того, что, после установления соответствия между моральными заслугами и счастьем, жизнь души все же прекратится (AA 28, 290).

Одним словом, «моральный», или «теолого-телеологический» аргумент может, по Канту, в лучшем случае доказать будущую жизнь, но не вечную жизнь. В таком качестве он приводится и в «Критике чистого разума» (A 811/B 838-839). Гораздо большую силу имеет так называемое «космологическо-телеологическое» доказательство, которое в «Психологии L1» Кант называет «эмпирико-психологическим, но из космологических оснований». Именно этот довод, привлекавший внимание поэтически настроенных авторов, к примеру Г.Э. Лессинга в «Воспитании человеческого рода» (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780) или И.Г. Гердера в первом томе «Идей к философии истории человечества» (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791), упомянут Кантом во втором издании «Критики» в качестве аргумента, который всегда сохраняет субъективную убедительность (B 425-426). В природе нет ничего бесцельного. Но человек, как высшая цель мироздания, устроен так, что некоторые его способности и интересы, к примеру интерес к абстрактным наукам, являющим собой «роскошь рассудка», совершенно бесполезны в этой жизни. И это значит, что они пригодятся позже. Науки «дают нам предвкушение того, чем мы станем в будущей жизни» (AA 28, 294).

Кроме того, краткая жизнь человека неадекватна потенциалу его теоретических способностей. Еще в большей степени это справедливо для моральных способностей человека. Перспектива их развития уходит в бесконечность. Это обстоятельство Кант особенно подчеркивает во второй «Критике», где он преобразует моральную часть этого аргумента в один из «постулатов практического разума», т.е. практически необходимого, но теоретически недостаточного, допущения. С самим понятием морального закона, принуждающего волю, связано представление о возможности его неукоснительного исполнения, т.е. о «святой воле». Таким образом, стремление к моральному образу действий включает стремление к святой воле. Но достижение этого идеала мыслимо для человека лишь в процессе бесконечного совершенствования (AA 4, 122). Значит, идея вечного существования заложена в самой природе морального сознания человека. Он должен верить в бессмертие. Большого, чем обоснование необходимости надежды на будущую жизнь, этот аргумент не дает.

Но в любом случае, обсуждая перспективы будущей жизни, нельзя обойти вопрос о состоянии, в котором может оказаться ду-

ша. Рассмотрением этой темы Кант завершал лекции по рациональной психологии. Здесь два основных варианта. Во-первых, может мыслиться «восстановление животной жизни», т.е. соединение души либо с обычным земным, либо с «преображенным» телом (AA 28, 296). Во-вторых, можно представлять «совершенно чистую духовную жизнь», т.е. полностью бестелесное существование души (ibid.). Кант считал, что «последнее мнение во всех отношениях более всего подходит для философии», так как тело, сколь бы очищенным оно ни было, всегда привносит с собой момент случайности, противоречащий мысли о необходимом существовании души (ibid.).-

Этот, казалось бы, частный вопрос оборачивается гораздо более серьезной проблемой, когда мы осознаем, что в своих академичных формулировках Кант оспаривает один из центральных христианских догматов о телесном воскресении. То, что речь идет именно об этом, прямо подтверждается размышлениями Канта в «Религии в пределах одного только разума» (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793). Он пишет здесь, что учение о телесном воскресении человека ведет к материализму и что «для разума гораздо более приемлема» «гипотеза спиритуализма» (AA 6, 128-129). В связи с этим нельзя не вспомнить рассуждения Дж. Пристли, доказывавшего, что материалистическая трактовка психики лучше всего соответствует христианству (3: 3, 200). Кант, кстати, знал о взглядах этого английского мыслителя и рассказывал о них студентам на лекциях по метафизике в середине 80-х годов. Он, однако, считал позицию Пристли, вообще говоря имевшую в XVIII веке немало сторонников, несостоятельной, причем из-за того, что она не может в полной мере объяснить предполагаемое тождество воскрешенной личности. Ведь если душа как отдельная субстанция не существует, а личностность - свойство материи, то воскрешение личности сводится к составлению Богом такой же телесной сущности. Но она будет именно такой же, т.е. «похожей сущностью», а не той же, т.е. тождественной (AA 29, 911). Для тождества требуется непрерывное существование, попытка допустить которое для тела приводит к многочисленным нелепостям.

Тема будущего состояния души есть, по Канту, сфера чистых гипотез. Но гипотезы могут приносить пользу философии, если только правильно использовать их, т.е. если применять их для опровержения догматических учений. И в этом смысле Кант выражает готовность в качестве «дисциплины» встроить рациональную

психологию в систему критицизма (В 421). Впрочем, фактически он придает ей даже более широкое значение. Критическая версия рациональной психологии включает следующие основоположения, параллельные психологическим паралогидам, но избегающие их ошибок: «1. Я мыслю, 2. как субъект, 3. как простой субъект, 4. как тождественный субъект во всяком состоянии моего мышления» (В 419). Под Я здесь понимается исключительно «логический субъект», единство апперцепции. Но и этого вполне достаточно для решения важнейших задач критицизма. Так, третье положение позволяет опровергнуть прямолинейный психологический материализм, так как «апперцепция есть нечто реальное, и простота предполагается уже ее возможностью», в пространстве же «нет никакой реальности, которая была бы простой» (ibid.). Однако несостоятельна и противоположность материализма - спиритуализм. Для его опровержения достаточно проанализировать тезис «Я мыслю». Это — эмпирическое положение, выражающее внутренний опыт. Последний возможен только во времени, осознание определений которого, однако, предполагает существование внешнего опыта, на фоне которого только и можно воспринимать психические состояния. Значит, сознание и самосознание не автономны, а возможны только при условии отнесения Я к чему-то внешнему (В 420), хотя это не означает полного отрицания возможной духовности души: нельзя исключить, что после распада тела она получит либо интеллектуальное самосозерцание, либо созерцание вещей самих по себе или Бога. Наконец, первый и четвертый тезисы «критической» рациональной психологии положены Кантом в основание трансцендентальной дедукции категорий, позволяющей решить главный вопрос «Критики чистого разума» о возможности априорных синтетических суждений.

Итак, даже в реформированном виде рациональная психология составляет теоретическую основу критицизма и вместе с тем увенчивает его, так как поставляет действенные практические аргументы в пользу бессмертия души. И теперь можно подвести окончательные итоги рассмотрения кантовской трактовки рациональной, а заодно и эмпирической, психологии. В ходе анализа мы обнаружили, что за двумя этими терминами у Канта кроется несколько смыслов. Так, в контексте его системы можно говорить о трансцендентной, имманентной и «критической» рациональной психологии, а также об аналитическом и синтетическом эмпирическом учении о душе. Однако при рассмотрении различных аспектов этих учений мы столкнулись с любопытной, и на первый взгляд

непонятной, тенденцией, а именно - со стремлением Канта избавиться от имманентной рациональной психологии и затенить аналитическую часть эмпирической психологии. Сейчас уже можно объяснить этот факт. Напомним, что имманентная рациональная психология выявляет априорные законы связи явлений внутреннего опыта, а аналитическое эмпирическое учение о душе эксплицирует сущностные формы этих явлений. На первый взгляд, это должны быть разные дисциплины. Но суть в том, что Кант должен был бы соединять их. В самом деле, анализ сознания и самосознания, относящийся к области аналитической эмпирической психологии, приводит у него к выводу, что сознание невозможно без соединения явлений (в том числе и явлений внутреннего опыта) сообразно категориям. И связи этих явлений известны a priori. А это уже сфера имманентной рациональной психологии. Однако Кант не хотел отдавать этот вопрос и рациональной психологии и переадресовал его трансцендентальной философии, занимающейся условиями возможности априорного познания. Соответственно, обе вышеупомянутые разновидности психологии остались не у дел в его системе.

Полностью, однако, отказаться от них было невозможно. Поэтому Кант «инкогнито» сохранял аналитическую эмпирическую психологию в лекциях и постепенно восстанавливал в правах имманентную рациональную психологию, завершив этот процесс во втором издании «Критики чистого разума», где он прямо связал учение об апперцепции с реформированным вариантом рациональной психологии; т.е. соединил трансцендентальную философию и рациональную психологию. Исходя из логики кантовской системы, это учение о первоначальной апперцепции можно назвать чистой имманентной рациональной психологией; а есть еще и прикладная, связанная с применением математики и сталкивающаяся с серьезными трудностями. За прикладной рациональной психологией идет синтетическое эмпирическое учение о душе. Таким образом, синтетическая и аналитическая эмпирическая психологии оказываются на противоположных полюсах. Между ними находится имманентная рациональная психология. Но это еще не все. Мы видели, что переход от аналитической эмпирической психологии к имманентной рациональной психологии можно сделать логически прозрачным лишь при принятии субстанциалистской интерпретации души, относящейся к ведению трансцендентной рациональной психологии.

В итоге мы имеем следующую схему. Синтез трансцендентной рациональной и аналитической эмпирической психологий выводит Канта в имманентную рациональную психологию, которая фундирует синтетическое эмпирическое учение о душе, излагаемое в антропологии. Но трансцендентальная философия не растворяется в психологии. Она выделяется из нее не предметной областью, а ракурсом рассмотрения психологического материала. Кроме того, в трансцендентальной философии Канта есть и еще один цементирующий ингредиент - эпистемологическая программа. Конечно, она тоже связана с учением о познавательных способностях, но все же не тождественна с ним. Одно дело выяснить, что человек наделен чувственностью, рассудком и разумом, и совсем другое - понять границы их применения в познании. Последнюю задачу можно решать, исходя из представления о структуре знания или передачи и усвоения информации вообще, т.е. отвлекаясь от специфики устройства познавательных способностей человека (хотя успех такого предприятия не очевиден). И Кант действительно предпринимал такие попытки. Важно, что вывод, который он получал по итогам подобных исследований - знание возможно лишь в результате отнесения понятий к предметам созерцания, - в принципе не запрещал субстанциалистскую интерпретацию Я, возможную в случае допущения интеллектуального самосозерцания. То, что Кант отрицал его возможность в десятилетие «Критик», хотя к нему его объективно подталкивало учение второго издания «Критики чистого разума» о Я как источнике синтетической деятельности, было, скорее, следствием «духа системы», чем каких-то строгих доказательств. Суть в том, что ограничение познавательных способностей человека миром явлений позволяло Канту рельефно подчеркивать роль практических способностей и связывать все в цельную трансцендентально-антропологическую теорию.

Основой этой теории является учение о двойственности человеческого существования, как феномена и как ноумена. На феноменальном уровне человек подчинен естественным законам чувственности. Нахождение человека в пространственном мире феноменов обусловлено его «первоначальной пассивностью», которая, впрочем, не исчерпывает его сущность и является результатом фундаментального свойства человеческой природы - конечности. Из конечности и пассивности человека вытекает представление об иерархии душевных сил. Есть высшие и низшие способности. Высшие, в отличие от низших, самодеятельны. Низшей теоретической способностью является чувственность, высшей - разум. Са-

деятельность души может проявляться по-разному: либо в виде порождения понятий, либо в форме свободных поступков, либо, наконец, как свободная игра воображения при создании или восприятии художественных образов. Вся эта деятельность может осуществляться как на сознательном, так и на бессознательном уровне. Можно сказать, что, по Канту, бессознательные способности отвечают за первичную осмысленность жизни. Сознание начинается тогда, когда мы уже находимся в мире, предварительно оформленном нами самими, о чем мы, правда, не знаем. Но именно поэтому мы способны ориентироваться в этом мире, актуализируя наше предпонимание бытия и вычитывая из чувственных феноменов собственные априорные конструкции.

Впрочем, ориентация в мире явлений, по Канту, не составляет главной цели человеческого существования. Она лежит в сфере трансцендентного. Иначе мы не придавали бы столь большое значение вопросам о смысле жизни, об основах сущего и т. д. В этот ноуменальный мир человека выводит моральный закон. Во-первых, он раскрывает нам нашу трансцендентальную свободу, которой мы можем быть наделены только как вещи сами по себе. Во-вторых, он влечет за собой представление о вознаграждении за добрые дела, которое, по ряду причин, может произойти только в будущей жизни. Отсюда вытекает надежда на существование Бога и бессмертие души. Кант полагает, что то, что мы не знаем о вознаграждении (а также о бытии Бога и бессмертии души), а лишь надеемся на все это, спасает возможность существования свободной личности, которая может состояться лишь при наличии некоей фундаментальной неопределенности и которая представляет собой высшую ценность бытия. Нельзя забывать, что учение Канта о человеческой личности и ее свободе не лишено нестыковок. Более того: в ряде случаев Кант балансирует на грани парадоксов. Так, объявив условием моральных поступков ноуменальную свободу человека, Кант столкнулся с неразрешимой, по его собственным словам (AA 18. 98), проблемой объяснения того, как свободное ноуменальное решение может прорываться в мир феноменов, где все подчинено естественным законам каузальной зависимости. Впрочем, сама противоречивость свободы, скорее, закономерна. Противоречие опасно тем, что из него следует все что угодно. Но не есть ли «все что угодно» сущность самой свободы? Кант открыл эту сущность, на пределе возможностей разума предприняв одну из самых смелых и вдохновенных попыток проникнуть к основам человеческой природы.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ КАНТИАНЦЕВ

Идеи Канта произвели громадное впечатление на современников. Многие восприняли его философию как оригинальную и всесторонне продуманную попытку дать ответ на вечные философские вопросы - ответ, пресекавший бесплодную философскую мечтательность и, вместе с тем, поднимавший человека на невиданные высоты. Работы Канта, появившиеся в 80-е годы XVIII века, кардинально изменили облик немецкой философии. До «Критики чистого разума» он был не очень известным философом, после нее - быстро захватил власть в метафизике Германии. Уже в конце 80-х даже противники Канта говорят о его «школе» как о самом мощном философском движении современности (см. 481: 31).

История развития кантианского движения в общих чертах хорошо известна, и уже в конце XVIII века В.Л.Г. Эберштейн задокументировал ее главные этапы. После выхода «Критики» Кант столкнулся с непониманием, о котором говорили, к примеру, Мендельсон и Мейнерс, а также с обвинениями в идеализме со стороны Федера, Якоби, Вайсхаупта, позже - Шульце и Шваба. Шваб, кстати, с энтузиазмом встретил «Критику чистого разума», но затем разочаровался в ней и вернулся к лейбнице-вольфовской философии. Впрочем, Эберхард пытался доказать, что Кант не находит никаких новых истин по сравнению с Лейбницем. Были и такие, кто, подобно Гаману, Гердеру или Николаи, атаковали Канта, скорее, по личным, чем по философским мотивам. Они обычно не устаивались ответа Канта. Самый подробный ответ он дал Эберхарду. Парировал он и обвинения в идеализме. Он также занимался популяризацией своих идей, но именно в этой области ему вначале пришли на помощь ученики. Иоганн Шульц уже через три года после «Критики» опубликовал «Разъяснение кантовской "Критики чистого разума"» (*Erlauterung der Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1784), а К.Хр.Э. Шмид в 1786 году выпустил в Йене пособие и словарь по кантовской философии. Йена вообще становится центром кантианства в середине 80-х годов. При участии Хр.Г. Шютца и Г. Гуфеланда здесь издается кантианская «Всеобщая литературная газета». В это же время в Йене оказывается Карл Леонард Рейнгольд (1758-1823) - человек, сыгравший ключевую роль в дальнейшем развитии кантианства. В 1787 году он публикует популяризаторские «Письма о кантовской философии», в которых показывает ценность критицизма Канта для морали и религии; а потом, размышляя над причинами непонимания кантовской фи-

лософии, решает прояснить ситуацию, предложив в 1789 году новый принцип построения системы критицизма. Этот год можно считать началом нового периода немецкой метафизики, когда философия Канта стала восприниматься не столько как законченное учение, сколько как источник ценного материала для создания новых систем.

Естественно, что в контексте данной работы нас больше всего интересуют судьбы психологических идей Канта. И прежде всего надо конкретизировать направления влияния кантовской психологии. В эмпирическом учении о душе оно состояло, главным образом, в принятии его новой теории способностей, а также в ограничении методов этой дисциплины самонаблюдением. В связи с этим началась интенсивная разработка вопроса о конкретных методиках, границах и трудностях интроспекции. Стремление Канта интегрировать психологию с «человекознанием» подстегнуло антропологические исследования. Противники Канта искали пути расширения методологических приемов эмпирического учения о душе и, в частности, пытались показать возможность математической обработки психических феноменов. Критика Кантом традиционной рациональной психологии помогала психологам избегать привнесения метафизических принципов в науку о душе, что тоже способствовало развитию экспериментальной психологии. Но, конечно, самым важным является вопрос о влиянии трансцендентальной психологии Канта, т. е. его учения о душевных способностях, включающего не только эмпирические, но и трансцендентальные компоненты. Ответ на него вытекает из сделанных ранее выводов. Кантовское трансцендентальное учение о душе может быть доказательной теорией лишь при том условии, что оно опирается на субстанциалистскую интерпретацию чистого Я. А эта интерпретация имеет статус рационально-психологического построения. Поэтому трансцендентальную психологию Канта можно рассматривать как разновидность рационального или метафизического (или пневматологического) учения о душе. Соответственно, ее влияние могло чувствоваться также и в области чисто спекулятивной психологии. Тезис Канта о том, что Я бессознательно оформляет мир явлений, наделяет Я пусть и ограниченными, но все же творческими функциями, и автоматически приводит к различению трансцендентального и эмпирического Я. Из этого можно сделать самые разные выводы, в частности вообще лишить трансцендентальное Я психологических коррелятов и использовать кантовские наработки для построения новой теории Абсолюта как подлинно творческого начала.

Теперь обсудим эти влияния более детально. Как только что было отмечено, решительная критика Кантом рациональной психологии создала у ряда его последователей ощущение, что учение о душе может развиваться лишь в русле эмпирической психологии. Так, один из самых известных учеников еще «докритического» Канта Марк Герц (1747-1803) в «Опыте о головокружении» (*Versuch uber den Schwindel*, 1786) недоумевал, почему психологию причисляют к метафизике, тогда как она относится к естествознанию и параллельна физике (287: XL). Впрочем, в 80-е годы Герц уже был не вполне кантианцем, так что в данном контексте еще более показательна позиция близкого кантианству мыслителя Ф.К. Форберга, утверждавшего, что границы опыта совпадают с границами психологии и что попытки построения «рациональной психологии» не принесли успеха (260: 2, 14); или католика-кантианца из Вюрцбурга М. Ройса, подчеркивавшего в «Лекциях о теоретической и практической философии согласно основоположениям критической философии» (*Vorlesungen uber die theoretische und praktische Philosophie nach Grundsätzen der kritischen Philosophie*, 1797), что после опровержения «трансцендентной психологии» «эмпирическая психология» остается «единственно возможным учением о душе» (399: 2, 273).

Но развитие эмпирической психологии в кантианском ключе сталкивалось с рядом проблем. Лекции Канта по эмпирической психологии и антропологии не были изданы (хотя их записи ходили по рукам, а иногда даже фрагментарно публиковались), а «Антропология с прагматической точки зрения» появилась лишь в 1798 году¹. В отличие от «Антропологии», в «Критике чистого разума» и других работах 80-х годов учение о душевных способностях представлено Кантом в недостаточно систематичном виде. Неслучайно поэтому, что его последователи решили самостоятельно привести в порядок эмпирико-психологический материал. Важнейшую роль в этом процессе сыграл как раз знаменитый «Опыт новой теории человеческой способности представления» (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 1789) К.Л. Рейнгольда.

¹ Хотя некоторые авторы, такие как И. Шон, руководствовались кантовской «Антропологией» в изложении психологического материала (см. 217: 732), в целом она не оказала большого влияния. Одни, как Ф.Л. Кар или Гёте в письме Ф. Шиллеру от 19 декабря 1798 года, давали ей позитивную оценку словно бы просто из уважения к Канту, другие «по привычке» атаковали ее, как, к примеру И.К. Шваб, недоумевавший, как ее можно было вообще допускать к публикации (см. 423:50).

Рейнгольд видел свою задачу именно в систематизации кантовских воззрений на душевные способности, усмотрев в ней залог понятности критической философии. Это была проблема, так как очень многие просто не могли ухватить мысль Канта. Посвятив, по его собственным словам, целый год непрерывному чтению «Критики чистого разума» и в конце концов разобравшись в ней, Рейнгольд в то же время убедился, что революционная кантовская теория требует серьезного прояснения, которое он хотел осуществить, отталкиваясь от «общезначимых» предпосылок, присутствующих в сознании любого человека (396: 66). Основной предпосылкой такого рода Рейнгольд считал саму структуру сознания, определяемую соотношением представляющее-представление-представляемое (200). Соответственно, основой всех познавательных способностей, исследуемых в кантовской «Критике», он предложил признать способность представления¹ (67).

Рассматривая эту способность, Рейнгольд, прежде всего, отделяет «внешние» условия представления - субъект и объект (202) — от «внутренних», к которым он относит то, что в представлении соответствует объекту и субъекту. Объекту в нем соответствует содержание представления, «материал» (Stoff), субъекту - форма (230, 235), привносимая им самим (255), тогда как «объективный материал» дается вещами в себе (см. 249). Материальной стороне представления соответствует рецептивность этой способности, формальной - ее спонтанная деятельность (264, 267), состоящая «в соединении (синтезе) данного многообразного вообще» (288).

В этих немногочисленных тезисах Рейнгольд формулирует основу новой теории способности представления. Он утверждал, что данная теория не связана с какой-либо определенной трактовкой природы души - материалистической или спиритуалистической (см. напр. 396: 204). Тем самым он подталкивал к мысли, что она относится к сфере эмпирической психологии. Правда, в более поздних сочинениях - в первом томе работы «К исправлению прежних недоразумений философов» (Beitrage zur Berichtigung bisheriger Mibverstandnisse der Philosophen, 1790) и в трактате «О фундаменте философского знания» (Ueber das Fundament des philosophischen Wissens, 1791) - Рейнгольд отрицал, что его «эле-

¹ На подобный выбор, кроме непосредственно постигаемой структуры сознания, несомненно повлияло также «лейбнице-вольфовское» прошлое Рейнгольда, равно как и то обстоятельство, что термином «представление» (Vorstellung) Кант обозначал все душевные состояния, и поэтому это понятие подходило для основы систематизации психических способностей.

ментарная философия», как он стал называть свое учение о способности представления, может отождествляться с эмпирической психологией. Хотя он и подчеркивал, что базирует свои рассуждения не на произвольных дефинициях, а на «факте сознания», но все же не считал это основанием говорить об их эмпирико-психологическом характере. В его классификации «эмпирическая психология» отделена от чистой и «всеобщей элементарной философии» «всеобщей эмпирической элементарной философией». Вторая анализирует вытекающий из факта сознания «закон сознания»: «Представление в сознании отличается субъектом от субъекта и объекта и соотносится с обоими» (398: 78). Исходя из этого анализа, или скорее параллельно ему, может создаваться всеобщая эмпирическая элементарная философия, которая, в свою очередь, должна фундировать эмпирическую психологию. Рейнгольд не хотел просто констатировать свойства способности представления. Этим как раз занимается эмпирическая элементарная философия. В чистой же элементарной философии он пытался дедуктивным путем выводить их.

Одним словом, Рейнгольд предпринял любопытную попытку синтеза кантовской и вольфовской психологий. Вольф тоже начинал эмпирическую и рациональную науки о душе с факта сознания; причем эмпирическая просто фиксировала существование тех или иных психических модусов, а рациональная дедуктивно выводила их. Вольф, однако, увязывал эти выводы с субстанциалистской трактовкой души; Рейнгольд же, учитывая кантовские предупреждения, рассматривает их, скорее, в качестве феноменологических дедукций. Кроме того, Рейнгольд зависит от Канта в содержательных вопросах, хотя и здесь можно говорить о синтезе. Производные психические способности он трактует точно по Канту, но полагаемая им в их основу способность представления, а также его формулировка закона сознания, заставляют вспомнить о вольфовских схемах.

Успех элементарной философии как самостоятельной системы во многом зависел от убедительности рейнгольдовских дедукций свойств способности представления. Но именно здесь обнаружилось ее слабое звено. Рассуждения Рейнгольда выглядели искусственно, и они сразу вызвали много нареканий. К примеру, многообразие материала представления и единство его формы он доказывал ссылкой на то, что поскольку согласно закону сознания субъект отличает представление от объекта, то объективная сторона представления выступает как то, что подлежит различению, как различимое, и стало быть - многообразное. Соответственно, субъективное как противоположное объективному оказывается не под-

лежащим различению, т.е. единым. Критики Рейнгольда справедливо указывали, что различимое и многообразное никоим образом не тождественные понятия и т.п. В общем, многие почувствовали, что рейнгольдовские дедукции были избыточными дополнениями внутреннего опыта. Но если так, то пропадает реальное различие между чистой и эмпирической элементарными философиями. Правда, ее слияние с эмпирической психологией все равно не происходит, но только потому, что последнюю Рейнгольд понимает как учение не о способности представления, а о более высоких потенциях души, а именно - о способностях познания и желания. А это чисто терминологическое препятствие, отчасти снимаемое тем, что, согласно самому Рейнгольду, существует не только всеобщая, но и «частная» элементарная философия, в двух разделах которой как раз и рассматриваются упомянутые способности.

Базисом теоретических и практических способностей, по Рейнгольду, оказывается сознание. В сознании актуализируется способность представления. Для этой актуализации недостаточно одной способности, - надо допустить еще и некоторую силу представления, от которой, как и от всякой силы, неотделимо «стремление». Это стремление впоследствии может быть акцентировано на материальной или на формальной стороне представления. В первом случае речь идет о чувственном желании, нацеленном на удовольствие; во втором — о чистом бескорыстном волеии. Через понятие вторичной акцентуации Рейнгольд выводит из факта сознания и познавательную способность. Само сознание «состоит в соотношении чистого представления с объектом и субъектом; и оно неотделимо от всякого представления вообще» (396: 321). Познание же, согласно «Опыту новой теории представления», есть сознание, акцентированное на предмете и определяющее его с помощью понятий (340). Способность ощущения и созерцания Рейнгольд связывает с рецептивностью и многообразием представления, способность мышления — с его активной стороной. Для познания нужно созерцание и понятийное мышление. Мышление может быть направленным на предмет или отвлеченным от него. Это рассудок и разум.

В «Исправлении недоразумений» Рейнгольд уточнял эту концепцию, отмечая, что феномен познания возникает как результат вторичного представления представляемого, позволяющего обособить и зафиксировать его. Первое представление непосредственно, второе - опосредованно. Непосредственное представление объекта есть не что иное, как созерцание, опосредованное — мышление.

Спонтанность есть как в созерцании, так и в мышлении, однако мышление вносит в представление объективное единство.

Все эти рейнгольдовские схемы не противоречат кантовским формулировкам, а, скорее, даже подогнаны под них, но, откровенно говоря, вызывает удивление, как такие абстрактные конструкции могли оказать столь большое влияние на современников. Это можно объяснить лишь неутоленной жадной системности в учении о душе. Рейнгольд если и не решал все проблемы, то показывал, как это можно сделать: надо брать несомненный факт сознания и анализировать его.

Теория представления Рейнгольда вызвала оживленные отклики. Поначалу сторонников его философии было больше, чем противников. Популярность Рейнгольда была так велика, что дальнейшее развитие немецкой философии во многом определялось его идеями. В то же время система Рейнгольда не смогла заместить критическую философию Канта как ее улучшенный вариант - отчасти потому, что рейнгольдовская теория представления казалась многим своего рода возобновлением вольфианской идеи основной силы души. А Кант, как мы знаем, плохо относился к ней. И если из «Критики чистого разума», на которую, в основном, опирался Рейнгольд, это было еще не очень ясно, то последующие работы Канта не оставили сомнений в том, что он не признает единую основную силу души и считает верным учение о тройственной структуре ее основных способностей. Поэтому даже те кантианские мыслители, которые, в общем, следовали за Рейнгольдом, как правило не принимали его радикальную позицию и искали компромисс с Кантом. Неудивительно, с другой стороны, что учение Рейнгольда оказалось привлекательным для некоторых невольфианских мыслителей, к примеру Ф.С. Карпе, утверждавшего в третьей части своего «Изложения философии без прозвищ» (*Darstellung der Philosophie ohne Benahmen*, Th. 3, 1802), что «сила сознания есть единственная основная сила духовного существа» (313: 39) и трактовавшего сознание именно в рейнгольдовском смысле (*ibid.*)¹.

Сам Рейнгольд, кстати, уже в начале 90-х годов избегал говорить о себе как о «кантианце». По его словам, Кант лишь натолкнул его на элементарную философию, но ее идеи в «Критике чистого разума» не было. При этом Рейнгольд признавал, что им заложены лишь основы элементарной философии, что она требует

¹ В самом названии работы Карпе содержится отсылка к Рейнгольду, так как его философскую систему одно время именовали «философией без прозвищ».

развития. За это дело взялись многие известные мыслители. Но развитие пошло по разным направлениям. Одни авторы, такие как И.Б. Эрхард или Ф.К. Форберг, по большей части отбивали нападки противников Рейнгольда. Другие пытались модифицировать его идеи, устраняя те или иные реальные или мнимые несовершенства элементарной философии. Так, ученик Канта Якоб Сигизмунд Бек (1761-1840) в своей теории «первоначального представления», изложенной в работе «Единственно возможная точка зрения, с которой должна оцениваться критическая философия» (*Einzig moglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophic beurtheilt werden muss*, 1796), давал трансцендентальное - в кантовском смысле слова - истолкование концепции Рейнгольда и минимизировал роль понятия вещи в себе; а Иоганн Генрих Абихт (1762-1804) в полемическом трактате «Гермий» (*Hermias*, 1794) «подправлял» Рейнгольда, предлагая заменить его «закон сознания» на экстравагантный «закон одушевления» (*Satz der Beseelung*), гласящий, что «в нас есть одушевление как данное для мышления так, а не иначе» (159: 79). Не менее вычурной выглядела абихтовская теория душевных сил. Взамен рейнгольдовских понятий формы и материала представлений Абихт предпочитал говорить о формальных и материальных представлениях. Чувственность он трактовал как способность познания, «поскольку она производит материальные представления о чем-то существующем внешнем вещей и формальные представления о способе упорядочения существующего»; а рассудок, в широком значении, - как познавательную способность, «поскольку она производит материальные представления о чем-то внутреннем вещей и формальные представления о способах соединения существующего» (385: 327-328).

Для истории философской психологии, однако, гораздо большее значение имели не неуклюжие построения Абихта, ставившего себя, между прочим, в один ряд с Лейбницем и Вольфом, а другие направления развития элементарной философии. Первое было связано с усилением эмпирико-психологических мотивов системы Рейнгольда и попыткой шире применить его идеи в сфере эмпирической психологии; второе, наоборот, — с разработкой на основе его теории сознания нового варианта метафизической психологии. Известнейшими представителями второй тенденции были Фихте и Шеллинг, а первую лучше всего иллюстрируют кантианцы К.Хр.Э. Шмид и Л.Г. Якоб.

Впрочем, с Якобом, прославившимся критикой «Утренних часов» Мендельсона и доказательством бессмертия души, выдержанным в духе кантовской практической философии, дело обстоит не

так очевидно, как с Шмидом. Хотя, вслед за Рейнгольдом, он и заявлял, что «представляющий субъект и субъект, обладающий сознанием, совершенно тождественны» (306: 41), а само сознание признавал «основным фактом», служащим фундаментом для всех психологических объяснений (42), но в своем учебнике «Очерк опытного учения о душе» 1791 года (одной из популярнейших психологических работ того времени) опирался не столько на Рейнгольда, сколько на Канта. Вообще же, эта книга довольно эклектична. В ряде случаев Якоб ссылается на Тетенса, кое в чем следует вольфианским схемам. Но в целом - это первый значительный эмпирико-психологический трактат, написанный с кантианских позиций. Это чувствуется как в общем плане работы Якоба, так и в дефинициях способностей, большинство которых трактуется по Канту.

Впрочем, вдаваться в детали нет особого смысла. Важнее общий дух «Очерка». Якоб неоднократно подчеркивает, что психолог не должен привносить метафизические принципы в свои исследования и ставить вопросы о сущности психического (306: 2). Под душой он предлагает понимать только «субъект или внутреннее основание определенного класса совершенно несомненных явлений познания, ощущения, желания, свободного действия и т.д., не определяя при этом, что есть это основание, если рассматривать его само по себе: материально оно или нематериально, просто или сложно» (10-11). Показательно, что, по мнению Якоба, психология находится еще в «детском» состоянии (5)¹. Ее прогрессу мешали самые разные факторы, в том числе упомянутое смешение эмпирических и метафизических принципов, а также то, что некоторые думали, будто в ней и так все известно. Кроме того, психология развивалась вне зависимости от медицины и физиологии, а это неправильно: Якоб уверен, что «каждый психолог должен быть знаком с открытиями физиологов» (6).

Впрочем, в отличие от ряда ученых того времени, к примеру, И. Ита, утверждавшего в «Опыте антропологии» (*Versuch einer Anthropologie*, 1794/1803), что успехи учения о душе должны быть связаны с разработкой физиологической или «механической психологии» (305: 417)², Якоб осторожно относится к физиологиче-

¹ В «Опыте философской энциклопедии» (*Versuch einer Encyclopadie der Philosophie*, 1796), И.Г.Г. Гойзингер пояснял, что эмпирическая психология не вышла из детства, поскольку «еще не найдены всеобщие законы, из которых можно объяснить явления внутреннего чувства» (289: 2, 399).

² Вслед за Бонне Ит также говорил о «динамике и механике души» (305: 361)

ским объяснениям механизмов психики, считая, что здесь больше проблем, чем решений (306: 6). Тем не менее он уверен, что для улучшения дел в психологии надо разрабатывать «физиологию человеческого тела». И надо «не только собирать наблюдения о душевных явлениях, но и провести точную критику всех этих фактов. Лишь затем можно... систематически упорядочивать эти явления и думать об объясняющих их психологических законах» (5-6).

Из подобных решительных заявлений выростала идеология экспериментальной психологии XIX века. Чтобы не быть голословным, можно привести показательный пример трансформации психологии - из философской в экспериментальную, - прямо связанный с именем Якоба и его вышеприведенными высказываниями. Уже отмечалось, что его «Очерк опытного учения о душе» был популярным учебником; в 1800 году появилось уже его третье издание. Одним из тех, кто использовал эту книгу при чтении лекций по психологии, был первый историк психологии Ф.А. Кар. Впоследствии он подготовил оригинальный труд - двухтомную «Психологию» (Psychologie, 1808). В этой работе Кар развивает идеи Якоба. Заявляя в духе последнего, что доминирование метафизики в психологии приводило к тому, что исследователи «занимались природой души и душевными силами, не объясняя душевные состояния» (218: 2, 165), Кар идет дальше и вообще предлагает элиминировать метафизические элементы психологии: «Раньше психология была больше метафизикой, чем физикой, тогда как новая есть или будет чистой физикой», т.е. наукой о психических феноменах по образцу эмпирического естествознания (1, 32). Кар также считает, что пора отказаться от деления психологии на рациональную и эмпирическую - на том основании, что источник знаний о душе только один: наше собственное сознание, - и он признает лишь деление на общую, частную и индивидуальную психологию (1, 23-24).

Мы видим, как старые схемы психологии уступают место новым идеям. Якоб и Кар, а также К.Г. Бардили (см. 169) и Ф. Юбер-вассер (см. 217: 718) иллюстрируют, таким образом, крайнее направление пост-кантовской эмпирической психологии, очищающее ее от примеси метафизики. Более взвешенную позицию занимал Карл Христиан Эрхард Шмид (1761-1812). И не случайно, что именно он в полной мере воспользовался психологическими наработками Рейнгольда. Как и Якоб, Шмид был одним из наиболее известных кантианцев того времени. Это именно он уже через четыре года после выхода «Критики чистого разума» предложил лекционный курс по кантовской философии в Йене, а в 1786 году, ко-

гда лекции по «Критике чистого разума» читались уже и в других городах, например И. Берингом в Марбурге, Шмид издал компендий «Очерк критики чистого разума для лекций вместе со словарем для облегчения работы с кантовскими сочинениями» (*Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Worterbuche zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*). Позже Шмид вступил в переписку с Кантом и получил его одобрение. Нас, однако, прежде всего интересует деятельность Шмида как психолога. Она была многогранной. Шмид, к примеру, основал влиятельный «Психологический журнал», а также «Антропологический журнал». Однако наибольший резонанс вызвало появление первого тома его «Эмпирической психологии» (*Empirische Psychologie*, 1791). Здесь Шмид как раз и писал о необходимости внедрять рейнгольдовские идеи в эмпирическое учение о душе.

Общую теорию способности представления, по мнению Шмида, долгое время игнорировали, что приносило философии большой вред. И лишь Рейнгольд, развивая тезисы кантовской «Критики чистого разума», извлек данный вопрос из состояния «темной неопределенности». Кант, пишет Шмид, подтолкнул к этой теории, сделал очевидным потребность в ней, которую и реализовал «проницательный исследователь общей способности представления» (416: 180). И Шмид, опираясь, правда, только на «Новый опыт человеческой способности представления», прямо заявляет, что теория Рейнгольда является «прочным и необходимым основоположением» эмпирической психологии (181), и пытается выстроить на ней теорию душевных способностей. И хотя при этом в духе эмпирической психологии он минимизирует метафизические компоненты концепции Рейнгольда и корректирует ряд его доказательств, но общая суть остается неизменной. Как и Рейнгольд, Шмид предлагает различать в представлении объективную и субъективную стороны. Субъект привносит в представление форму, объект - материю, субъект — активность, объект - пассивность, субъект -единство, объект - многообразие. Если представление действительно положено как средоточие этих отношений, то можно говорить о сознании. Надо только уточнять, что можно сознавать что-то и «иметь сознание» об этом, т.е. сознавать и осознавать. Осознание есть сознание сознания, причем оно может быть направлено на 1) объектную, 2) субъектную сторону сознания, или же 3) на представление как точку объединения субъект-объектных отношений. Во втором случае возникает самосознание (203).

Из этой классификации видно, что первичные представления души можно рассматривать с разных точек зрения. И эти точки

зрения раскрывают многообразие душевных способностей. Если рассматривать представление «относительно того, что при этом пассивно происходит в душе», то оно может быть названо ощущением (416: 199), в связи с которым душе может быть приписана «чувственность» как модификация способности представления (199-200). Если рассматривать представление «относительно того, что привносит в него действие души», то речь идет о мысли и способности мышления (200). Акцент на том, «как» происходит ощущение и мышление, позволяет выделить конкретные формы чувственности, которым соответствует способность созерцания, равно как и конкретные виды синтетической деятельности мышления - понятия (ibid.). Наконец, рассмотрение представления под углом «необходимого различия представления и представляемого» выявляет способность души порождать идеи, которую Шмид предлагает именовать разумом (ibid.).

От общей способности представления и ее модификаций Шмид отличает «силу представления», действительно полагающую представления. Всякая сила предполагает стремление, Стремление вызывается «возбуждением» (Reitz), которое может исходить как от внешнего воздействия, так и от представлений. Ясно, таким образом, что сила представления может действовать на разных уровнях. На изначальном уровне она действует «инстинктивно», принимая и оформляя материал представлений в сами представления. Главными видами ее действия является связывание, разделение и сравнение как синтез первых двух (226).

В этом пункте намечается отход Шмида от теории представления Рейнгольда. В отличие от Рейнгольда, он не спешит отождествлять силу представления с деятельной способностью желания и воления. Различие между ними в том, что способность желания с необходимостью уже предполагает данность представлений, выступающих в качестве целевых причин воли. Поэтому, хотя Шмид вслед за Рейнгольдом признает способность представления фундаментальной способностью души, он трактует это утверждение в том смысле, что эта способность является всего лишь необходимым условием других способностей, а именно чувства (в смысле способности переживания удовольствия и неудовольствия) и желания, причем любое желание предполагает не только представление, но и чувство.

Иными словами, Шмид пытается сохранить кантовское учение о тройственности основных душевных способностей и в то же время отдать должное Рейнгольду. Однако реальный эффект от применения теории Рейнгольда к эмпирической психологии стано-

вится в этом случае несколько менее очевидным. Иногда даже кажется, что Шмид заимствовал теорию представления Рейнгольда просто под впечатлением от ее систематизирующего потенциала¹. Ведь стремление к системности - главная отличительная черта Шмида как психолога. Обратной стороной этого, как и у Рейнгольда, оказывается абстрактность полученных результатов. Но с содержательной стороны Шмид все же более конкретен и больше зависит от Канта. Это проявляется, в частности, в том, что в психологии он делает только то, что дозволено Кантом. Кант, по сути, разрешил психологам три занятия: наблюдение, систематизацию наблюдений и наполнение их физиологическими корреляциями. И Шмид в этом плане - прилежный ученик Канта. Он отдает дань наблюдениям, систематичен; а его интерес к физиологии лучше всего доказывают пухлые тома, написанные им на эту тему. В системном ключе он истолковывает и само отношение психологии к физиологии, да и к другим наукам.

Шмид рассматривает эти важнейшие вопросы в объемном введении к «Эмпирической психологии». Здесь его тяга к классификациям из недостатка превращается в достоинство, и именно «Введение» Шмида дает основание говорить о нем как об одном из самых значительных психологов конца XVIII века, хотя, возможно, правильнее в этом аспекте было бы назвать его одним из первых представителей философии психологии².

В своей классификации Шмид рассматривает психологию на контрасте с антропологией. Под «антропологией в широком смысле» он понимает философию человека вообще, т.е. «знание о том, какими качествами человек обладает и что с ним происходит, упорядоченное и обработанное по законам разума» (416: 8). «Медицинская антропология», или «физиология», есть, по его словам, учение о человеческом организме как явлении внешнего чувства, тогда как «философская антропология в узком смысле» представляет собой дисциплину, изучающую человека во взаимоотношении его внешнего и внутреннего аспектов (11). «Психология в узком смысле» при таком подходе оказывается наукой о «явлениях внутреннего чувства вообще» (ibid.). Шмид, однако, считает более перспективной «психологию в широком смысле», «под которой пони-

¹ Это предположение подтверждается тем, что во втором издании «Эмпирической психологии», вышедшем в 1796 году, Шмид существенно сократил «рейнгольдовские» разделы этой работы, посвященные анализу способности представления и ее основных свойств,

² Которую, конечно, нельзя путать с философской психологией.

мается философская наука, в которой собираются, сравниваются и философски упорядочиваются, т.е. сводятся к законам, всевозможные явления и события человеческого духа». «Эти явления, - продолжает он. - рассматриваются как сами по себе, так и в их прави-лосообразном отношении к внешним феноменам, и отсюда исключается лишь то телесное, которое, насколько мы знаем, не находится ни в каком законосообразном отношении к явлениям внутреннего чувства» (13-14). «Антропология в широком смысле» шире «психологии в широком смысле», хотя последняя включает в себя некоторые элементы антропологии или физиологии. Но «психология в широком смысле» все же остается именно психологией, так как «главный ее предмет» - «законы духовных явлений». Впрочем, существо «психологии в широком смысле» лучше передает предлагаемое Шмидом новое название - «антропологическая психология» (14-15).

Разобравшись с предметом психологии, Шмид приступает к классификации ее видов с методологической точки зрения. Он различает «эмпирическую», «рациональную» и «чистую», или «трансцендентальную», психологию (416: 18). Отметив роль Вольфа, создавшего психологию как науку (*ibid.*), он все же предлагает пересмотреть традиционное понимание рациональной психологии. Все дело в том, что вольфовская рациональная психология, по его мнению, не была однородной. С одной стороны, в ней Вольф просто осмыслял факты, полученные эмпирической психологией. С другой - проводил исследования, никак не связанные с опытом, к примеру, рассматривал вопрос о посмертном существовании души (20). Шмид уверен, что Вольф смешивал неоднородные научные программы из-за того, что в то время еще не было кантовской «критики способности разума», которая только и может показать «разницу между познаниями, которые лишь относительно априорны, но в конечном счете все же основаны на опыте, и теми, которые чисто априорны и не зависят ни от какого опыта» (21). Баумгартен четче разделял их, «привнося меньше эмпирического в рациональное», хотя и не на методологическом уровне (21-22), но лишь Кант, по мнению Шмида, «впервые полностью отделил все эмпирическое от рационального учения о душе» (22) и в таком виде раскритиковал его. Но чтобы не отбрасывать плодотворную первую часть вольфовской рациональной психологии, Шмид предлагает оставить именно за ней название «рациональной», а то, что Кант называет «рациональной психологией», отнести к «пневма-тологии» (*ibid.*) и именовать «чистой», или «трансцендентальной»,

(24)¹ психологией. При этом Шмид согласен с кантовской критикой трансцендентальной психологии, оказывающейся на деле «трансцендентной» (24-25). В итоге получается, что «антропологическая психология» является синтезом эмпирической и «имманентной» рациональной психологии². Задача первой - собирать факты через наблюдения, дело второй - обрабатывать и упорядочивать их (23-24). Однако в основе, в любом случае, должно лежать наблюдение.

Поэтому Шмид вскоре переходит к исследованию этого главного методологического приема в психологии. Ранее уже отмечалось, что, отказав психологам в праве использования математических методов при изучении души, Кант косвенно стимулировал развитие интроспективной психологии, невозможное, однако, без методологической базы, которую еще предстояло создать. И в этом плане символично, что именно кантианец Шмид провел беспрецедентное по своей детальности обсуждение данной проблемы. Конечно, методологические аспекты психологии вообще и интроспекции, в частности, разрабатывали и до Шмида. Помимо Тетенса, о методологических идеях которого уже говорилось, следует упомянуть Христиана Готфрида Шютца (1747-1815). Шютц перевел на немецкий «Аналитический опыт о способностях души» Ш. Бонне в 1770 году и снабдил книгу содержательными комментариями. Наибольший интерес представляет его «Приложение I» к «Опыту»: «Рассмотрение различных методов психологии» (*Betrachtungen liber die verschiedenen Methoden der Psychologie*). Развивая идеи Бонне, Шютц проводил различие между «эмпирическим», «аналитическим» и «синтетическим» методом в науке о душе, говорил об их субординации и трудностях.

Но в любом случае Шмид вывел обсуждение вопроса об интроспекции на новый уровень. Свой анализ он начинает с перечня важнейших вопросов, на которые надо ответить, чтобы понять специфику метода наблюдения. Вопросы эти следующие: 1) «кого надо наблюдать?», 2) «на что надо обращать внимание в объектах

¹ Кант, наверное, не стал бы спорить с такой терминологической новацией, так как использовал оба упомянутых Шмидом термина в том же смысле, что и последний (см. А 348, 351).

² Внутри «антропологической психологии» Шмид проводит и дальнейшие рубрикации. Так, он различает «общее», «специальное» и «индивидуальное» (416: 25), а также «теоретическое» и «практическое» учение о душе (27-28). «Практическое учение о душе» в трактовке Шмида примерно соответствует кантовской прагматической антропологии.

наблюдения?», 3) «как надо проводить наблюдение?» и, наконец, 4) «как научно обработать и использовать результаты наблюдения?» (416: 103).

Первый и второй вопросы трактуется Шмидом в широком смысле: наблюдать надо человека, в том числе и самого себя, обращая внимание на все человеческие качества, прежде всего, конечно, на внутренние - «представления, мысли, чувства, аффекты, грезы» (105). Ключевым оказывается третий вопрос. Рассматривая его, Шмид, прежде всего, проводит различие между «синтетическим» и «аналитическим» наблюдением. «Синтетическое наблюдение» ориентированно вовне и «нацелено больше на познание особенностей отдельных людей», чем на человека как такового. Оно может быть приравнено к необычной наблюдательности, полезной в повседневных делах (106). «Аналитическое» же или собственно «психологическое» наблюдение «нацелено больше на познание человека или человеческой природы» (107). «Психологический» наблюдатель анализирует, в первую очередь, самого себя, «микроскопически» разлагая многообразное содержание внутреннего чувства на его «компоненты» и пользуясь, скорее, понятиями, чем чувственными образами. Для практической жизни аналитические наблюдения не столь ценны, как синтетические, но они более значимы в научном плане (*ibid.*).

Обозначив границы психологического наблюдения, Шмид переходит к характеристике его необходимых условий. К ним он относит, во-первых, способность и талант к внутренним созерцаниям и, что особенно любопытно, к «абстрагированию от внешнего мира» (416: 108); во-вторых, «беспристрастное отношение к предвзятым мнениям о человеческой душе»¹, откуда бы они ни проистекали (*ibid.*). В этих пунктах отчетливо просматриваются картезианские мотивы методического сомнения. Но разница велика. Декарт, по существу, не применял эти принципы на практике психологического исследования по причине малого интереса к этой теме. Шмид же отчетливо излагает методическую установку, названную впоследствии Гуссерлем *epoché*. Рассуждая о душе, мы должны «абстрагироваться от внешнего мира» или, как говорил Гуссерль, заключать его в скобки. Только так мы можем адекватно понять природу психических феноменов. Апелляция к внешним факторам

¹ В этом вопросе Шмиду вторит анонимный автор «Учения о человеке» (*Menschenkunde*, 1792), заявляющий, что психологическим наблюдениям мешают предрассудки, гипотезы, суеверия и т.п. (355: 14-17).

лишь затуманит наши понятия. В любом случае надо строго соблюдать границы наук - с этим, конечно, можно согласиться. Следует только помнить, что Шмид был далеко не одинок в своих суждениях. Именно такую программу «абстрагирования от внешнего мира», правда не проговаривая ее с достаточной четкостью, реали-зовывал Юм; в целом и общем придерживался ее и Тетенс. Не чужда она и вольфианству. В §22 «Эмпирической психологии» Вольф, следуя Декарту, писал, что душа познается раньше тела (491: 11). Эта мысль была развита его учениками и последователями. Скажем, Г.Ф. Мейер в работе «Теоретическое учение о душевных движениях вообще» (*Theoretische Lehre von den Gemuthsbewegungen uberhaupt*, 1744) утверждает, что думающие люди согласятся, что «тот, кто основательно хочет узнать природу души, должен вначале рассмотреть ее саму по себе, прежде чем приступить к исследованию ее отношения к телу» (343: 20). Не менее ясно формулировали этот тезис и мыслители, не принадлежащие к вольфовской традиции. Так, эклектик Генрих Нудов в анонимно изданной брошюре «Очерк медицинской психологии» (*Skizze einer medizinischen Psychologie*, 1787) пишет, что «философское учение о душе» «рассматривает душу изолированно, т.е. как сущность, отделенную от тела, и исследует ее свойства с этой точки зрения» (371: 3)¹. Кант тоже не раз высказывался в том духе, что эмпирическая психология имеет дело исключительно с предметом внутреннего чувства. А известный оппонент Канта И.К. Шваб, имея в виду это стремление психологов отвлекаться от внешнего мира, афористично заметил, что «исследование психологии почти всегда заканчивается идеализмом» (385: 101). И все-таки похоже, что именно Шмид в то время наиболее ясно и отчетливо выразил и сформулировал подобную феноменологическую установку², хотя он и не пояснил, как она сочетается с его «антро-

¹ При этом он, правда, добавляет, что без «единственного фундамента» медицинского учения о душе, которое «делает предметом своих рассмотрений душу, связанную с телом», философская психология «являет собой слабую, неустойчивую постройку» (3).

² Хотя, возможно, самый запоминающийся образ, иллюстрирующий этот методологический прием, принадлежит в XVIII веке не Шмиду, а Д. Стюарту, выпустившему первую часть «Начал философии человеческого сознания» через год после «Эмпирической психологии» Шмида. Находясь, по-видимому, под впечатлением от эпистемологической модели «статуи» у Комдильяка и утверждая, что чувства обоняния и слуха не давали бы существу, обладающему только этими чувствами, знания о внешнем мире, Стюарт неожиданно добавляет, что оно «имело бы важные преимущества перед нами при изучении пневматологии», так как не мыслило бы о сознании (*mind*) «по аналогии с материальными феноменами» (440: 55).

пологической психологией». Впрочем, и так понятно, что антропологическая, т.е. «психосоматическая» часть, идет у Шмида за феноменологической. Такого же порядка придерживались Вольф, Тетенс и другие авторы. И он логичен. Зная душу как таковую, мы естественно можем переходить к рассмотрению ее как души-в-мире.

Призыв Шмида к абстрагированию от внешнего мира и от предрассудков не означает, что он игнорирует накопленные человечеством знания о душе. Напротив, одним из условий успеха психологических исследований он считает знание обсуждаемого предмета, включающее знакомство с соответствующей литературой, в том числе художественной, и прежде всего с насыщенными психологическими идеями сочинениями «Гомера, Данте, Мильтона, Гёте, Клопштока, Виланда и др.» (416: 135). Однако решающим критерием оказывается для Шмида все же опыт или наблюдение, в котором неплохо иметь соответствующий «навык»¹.

Но в любом случае психолог должен быть готов к тому, что ему придется столкнуться с многочисленными трудностями (109). Их можно разбить на три группы. Трудности или препятствия связаны либо «с самой природой духовных явлений», либо заложены в «отношении субъекта к объекту наблюдения», либо имеют акци-дентальный характер. Первых - восемь видов. Они порождаются 1) «множественностью» (110) и 2) «многообразием содержания» (111) душевных феноменов, 3) их «континуальностью», 4) «непрестанным течением и сменой» (ibid.), 5) «смутностью и темнотой», проистекающей из тех самых «множественности» и «многообразия» (112), 6) «малостью», делающей их «незаметными» (113), а также 7) невозможностью их «математического представления» (mathematischen Darstellung) (ibid.), равно как 8) «реального разделения» и «целенаправленных экспериментов» (absichtlicher Ver-suche) в этой области (114).

Для пояснения седьмого и восьмого пунктов Шмид ссылается на предисловие Канта к «Метафизическим началам естествознания», где тот, как мы знаем, действительно говорит, что математика практически неприменима к явлениям внутреннего чувства (разве что в «законе непрерывности») и что эмпирическая психология не может стать «психологическим экспериментальным учением» (AA 4, 471). Эти кантовские высказывания часто цитируются и, несомненно, имеют большую важность. Кант и в самом деле

¹ Опытные интроспекционисты» - вовсе не изобретение Вундта и Титченера.

не разделяет интерес Вольфа, Тетенса и других философов и психологов того времени к математизации учения о душе. Впрочем, Шмид, как и многие другие психологи, почему-то односторонне понял высказывания Канта. А ведь их можно толковать по-разному. Да, Кант не видит перспектив широкомасштабной математической психологии. Но ведь он не отрицает ее в принципе. Напротив, поскольку закон непрерывности (как бы его ни трактовать) все же применим к внутреннему опыту, то смело можно утверждать, что математическая психология, по Канту, возможна. Конечно, пропорция соотношения ее объема к объему математического естествознания видится Канту равной соотношению «учения о свойствах прямой к геометрии в целом» (ibid.), но едва ли кто-то будет оспаривать это утверждение и в наши дни.

Вторая группа трудностей наблюдения открывается проблемами, связанными с тем, что «некоторые душевные состояния противоречат (widersprechen) состоянию самонаблюдения» (416: 115). Речь идет о неясных переживаниях и сильных аффектах. В таких состояниях наблюдение за собой действительно затруднено. Во-вторых, «сам акт наблюдения меняет состояние души, составляющей его предмет» (116)¹. В-третьих, когда мы приступаем к наблюдению, многие феномены стали уже практически неуловимыми из-за долгой привычки, уводящей их в бессознательное (ibid.). Еще одним препятствием являются разнообразные культурные наслоения, подчас скрывающие подлинную природу человека (117-118).

«Прочие» трудности Шмид связывает с 1) узостью круга общения психолога, не позволяющей ему охватить все многообразие душевных опытов, хотя для собственно психологического знания, базирующегося, в основном, на самонаблюдении, это не так страшно (416: 118), 2) подавлением самой способности наблюдать из-за пассивного усвоения знаний и 3) дефектами психологического языка, не позволяющего четко фиксировать душевные явления (119-120)².

¹ В начале XX века эти соображения часто приводились как аргумент против интроспекционизма вообще. Интроспекционисты отвечали, что наблюдать за собой надо не непосредственно, а ретроспективно. Подобные рецепты можно найти и у авторов XVIII века, к примеру, в «Опыте человекознания» (Versuch über die Kenntnis des Menschen, 1784-1785) И.К. Ветцеля (см. 233: 279)

² Классификацию трудностей, связанных с психологическим наблюдением, приводил и Т. Рид в специальной главе первого раздела «Опытов об интеллектуальных способностях человека». Он насчитывал шесть главных трудностей рефлексивного метода «пневматологии»: 1) множественность и быстрая смена «операций» духа, 2) противодействие привычки обращать внимание на внешнее, а не

Все эти трудности, однако, не должны останавливать психолога. Но для достижения хороших результатов Шмид предлагает «наблюдателям» человеческой души усвоить ряд правил. Например, он рекомендует при исследовании душевной жизни обращать внимание на «мелочи» (416: 121) и вообще не игнорировать мир повседневного опыта. Он уверен, что открытие нового в сфере, казалось бы, хорошо известного имеет большую ценность, чем обнаружение каких-нибудь необычных феноменов (121), и вообще в духе Юма ориентирует психологию на обыденную жизнь¹. Он также советует не злоупотреблять аналогиями (123), записывать наблюдения (124), «не смешивать непосредственные факты с мнениями о них» (125) и т.д.

И еще один момент подчеркивает Шмид: важно помнить, что сбором наблюдений и фактов миссия психолога не заканчивается. Затем их надо подвергнуть научной «обработке». Она нацелена на то, чтобы: «1) открыть всеобщие эмпирические понятия и правила, которые можно подвести под чистые законы природы, 2) все больше обобщать эти правила и понятия, координировать и субординировать их и восходить вплоть до основных сил и основных законов духа, 3) создавать в результате этого единство системы» (416: 126-127). Нельзя, конечно, увлекаться непродуманными «объяснениями» и «редукциями», но не стоит впадать и в противоположную крайность (127). Таким образом, мы видим, что «единство системы» психологии Шмид связывает, в том числе, и с отысканием основных сил души. Ранее не раз утверждалось, что решение этой задачи действительно является одним из важных

на внутреннее. 3) интенциональность операций ума: «Операции духа по самой их природе направляют его внимание на какой-либо другой объект» (240), а не на сами эти акты, 4) наблюдение за душевным состоянием приводит к его уничтожению — здесь Рид ссылается на замечание Юма из введения в «Трактат о человеческой природе», 5) необходимость не простого наблюдения, но не менее точного, чем в математике, анализа, 6) опасность «парадоксов» и «абсурдностей» (390: 240-241). Л.Г. Якоб тоже уделяет место этой проблеме, насчитывая, как и Рид, шесть трудностей психологического наблюдения. Он пишет, что 1) предметы внутреннего чувства непостоянны, 2) над ними нельзя экспериментировать, 3) самонаблюдение затруднено аффектами, 4) душевные явления незаметны, 5) в этой области мало проверенных критикой фактов, и, наконец, что 6) наши наблюдения за другими людьми без особой подготовки недостоверны (306: 2 - 4). Сравнение этих классификаций с той, которую предлагает Шмид, демонстрирует явное преимущество последней.

¹ В этом плане он противостоит другому известному немецкому психологу конца XVIII века - Карлу Филиппу Морицу (1757-1793), который в своем «Журнале эмпирической психологии» собирал, в основном, неординарные случаи.

занятий философской психологии. Кант, однако, считал подобные поиски хотя и естественным, но, по сути, бесплодным занятием. Но противоречия между Шмидом и Кантом нет. Наоборот, в этом вопросе Шмид даже усиливает оценки Канта и сближается с позицией Крузия, на которого он ссылается в позитивном ключе.

Как и Крузий, Шмид отрицает существование связи между единством субстанции души и единством ее основной силы (161). В отличие от Крузия и следуя Канту, он, впрочем, считает проблематичным и само это единство субстанции. Что же касается эмпирического доказательства существования «радикальной», «абсолютной» (160) или «безусловной основной способности» души, объясняющей «все наличные способности и силы, т.е. состояния и явления души», то оно невозможно - опыт не учит нас о ней (160-161). Сравнительные основные способности и силы, Шмид, правда, признает - как и Кант. И именно к ним он предлагает редуцировать производные способности. В общем, Шмид продолжает кантовскую традицию в интерпретации проблемы редукции способностей. Он не отрицает ее в принципе, признает стремление к ней естественным для человеческого разума, но как бы несколько девальвирует ее значимость - что на деле вытесняет ее на периферию философской психологии. Шмида гораздо больше волнует проблема законов психических явлений. И все же он делает новый шаг в развитии темы редукции и основной силы души, опять-таки связанный с его системными устремлениями.

Шмид предлагает различать три разновидности основной силы души. Ее можно трактовать: 1) как «общую силу» (*Generalkraft*) или способность (416: 163), к которой мы приходим, как в вольфовской психологии, из отыскания общих признаков разнородных состояний и способностей души, 2) как необходимое условие всех других способностей, т.е. как «первую способность... в историческом смысле» (166) и, наконец, как 3) не только необходимое, но и достаточное условие других способностей, т.е. как «абсолютную» основную способность. Отрицая существование последней, он в то же время готов признать, что в душе есть основная способность в первом и втором смыслах. Это та способность представления (172-173), на которой он базирует содержательную часть своего учения о душе.

Шмид мог бы оказаться удобной фигурой для того, чтобы завершить анализ философской психологии XVIII века. Она началась с систематизации Вольфа и заканчивается другой систематизацией — Шмида. Первая была чисто психологической, вторая имеет отношение к рефлексивной философии психологии. А между

ними - период активных поисков и открытий. Кроме того, Шмид замыкает ту самую тему, которую Вольф обозначил в качестве главной проблемы рациональной или философской психологии и которая, возможно, действительно является таковой - проблему психологической редукции. Однако этой картине недоставало бы одного важного элемента - исторического подведения итогов исследования вопроса о психологической редукции. Учитывая важность этого вопроса, можно было бы предположить, что кто-нибудь должен был взяться за это дело. Такой философ и правда нашелся: им оказался известный в то время мыслитель Иоганн Христиан Лоссий (1743-1813), начинавший свою философскую карьеру как представитель физиологической психологии, но потом сместившийся в кантианство. В самом начале XIX века Лоссий опубликовал четырехтомную «Новую философскую энциклопедию, или Словарь всех философских наук» (*Neues philosophisches allgemeines Real-Lexicon oder Worterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften*, 1803-1806). В четвертом томе этого издания есть специальная статья по интересующему нас вопросу - «Душевные силы и основная сила». Здесь дан подробный очерк истории вопроса об основной силе души в XVIII веке. Лоссий говорит о Лейбнице, Вольфе, Эберхарде, Тидемане, Гельвеции, Кондильяке, Бонне, Тетенсе, Таке-ре. Излагая вольфовскую теорию основной силы души, он упоминает о критике этой концепции Тетенсом. Сам же Тетенс оказывается единственным автором, чье учение об основной силе подается Лосси-ем без «персональной» критики, хотя Тетенс в свое время атаковал его. Под конец Лоссий излагает собственную позицию. Она выдержана в кантианском духе. Чувствуется и влияние Шмида, к которому Лоссий относится с большим уважением.

Занимаясь поисками основной силы, говорит Лоссий, перечисленные философы упускали из виду, что говорят лишь о явлениях души (334: 4, 112), что «радикальная сила» души, по существу, есть «интеллигибельный предмет», знать о котором с определенностью нельзя, хотя поиски такой психической силы, конечно, вполне естественны. К тому же, добавляет он, эти философы «забыли или еще не знали», что «принцип основания», которым они пользовались в этих поисках первооснов душевной жизни, «имеет не конститутивное, а лишь регулятивное применение» (*ibid.*).

Впрочем, к моменту негативных лоссиевых оценок тема редукции, или в данном случае, скорее, выведения способностей, уже обрела второе дыхание в метафизической психологии Фихте и Шеллинга, также возникшей под кантовским влиянием. Кант отрицал возможность редукции способностей к единой силе души

в том числе и потому, что считал последнюю как вещь в себе недоступной для познания, полагая, в частности, невозможным доказать субстанциальность и единство трансцендентального субъекта. В действительности, как было показано при анализе взглядов Эберхарда, именно позиция «критического» Канта могла бы способствовать доказательству существования единой силы души. Но если рассуждать «изнутри» кантовской системы, то получается: если бы оказалось, что критика Кантом рациональной психологии может быть поколеблена, то можно было бы восстановить интерес к теме выведения способностей. А позиция Канта в вопросе о статусе трансцендентального субъекта и в самом деле была не очень устойчива, особенно если учесть, что он сам долгое время принимал субстанциалистскую трактовку души и что он смещался к ней во второй половине 80-х годов.

Удары по кантовской критике рациональной психологии начались еще в 80-е годы XVIII века. Некоторые из них были весьма чувствительными. Так, Б. Штатлер в громадном опусе «Анти-Кант» (*Anti-Kant*, 1788) пытался, в частности, доказать, что учение Канта о Я как априорной форме мышления несовместимо с признанием его деятельной природы. Штатлер считал, что Я есть «производящая причина» «мыслей, суждений, умозаключений и волевых устремлений» (435: 1, 78-79). В 1788 году Кант, возможно, согласился бы с этим. Но из признания этого факта, по мнению Штатлера, следует, что Я осознается нами не только как форма мышления, но и как «деятельная причина» (1, 85). А такой причиной может быть только субстанция. Аргументация Штатлера небезупречна, но именно проблема интерпретации деятельности Я, как справедливо отмечал Р.П. Хорстман (*Horstmann*, 1993), открыла процесс восстановления в правах метафизической психологии в конце XVIII века.

Решающую роль во всех этих изменениях сыграл, конечно, Иоганн Готлиб Фихте. Очарованный кантовской философией, Фихте подхватил призыв Рейнгольда к систематизации ее принципов и подведению под них какого-то общего аксиоматического основания. Однако его не устраивал рейнгольдовский вариант основоположения реформированной критической философии. Чтобы разобраться в причинах его недовольства, надо сказать несколько слов об известном критике Рейнгольда Готлобе Эрнсте Шульце (1761-1833), который может рассматриваться как промежуточная фигура между Рейнгольдом и Фихте. В работе «Энезидем или об основах обнародованной господином проф. Рейнгольдом в Йене элементарной философии» (*Aenesidemus oder uber die Fundamente*

der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie, 1792), построенной как переписка между поклонником Канта Гермием и скептиком Энезидемом, Шульце сделал ряд важных замечаний о критицизме Канта и элементарной философии Рейнгольда. Одно из них, впрочем, выходило за рамки упомянутых систем и касалось всей психологии XVIII века. Шульце начал атаку на подход к изучению души с точки зрения способностей. В XIX веке подобные критические выпады по отношению к «психологии способностей» стали общим местом, иногда они повторяются и в наши дни.

Но главное было сказано уже Шульце. Не без влияния юмовского анализа понятия силы, феноменологизирующего ее, он утверждал, что словом «способность» психолог либо обозначает какое-то скрытое качество, либо просто дублирует какой-нибудь психический факт, ничего не добавляя к его содержанию, но создавая видимость научного знания и запутывая простаков. Бессмысленность подобных действий, по мнению Шульце, легко пояснить на примерах из внешнего опыта. Если, скажем, погрузить какой-то предмет в воду, а потом достать его, то можно заметить, что некоторое количество капель останется на нем. Это факт, и теперь можно попробовать объяснить его, приписав этому предмету «способность притягивать воду». Ясно, однако, что это добавление реально ничего не дает для познания данного феномена (420: 81).

Аргумент Шульце воспроизводился потом бесчисленное множество раз¹. Из него делали вывод, что психолог должен заниматься не таинственными способностями, а психическими фактами и изучать их законы. Между тем может показаться, что замечания Шульце основаны на недоразумении. Они базируются на предположении, что психическая способность есть либо выраженный другими словами психический факт, т.е. совершенно излишняя конструкция, либо ненаблюдаемая производящая причина факта. Но хотя некоторые психологи того времени, такие как Г.Г. Гойзин-

¹ Классический пример - замечания Р.И. Уотсона (Watson, 1963) о вольфовской психологии: «Если взять в качестве примера память и спросить, почему что-то вспоминается, то Вольф ответил бы, что это происходит потому, что у нас есть такая способность, как память. К сожалению, приписывать ментальную активность способности, служащей ее объяснению, значит делать дальнейший анализ излишним. В те времена было неочевидно, как стало очевидным позднее, что учение о способностях имело саморазрушающий характер и заключало в себе круг» (477: 202). Уотсон, по сути, повторяет слова Шульце. Проблема лишь в том, что они не применимы к Вольфу.

гер, действительно называли душевные способности или силы «неизвестным нечто», лежащим в основании психических феноменов (289: 1, 67), в науке о душе XVIII века под способностью, как правило, понимали формальную, а не каузальную составляющую психических явлений. Формы явлений неотделимы от них и не транс-цендентны им.

Так что слова «воображение», «рассудок» и т.д. указывают не более чем на способ переживания ментальных состояний. Этот способ данности, «как» психических явлений, не может игнорировать ни один интроспективный психолог, хотя, конечно, аналитическое исследование сущностных форм явлений отличается от синтетического изучения их каузальных зависимостей на материале опытов. Вместе с тем в критике Шульце есть глубокий смысл, так как нарисованная выше схема не вполне соответствует реальности. На примере исследований Тетенса мы видели, что попытка интроспективно установить природу душевных способностей приводит к необходимости делать ряд допущений о сущности души, которые не могут непосредственно удостовериваться самонаблюдением. Хотя, с другой стороны, если отбросить метафизические гипотезы, это серьезно обеднит психологические исследования и закроет возможность построения развернутых теорий психики. Похоже, что Шульце и его продолжатели чересчур оптимистично оценивали возможности чисто эмпирической психологии.

Так что критика «психологии способностей», проведенная Шульце, все же не вполне продуманна, чего, впрочем, нельзя сказать о его конкретных замечаниях относительно элементарной философии Рейнгольда. По мнению Шульце, ее главный дефект состоит в необоснованности «закона сознания» в качестве первоначального и общезначимого основоположения философии. Рейнгольд утверждал, что этот закон, т.е. положение, что представление в сознании отличается субъектом от субъекта и объекта и соотносится с ними, обосновывает сам себя, т.е. безусловен. Шульце, однако, замечал, что он предполагает, по крайней мере, истинность закона недопущения противоречия. И хотя Рейнгольд предвидел это возражение и пытался отвести его, подчеркивая, что, несмотря на то, что закон сознания «подчиняется» (*steht unter*) закону противоречия, он не определяется им по содержанию, тем не менее само это признание ставит под вопрос безусловность данного закона. Его нельзя назвать первым основоположением еще и потому, что лежащий в его основании факт сознания предполагает уже осуществившуюся деятельность различения и соотнесения представлений. Факту сознания предшествует существование субъекта, соот-

носящего и различающего субъект, объект и представление, и объекта. Наконец, закон сознания нельзя назвать общезначимым положением, так как легко привести примеры ситуаций, когда сознание есть, а ряд его компонентов отсутствует. Так бывает, скажем, в случае сознания ощущений. Здесь, в отличие, допустим, от воспоминаний, отсылающих к прошлым событиям, есть лишь представление и субъект (420: 54).

Позицию Шульце отчасти поддержал известный «критический философ» Соломон Маймон (1754-1800). Он тоже отрицал всеобщность репрезентативной структуры сознания. В «Письмах Фи-лалета Энезидему», прилагаемых к «Опыту новой логики» (*Ver-such einer neuen Logik*, 1794), Маймон утверждал, что попытки истолковать сознание в таком ключе связаны с «иллюзией воображения», вырастающей из привычки и неправомерного обобщения воспоминаний и других репрезентативных состояний сознания, и заставляющей видеть в качестве представлений, отсылающих к вещам в себе, даже «первоначальные восприятия» (см. 338: 294, 335-336, 338-339). Подобной иллюзией Маймон объявил и сам рейнгольдский «факт сознания» (298). По его мнению, Рейнгольд находился в плену «вольфовско-лейбницевской философии» и напрасно искал первоначальные принципы философии, вместо того чтобы реально улучшать кантовский вариант критицизма (355).

Фихте совершенно иначе оценил эту ситуацию. Если Маймон под влиянием Шульце отступал от позиции Рейнгольда, то Фихте, напротив, попытался критически обновить ее. Отрецензировавший в 1794 году работу Шульце, он согласился с ним, что представление, соотнесенное в сознании с субъектом и объектом, не является «простым фактом» и первым основоположением философии, так как оно предполагает субъект и объект, которые даны до представления. Впрочем, если вести речь об «эмпирическом сознании», «о котором только и говорит Рейнгольд», то это действительно изначальный факт. Но дело в том, что эмпирическое сознание - не последняя инстанция, и в указании на это обстоятельство большая заслуга Шульце (254: 1, 9-10). Согласен с Шульце Фихте и в том, что закон противоречия или тождества предшествует факту сознания. Что же касается партикулярности закона сознания, заставляющей думать о его индуктивной эмпирической природе, то ее можно устранить, если удастся показать, что этот закон есть априорное следствие из самоочевидных посылок. Оставалось лишь определить эти посылки, т.е. найти такое основоположение, которое соответствовало бы всем неявно перечисленным Шульце критериям. И уже в упомянутой рецензии Фихте указывает, в каком на-

правления надо вести эти поиски. Если факту сознания предшествует мыслительная деятельность субъекта, то с субъекта или Я и следует начинать, каким-то образом совмещая с ним закон тождества и пытаясь вывести из него факт сознания. Результаты поисков нового основоположения философии представлены Фихте в работе «О понятии наукоучения или так называемой философии» (*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophic*, 1794), а также в его главном труде «Основа общего наукоучения» (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794-1795). В этих сочинениях Фихте доказывает, что искомым основоположением является тезис «Я есть Я». Это основоположение совмещает первоначальную субъективность с законом тождества и может быть легко истолковано как лежащее в основании этого закона. Поэтому оно, в отличие от закона сознания Рейнгольда, является «абсолютным» — как со стороны формы, так и со стороны содержания. Со стороны содержания оно обуславливает второе основоположение «не-Я не есть Я», которое, однако, абсолютно по форме - отрицательности. Второе основоположение отчасти эмпирично и отражает факт конечности Я. Но поскольку оно обусловлено со стороны Я, его можно переформулировать в тезис «Я полагает не-Я», так же как первое, соответственно, в «Я первоначально безусловно полагает свое собственное бытие» (см. 1, 98, 104). Соединение этих принципов дает третье, безусловное по содержанию, но не по форме, основоположение наукоучения - «Я противопоставляет в Я делимому Я делимое не-Я» (1, 110).

Третье основоположение фихтевского наукоучения может быть сопоставлено с рейнгольдовским «законом сознания», разве что оно оказывается у Фихте результатом дедукции, как он и хотел. И теперь можно уточнить, что имел в виду Фихте, говоря, что эмпирический факт сознания базируется на более глубоких основаниях. Полагание Я самого себя и противопоставление им не-Я, как поясняет он во «Втором введении в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему» (*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben*, 1797), происходит еще до сознания, хотя оба этих акта как раз и составляют его основу (254: 1, 485). Далее, поскольку оба этих полагания осуществляются Я, то они должны быть его противоположными деятельностями. Но противоположные деятельности имеют тенденцию к взаимоуничтожению. Если сознание сохраняется, то что-то должно сдерживать их. Иными словами, должна быть допущена еще одна бессознательная деятельность Я, сводящая Я и не-Я в акте сознания и тут же разводящая их. Таковой

Фихте признает деятельность продуктивного воображения (1, 219). Колебания воображения растягивают акт сознания во времени, а его предмет - в пространстве. Противостояние не-Я субъекту сознания воспринимается им как собственная пассивность - так выводится ощущение. В то же время в ощущении Я и активно — оно созерцает. Но чтобы осознать себя созерцающим, отрефлексировать созерцание, оно должно затормозить изначальную рефлексивную деятельность, то самополагание, которое предполагает полагание не-Я и соединяющую их деятельность продуктивного воображения, собственно и порождающую созерцание. Иначе новая рефлексивная деятельность ничем не отличалась бы от старой. Результат такой фиксации Фихте отождествляет с рассудком. Рассудок - это как бы остановленное воображение (254: 1, 228). Благодаря этой остановке Я может сознавать себя деятельным в созерцании. На следующей стадии рефлексии подвергается сама способность рефлексии, она тоже закрепляется и предстает в качестве способности суждения.

Дальнейшее движение замыкает рефлексивную способность в круг, происходит отвлечение от всего внешнего мысли, и такую способность чистого мышления Фихте называет разумом (254: 1, 240). Разум свободно определяет сам себя, субъект и объект в нем совпадают. Мы приходим к чистому самосознанию. То самое «Я есть Я», которое было отправной точкой выведения, становится и конечным пунктом. Но упомянутое чистое самосознание - абстракция. Реально самосознание Я всегда предполагает сознание не-Я. Однако поскольку сама природа Я требует чистого самосознания, оно, т.е. «абсолютное Я», является его идеалом, предметом всех его устремлений. С этого начинается дедукция практических способностей Я.

Итак, Фихте действительно занят выводением душевных способностей. При этом он, как мы видели, исходит из довольно сложной модели устройства «интеллигенции», или Я. Последнее как бесконечная деятельность полагает как Я, так и не-Я. Без полагания не-Я не может осознать себя и Я. Но тогда оно осознает себя ограниченным не-Я, т.е. конечным. Однако в этом случае оно осознает себя не вполне самим собой, т. е. не бесконечной деятельностью. И оно стремится к адекватному самосознанию. Но осуществление этой цели привело бы к устранению не-Я и разрушению Я. Значит «абсолютное Я» должно оставаться идеалом. Его осуществлению мешает деятельность продуктивного воображения. В то же время полагание данной цели вытекает из природы Я. Однако, чтобы хотя бы поставить ее, Я должно абстрагироваться от

не-Я. Для этого ему нужен разум. Разум - это чисто деятельная способность. Чтобы возвыситься до нее, Я должно остановить первичную деятельность воображения в созерцании, и эта остановка порождает рассудок.

Нетрудно заметить, что весь механизм этой дедукции запускается тезисом о том, что Я полагает не-Я. Если отказаться от него, то исчезнет его движущая сила, состоящая в противоречии между конечностью осознаваемого и бесконечностью полагающего Я. И поэтому Фихте не может, как Рейнгольд, отталкиваться в своих исследованиях просто от «факта сознания», из которого вовсе не вытекает положенность не-Я со стороны Я¹.

Но на каком же основании Фихте принимает тезис о том, что Я полагает не-Я? На основании того, что всякое сознание направлено на отличный от него предмет? Но тождественна ли направленность на предмет его порождению? Это сомнительно, и в подтверждение того, что здесь возможны разные варианты, можно сослаться, к примеру, на знаменитую статью Дж.Э. Мура «Опровержение идеализма». Да и непосредственно ясно, что из того, что нельзя представить объект, не примысливая субъект, вывод, что субъект порождает объект, следует лишь в том случае, если мы отождествляем существование и представление, а ведь как раз это и надо доказать. Стало быть, Фихте должен приводить какие-то аргументы в пользу того, что не-Я как совокупность предметов сознания порождается Я. На деле в этом пункте он просто принимает за аксиому учение Канта о законодательной роли субъекта по отношению к миру явлений. А уже не раз отмечалось, что эта доктрина, по крайней мере отчасти, базируется на тезисе рациональной психологии о Я как о вещи самой по себе. И теперь очевидно, что учение Фихте о Я являет собой новое издание рациональной или метафизической психологии. Напомним, что Кант, сформулировав в середине 70-х годов принципы трансцендентальной философии, затем отказался от вышеупомянутой трактовки Я: в «Критике чистого разума» ее уже нет. Соответственно, он отрицал возможность интеллектуального созерцания Я. Однако Фихте без колебания восстанавливает это учение. Правда, он пытается доказать, что не противоречит «критическому» Канту. Он полагает, что Кант гово-

¹ Не вытекает из факта сознания и реальная противоположность Я и не-Я. Ведь, абстрактно говоря, не-Я можно рассматривать просто как нечто отличное от Я. Но отличие не обязательно порождает противоречие. Так что противоречие между Я и не-Я вытекает, по Фихте, именно из того, что Я полагает не-Я, т. е. оказывается несамотождественным: самим собой и не самим собой.

рил о невозможности интеллектуального созерцания бытия, а не деятельности. Фихте согласен с этим. Но ведь Я - это деятельность, а не бытие, И это такая деятельность, которая порождает саму вещь, т.е. себя - ведь до саморефлексии Я не существует. Поэтому эта деятельность Я может быть названа интеллектуальным созерцанием. Фихте считает, что учение о таком созерцании в скрытом виде есть и у Канта - в его понятии чистой апперцепции. Это неточно, так как Кант специально оговаривал, что апперцепция не может приравниваться к интеллектуальному созерцанию. Другое дело, что, как мы видели, для подобного утверждения у него, похоже, не было достаточных оснований.

Все это, впрочем, скорее символично, чем содержательно. Важнее понять: почему, при всей очевидной нацеленности на исследование оснований душевной жизни, скрытых от интроспекции, Фихте постоянно говорил о «фактах сознания» и даже назвал так одну из своих работ? Ситуацию проясняют уточнения, сделанные Фихте в «Очерке особенности наукоучения по отношению к теоретической способности» (*Grundriss des Eigenthumlichen der Wissen-schaftslehre, in Rucksicht auf das theoretische Vermogen*, 1795). Фихте пишет здесь, что факты сознания нельзя отождествлять с данными внутреннего опыта (254: 1, 344). К ним могут относиться и бессознательные действия. И даже если действие можно зафиксировать во внутреннем опыте, то наукоучение в его анализе «опирается все же не на свидетельство опыта, а на свою дедукцию» (1,345).

В общем, наукоучение Фихте - это метафизическое учение о духе, построенное по канонам рациональной психологии и базирующееся на ряде кантовских схем. Помимо перечисленных ранее моментов, упомянем, что, в частности, продуктивное воображение уже у Канта играло роль посредника между миром явлений, т.е. не-Я, и рассудком с апперцепцией. Можно приводить и другие примеры. Многие из них оставляют ощущение того, что, рассуждая о духе и его законах, Фихте, как и Рейнгольд, имел перед своим умственным взором, скорее, текст «Критики чистого разума», чем сам этот дух, - интеллигенцию. В этом плане Фихте мало отличается от «обычных» кантианцев, которых он агрессивно критиковал за следование букве кантовских работ. Доставалось всем, но, конечно, не в равной степени. Я.С. Бека, скажем, Фихте почти не трогал. А вот хорошо знакомому нам К.Хр.Э. Шмиду он советовал бросить философию и заняться, к примеру, скотоводством. Особенно раздражал Фихте так называемый «догматизм» кантианцев — то, что они никак не могут отделаться от понятия вещи в себе.

Взяв в союзники Ф.Г. Якоби, Фихте доказывал, что кантовская система по своему духу является чистым идеализмом, не нуждающимся в допущении вещей в себе и сводящим все к определениям Я. Его совершенно не смущало, что во втором издании «Критики», по существу не учтенном Якоби, Кант специально опровергает идеализм. Фихте считал, что в этом опровержении доказывается лишь то, что самосознание, т.е. сознание Я самого себя, предполагает сознание не-Я. Главная проблема, однако, состоит в том, что Фихте мог бы направить критику «догматизма» и на самого себя. Ведь в пятом параграфе «Основы общего наукоучения» он сам говорил о вещи в себе как «перводвигателе» Я. Суть в том, что Фихте не отрицает возможность нерелективного самосознания - таким можно мыслить, к примеру, самосознание Бога. Правда, человеческое самосознание действительно рефлективно. Поэтому оно содержит самоограничение, и Я в нем полагает не только себя, но и не-Я. Это факт. Но раз есть и другая возможность, должно быть какое-то основание, почему дело обстоит именно так, а не иначе. В «Основе общего наукоучения» Фихте как раз и объясняет это «толчком» (Anstoss) со стороны вещи в себе, хотя и оговаривается, что понятие вещи в себе почти незаконно, а сама эта вещь неуловима разумом. Во «Втором введении в наукоучение», где Фихте критикует «догматичных» кантианцев, он выбирает другой ответ и говорит о чистой случайности рефлективности самосознания Я (254: 1, 517). Но это, конечно, далеко не самое философское решение¹. Не удивительно поэтому, что в поздних работах Фихте сближался с позицией «Основы общего наукоучения», модифицированной совмещением реальной «вещи в себе» с идеей Абсолюта. Теперь он утверждает, что бесконечное человеческое Я, которое он стал именовать просто «Знанием», является образом Абсолюта, отличным от него и в этом смысле все же ограниченным, лишенным полноты бытия.

То, к чему Фихте пришел в конце своей философской карьеры, во многом соответствовало изначальным устремлениям его самого известного последователя Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга. Он не испытывал колебаний в вопросе о вещи в себе. Уже в работе «О Я как принципе философии или о безусловном в человеке»

¹ П.П. Гайдено (1990) отмечала, что Фихте объяснял рефлективность Я необходимостью существования в душе нравственной мотивации, реализация которой предполагает преодоление неких препятствий, тоже полагающихся в рефлексии. Но если не толковать это объяснение в телеологическом смысле, в принципе чуждом (раннему) Фихте, то оно не будет предельным.

ском знании» (Vom Ich als Princip der Philosophic oder liber das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795) Шеллинг заявил, что понятие вещи в себе, как чего-то полностью трансцендентного субъективности, противоречиво (146: 78) и провозгласил единственной субстанцией и источником всей реальности абсолютное Я. При этом он четче, нежели Фихте, сказал о том, что абсолютное Я как источник полагания эмпирического Я и не-Я лишено характера психической индивидуальности. Более того, Шеллинг развел понятия «абсолютного Я» и «логического Я», т.е. кантовской «чистой апперцепции» как единства мышления (75-76), которые пытался сближать Фихте.

Но очевидно, что такое абсолютное Я является, скорее, предметом теологии, чем метафизической психологии. И теперь ясно, куда в действительности вела кантовская реформа учения о душе. Уже Кант придал Я творческие функции, хотя и ограниченные и касающиеся лишь формы мира явлений. И он допустил возможность познания продуктивной деятельности Я. После элиминации вещей в себе эти творческие функции должны были сравняться с божественными, сохранив свою познаваемость.

В этом - истоки удивительного оптимизма Шеллинга и Гегеля в вопросе о возможности познания жизни Абсолюта. Что же касается шеллинговского выведения душевных способностей, подробнее всего представленного в «Системе трансцендентального идеализма» (System des transzendentalen Idealismus, 1800), то оно базировалось на тех же принципах, что и у Фихте. Я, утверждает Шеллинг, ограничивает себя и видит себя не тем, что оно есть. Оно отбрасывает свой неадекватный образ и для получения более адекватного представления о себе рефлектирует идеальную ограничивающую деятельность, перемещая ее на сторону объекта и приводя ей на смену новую идеальную деятельность. Затем все повторяется на новом уровне. Вначале результаты этих рефлексий вообще могут быть выражены в допсихических категориях, как формы природного бытия, которым, впрочем, соответствуют низшие способности души - ощущение и продуктивное созерцание. Затем происходит возвышение до разума и практических способностей. Все завершается интеллектуальным созерцанием, в котором Я, наконец, постигает себя как абсолютное Я.

Метод дедукции способностей у Шеллинга, как и у Фихте, скорее формальный. Есть один неизменный прием, который всякий раз получает новое содержание, почерпнутое из опыта. Это содержание, еще раз подчеркнем, не выводится, как это было, к примеру, у Тетенса, а привносится извне. Метафизическая психология Фихте и Шеллинга так и не смогла избавиться от рейнгольдской

абстрактности, хотя дело, разумеется, не столько в Рейнгольде, сколько в отвлеченности методов этой науки вообще, которая и правда больше подходит для рассуждений об Абсолюте.

Более содержательные размышления о душевной жизни можно обнаружить у Г.В.Ф. Гегеля, находившегося в последнее десятилетие XVIII века под влиянием Шеллинга. Но рассмотрение гегелевского учения о душе выходит за хронологические рамки данной работы. Отметим лишь, что в «Феноменологии духа» (1807) Гегель предложил свой вариант истории самосознания как последовательного сближения субъективной и объективной сторон сознания, заканчивающегося их тождеством в разуме; а в третьей части «Очерка энциклопедии философских наук» (1817) развил учение о теоретических и практических способностях души, богатое философским материалом, но, по сути, базирующееся на фундаменте кантовской теории способностей. При этом Гегель резко отзывался об эмпирической психологии кантианского, да и любого другого, толка, поставляющей ему материал для размышлений. Расцвет этой науки в XVIII веке сопровождался, по его мнению, упадком философии. И в лекциях по истории философии Гегель не находил добрых слов для немецкой философии Просвещения. А в философской психологии, считает он, с времен аристотелевского трактата «О душе» вообще не происходило важных событий.

Все эти высказывания не оставляют сомнений, что гегелевская философия принадлежит уже другой эпохе в истории мысли. Между тем итоги философской психологии века Просвещения не исчерпываются «кантианскими вариациями» немецких спекулятивных идеалистов и эмпирических психологов, ридовско-стюартовской «философией человеческого сознания» и «идеологией» Дестют де Траси и Кабаниса. По крайней мере, один важный мыслитель конца XVIII века не может быть идеально вписан ни в одну из этих традиций, равно как и в контексты более ранних философских направлений. Речь идет об Андрее Колыванове, авторе «Наблюдений о человеческом духе и его отношении к миру» (*Beobachtungen über den Geist des Menschen und dessen Verhältniß zur Welt*, 1790). Неудивительно, что, несмотря на восторженные отклики, полученные от ряда известных мыслителей, таких как К.Ф. Мориц, С. Маймон и Ф.А. Кар, эта книга так и не нашла в то время своего читателя, была фактически утеряна и отыскалась лишь в апреле 2002 года. Как ни странно, текст «Наблюдений» смотрится актуально и в начале XXI века, и его анализ может не только уточнить исторический облик философской психологии и антропологии, но и показать связь философии Просвещения с современными учениями о человеке.

ГЛАВА 6

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АНДРЕЯ КОЛЫВАНОВА

Тысяча семьсот девяностый год принес европейской культуре «Критику способности суждения» Канта и «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищева. В том же году в неприметной Аль-тоне (ныне один из районов Гамбурга) на немецком языке вышли в свет «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру». В подзаголовке этой небольшой работы сообщалось: «Философский опыт Андрея Передумина Колыванова». Имя автора ничего не говорило немецкому философскому сообществу¹. Кроме того, книга, судя по всему, не поступала в продажу и не попала в германские библиотеки. Все это не обещало «Наблюдениям» никаких радужных перспектив. Однако трактат Колыванова не только не прошел незамеченным, но и вызвал хотя и немногочисленные, но весьма комплиментарные отклики. Дело в том, что автор «Наблюдений», по-видимому заблокировав широкое распространение своей книги, тем не менее разослал ее ряду известных мыслителей. И это оказалось удачным решением. Первым на «Наблюдения» откликнулся К.Ф. Мориц- редактор «Журнала эмпирической психологии». В его открытом письме соредактору этого издания С. Маймону читаем: «Я получил эту книжку сегодня в полдень и на одном дыхании прочел ее. Уже давно ничто не вызывало у меня такого интереса, как это сочиненьице, которое в своем грубом одеянии содержит, кажется, больше подлинного, чем целое множество так называемых рафинированных модных философских книг. Этот небольшой труд и его автор, несомненно, заслуживают все-стороннего внимания. Я не сомневаюсь, что Вы, как и я, с наслаждением прочтете его» (361: 70-71). Ниже, в том же девятом томе «Журнала» (1792 год), помещена маймоновская рецензия на «Наблюдения». Известный своим критическим настроем, Маймон тем

¹ Скорее всего - это псевдоним, за которым скрывался Андрей Иванович Вяземский (1754-1807), отец знаменитого поэта Петра Вяземского и Е.А. Колывано-вой. Несмотря на большое количество косвенных доказательств авторства Вяземского (см. 19), вопрос этот все же нельзя считать окончательно решенным. Поэтому автор «Наблюдений» будет везде обозначаться как Андрей Колыванов.

не менее высоко оценивает труд никому не известного автора. Он называет его «совершенно оригинальным» (ibid.) и при этом солидаризируется с его основными идеями. Любопытно, однако, что вместо развернутого анализа «Наблюдений» Маймон приводит несколько длинных цитат, сопровождаемых довольно скуными комментариями.

Трудность независимой оценки позиции Колыванова в полной мере подтвердилась в характеристике его книги, данной Ф.А. Ка-ром в «Истории психологии» (1808): «Примечательные уже сами по себе как психологический феномен "Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру" Колыванова, Альтона, 1790, содержат новую и очень непохожую на обычные классификацию способностей человеческого духа, которая, как и всё сочинение, отличающееся нестандартными ходами мысли и необычным немецким языком, по крайней мере выдает смелого самостоятельного мыслителя, хотя в его антропологии еще содержится немало метафизических примесей» (217: 726-727). Здесь мы опять видим признание оригинальности идей автора «Наблюдений» без каких-либо дальнейших конкретизаций.

Самым естественным объяснением этой ситуации, т.е. уклонения рецензентов «Наблюдений» от прямого анализа их идей, может быть предположение о действительной оригинальности положений автора данного трактата, мешающей их «автоматическому» классифицированию под рубрикой той или иной философской школы. Пока книга Колыванова была вне досягаемости для научного сообщества, на этот счет, впрочем, можно было только гадать. Но после того, как в 2002 году удалось установить местонахождение двух экземпляров «Наблюдений о человеческом духе» (в Москве и в Страсбурге; позже обнаружилось еще несколько копий), сделанные выше предположения можно проверить текстуальным анализом.

Сразу надо сказать, что Маймон и Кар несколько преувеличили самобытность концепций Колыванова - но не в том смысле, что на самом-то деле его книга вторична и не содержит ничего нового по сравнению с существовавшими в то время теориями. Она действительно оригинальна и не сводима ни к одной из тогдашних систем. Вместе с тем это не такая оригинальность, когда можно говорить о чем-то совершенно невиданном. Здесь, скорее, случай новаторского синтеза уже известных представлений. Сам факт успешной реализации подобного предприятия позволяет, с одной стороны, говорить о включенности книги Колыванова в традицию философской психологии эпохи Просвещения, с другой - демонстрирует богат-

ство психологических наработок того времени, не исчерпанных масштабными синтетическими конструкциями британских и французских авторов конца XVIII века, а также Канта и его последователей.

Именно в качестве самостоятельного синтеза различных направлений просвещенческой мысли «Наблюдения о человеческом духе» заслуживают отдельного рассмотрения при изложении истории философской психологии XVIII века. Ведь при таком понимании эту книгу можно представить в качестве одного из итоговых философских трактатов Просвещения. Наибольшее влияние на автора «Наблюдений» оказала вольфовская традиция. Но можно ли назвать вольфианской систему, где некоторые «школьные» идеи совмещаются с руссоизмом и британским сентиментализмом и где вероятно влияние критической философии, заставившей автора решительно удалить из своих психологических построений одиозные теории рациональной психологии, дискредитированные Кантом?

Важно при этом, что сам Колыванов не оставляет исследователям никаких зацепок для отнесения его к какой-то определенной традиции. И дело не только в том, что в своей книге он не упоминает ни одного новоевропейского метафизика — косвенные данные свидетельствуют о его хорошем знании современной философии. Суть в другом: Колыванов прямо объявляет о своем намерении совершить переворот в философии, по крайней мере в философии человека. По степени решимости этих заявлений, их можно сравнивать разве что с аналогичными признаниями Декарта, Юма или Канта. Ясно, таким образом, что в «Наблюдениях» предпринимается попытка выйти из-под влияния каких бы то ни было традиций и построить психологию и антропологию с чистого листа. Другое дело, что такие попытки обычно удаются не в полной мере. Вспомним, к примеру, что Декарт так и не смог освободиться от шаблонов схоластической философии, о зависимости Юма от Беркли и Хатчесона, или о влиянии «эклектической» философии на Канта. Посмотрим, как обстоит дело в этом плане с «Наблюдениями».

Основная часть трактата Колыванова открывается небольшой интеллектуальной биографией. Из нее следует, что в давние времена какие-то обстоятельства чуть ли не против воли автора вовлекли его в исследование человеческой природы. Эти обстоятельства не уточняются, но ясно, что речь идет о ситуациях, свидетельствовавших о неблагоприятном состоянии человеческого рода. Таким образом, вырисовывается прагматическая ориентация «На-

блюдений»: психология интересует автора не столько в академическом смысле, сколько в контексте уяснения причин бедственного положения человека в мире и возможностей исправления ситуации: «Я исходил из того, "почему люди так несчастны и так изводят друг друга?"» (321: VII).

На указанное обстоятельство надо обратить особое внимание. «Наблюдения о человеческом духе» — это не трактат по философской психологии в чистом виде, а образец философской антропологии, причем в современном смысле слова. Удачные критерии различения этих дисциплин сформулированы Л. Стевенсоном (Stevenson, 1998). По его мнению, с которым трудно не согласиться, развернутый антропологический текст содержит четыре обязательных компонента: фоновую теорию универсума, учение о человеческой природе, диагностирование причин человеческих бедствий и предписание по их ликвидации.

Работа Колыванова идеально вписывается в эту схему. В ней имеется краткая космологическая часть (мир трактуется здесь как собрание простых субстанций двух видов - атомов и монад - диалектически эволюционирующих от хаоса к порядку), рассуждения о причинах людских несчастий и рецепты оздоровления ситуации. Но главное место в «Наблюдениях», естественно, занимает учение о человеческой природе в ее ментальном аспекте. Иными словами, философская психология является ядром этого трактата. Здесь-то Колыванов и ищет пути к решению своих главных вопросов.

Вернемся, однако, к интеллектуальной биографии автора «Наблюдений». Задумавшись о причинах человеческих страданий, он решил обратиться за советом к эталонным учениям о человеке, но вскоре обнаружил, что они буквально завалены противоречиями, на которые никто не обращает внимания. Поняв это обстоятельство, он принял решение абстрагироваться от так называемой «веры отцов», под которой он предлагает понимать «всю массу того, что мы принимаем на веру и повторяем за нашими предками, всякий раз предполагая, что они уже полностью исследовали, продумали и исчерпали все эти вещи» (321: 4). Поначалу, впрочем, это мало что дало, так как ему пришлось начинать антропологические изыскания с пустого места, подбирая и анализируя всевозможные данные о человеке. Поворотным пунктом стала встреча автора «Наблюдений» с неким Эрастом, поразившим его крайне противоречивым характером, «в котором было намешано много хорошего и дурного» (5).

Наблюдая за этим человеком, Колыванов вдруг осознал, что негативные проявления его характера обусловлены тем, что его «ду-

шевные силы, хотя сам он не замечает этого, имеют разную интенсивность» (321: 5). Эта интуиция — человек доставляет страдания себе и другим вследствие неравновесия своих душевных сил - открыла перед автором «Наблюдений о человеческом духе» обширное поле будущих психологических исследований. Ведь ей надо было придать точную «техническую» форму. Прежде всего, надо было классифицировать сами душевные силы. И здесь, по замечанию Колыванова, ему долгое время мешали традиционные рубрики психических способностей, предполагавшие четкое различие «высших» и «низших» способностей - в вольфианском варианте (6-7). Таким образом, Колыванов, по сути, признает, что его освобождение от «веры отцов» не было полным; что в его воззрениях на психическую жизнь до поры до времени оставались скрытые для него самого предрассудки. И лишь интуиция необходимости равновесия всех душевных сил привела его к выводу об ошибочности самой идеи их иерархии и объяснения человеческих пороков перевесом низших сил или способностей над высшими. Прежние подходы не устраивали его еще и потому, что в них было трудно найти критерии отличия первоначальных от производных сил, что порождало большую путаницу. Отбросив старые неэффективные схемы, Колыванов должен был отыскать принципиально иные пути решения классификаторских задач. И надо сказать, что предложенный им в итоге способ оказался весьма перспективным и нетипичным для психологической литературы тех лет.

Чтобы понять ментальный состав человеческой природы, надо, полагает Колыванов, «наблюдать... дух во всех ситуациях, у самых разных индивидов, разных возрастов, развития, на различных уровнях зрелости и дикости. Проявляемое духом при любых обстоятельствах должно быть свойственно ему в первую очередь. Но не только это, а также и все то в нем, на что обнаруживаются указания, хотя бы оно и осталось нереализованным, если только можно понять, что препятствует ему в этом» (8). Достоинством этого метода является не только то, что он дает возможность выделять первоначальные силы и способности (производным не свойствен универсализм), но и то, что он позволяет отсечь влияние культурных и социальных факторов, выявляя инвариантные характеристики человека как такового.

Отметим, что подобный кросскультурный анализ получил резонанс в литературе последних десятилетий после публикации работы Д. Брауна «Человеческие универсалии» (Brown, 1991). В частности, он был поддержан С. Линкером в одной из самых горячо

обсуждаемых работ последних лет - «Чистая доска: Современное отрицание человеческой природы» (Pinker, 2002). Колыванов был одним из пионеров подобных исследований, и надо сказать, что он не ограничивался простыми методологическими указаниями, а реально проанализировал большой массив исторических данных, разнообразные отчеты о путешествиях (в XVIII веке их было немало - это была эпоха путешествий), «причем всегда обращая внимание только на факты» (7), а также - на собственный опыт наблюдения за людьми. В результате ему не только удалось составить любопытнейшую таблицу душевных сил человека, но и подвести их под некий общий знаменатель, выходя к пониманию самой сущности психической жизни.

Упомянутый общий знаменатель состоит в том, что все душевные силы, по Колыванову, имеют одинаковую природу, позволяющую именовать их не только «силами» (Krafte), но и «чувствами» (Gefuhle). Это означает, что с каждой из них связано стремление к самореализации, осуществление которого удовлетворяет дух (это и есть чувственная сторона душевных сил). Подчеркнем, что сказанное справедливо не только, скажем, для морального чувства, но и для рассудка, разума, воображения и т.п. Поэтому сам человеческий дух можно определить как «чистое желание, тягу, стремление и влечение к довольству» (XV). Его сущность «составляет сила, направленная на то, чтобы отличать довольство от его противоположности, привлекать к себе первое и отклонять второе. Он проявляет ее трояким способом: животным, психическим (душевым) и духовным» (9).

Такой подход к рассмотрению душевных сил элиминирует самостоятельную роль воли (см. 20-21), так как каждая сила содержит в себе какой-то деятельный импульс, и все они «сводятся к стремлению к удовольствию, радости и довольству» (82). Что же касается упомянутого «животного», «психического» и «духовного» проявления тяги к «довольству» (Gnuge), то здесь идет речь о самых общих рубриках деятельности, причем в первую из них попадают физиологические функции организма, вроде кровообращения и дыхания, благодаря которым «дух укореняется на этой планете» (10). «Психические» способности духа включают в себя как «сенсорные» (sinnliche), так и «несенсорные» (unsinnliche), или «эмоциональные» (gemuthliche), компоненты. К первой группе, помимо зрения, слуха и ряда других «материальных» чувств, Колыванов относит также половое чувство. Несенсорные чувства оказываются самой многочисленной группой, вбирающей в себя такие разнородные элементы, как «приятное чувство жизни»,

стремления к деятельности, покою, вкушению, развитию, изменению, комфорту, умеренности, свободе, участию и общению, компании, быть любимым и любить, подражанию; любопытство, честолюбие, соревновательность, благодарность, благожелательность, справедливость, чувство собственности, великодушие, «удовольствие от порядка, величины, всевозможных красот», а также моральное чувство.

На первый взгляд, набор чувств кажется произвольным, но следует напомнить, что их список (который автор «Наблюдений», впрочем, считает всего лишь первым грубым наброском) получен в результате просеивания большого массива фактических данных. Отметим также, что в этот список входят чувства, которые можно назвать «альтруистическими», и что они не отождествляются Ко-лывановым с моральным чувством. Отношение морального чувства с другими чувствами становится предметом специального анализа в «Наблюдениях», и он приводит их автора к выводам, в некоторых аспектах расходящимся с другими этическими системами того времени.

Кроме морального чувства, Колыванов подробно рассматривает ряд «духовных чувств», и прежде всего - воображение и рассудок. К духовным чувствам от также относит припоминание, память, остроумие, пронизательность и разум. Прежде чем остановиться на конкретных характеристиках различных чувств, встречающихся на страницах «Наблюдений», скажем несколько слов о важном интегральном понятии Колыванова - «дух в целом». Хотя дух образован множеством чувств, он не сводится к чистой множественности. Он един - не менее, чем многообразен. Все зависит от точки зрения: от того, «хотят ли объединить многое или же заняться сортировкой, абстрагировать или детализировать. В первом случае оказывается, что в духе все связано так тесно, что он есть только Единое и, сообразно этому, является одной-единственной силой получения довольства, или того, что стыкуется с ним, из всего многообразия (*variis*) мира, какое он только может в себе содержать» (29).

Единство духа, не уничтожающееся множеством его конкретных проявлений, и позволяет рассматривать его как нечто целое. Соответственно, можно говорить об интересах духа в целом. И возникает вопрос: в чем состоят эти интересы и как они определяются? Исходя из сделанных Колывановым допущений, а именно из радикального уравнивания всех душевных чувств, а также из признания за каждой из них особой деятельной природы, ясно, что ответ на этот вопрос может состоять лишь в том, что интересы ду-

ха в целом определяются на основе максимального учета интересов всех базовых чувств, составляющих этот дух или человеческую природу. Проблема, однако, в том, что запросы чувств могут противоречить друг другу. Поэтому приходится сопоставлять чувства и выбирать в пользу тех, что дают оптимальные результаты в данной ситуации. За это сопоставление отвечает рассудок (Verstand): «Дух суммирует или объединяет то, что предлагают нам сенсорные, эмоциональные и духовные чувства, в силу этого называясь рассудком» (32). Его можно назвать «собирателем, балансиром и объединителем» (ibid.).

Очевидно, что чем более полно рассудок объединяет и сопоставляет различные чувства, тем больше шансов на максимальный учет всех их запросов и на то, что итоговое действие в какой-то конкретной ситуации будет осуществлено в интересах духа в целом. Но что же происходит в случае столкновения чувств и вынужденного выбора в пользу одной из конфликтующих сторон? При этом происходит временное нарушение баланса. Само по себе это не страшно, считает Колыванов; главное, чтобы оно не стало постоянным. Для предотвращения подобного перекоса дух должен будет отыскивать возможности для удовлетворения «обнуленных» чувств, стараясь сделать это так, чтобы опять-таки не ущемлять другие чувства. За представление возможностей, по мнению автора «Наблюдений», отвечает воображение (Einbildungskraft, Imagination, Phantasie): «Существенное в том виде чувства, который мы называем воображением, состоит в способности составлять представление не только о действительностях из настоящего или прошлого окружения, но также и о чистых возможностях» (74-75). Более того: оно может представлять даже «невозможное» в смысле «чудесного» (75).

Уже из сказанного ясно, что, по мнению Колыванова, воображение играет важную роль в обеспечении интересов духа в целом, «содействуя равнозначности всех остальных чувств» (321: 81). На деле эта роль даже больше, чем можно вначале предположить. Чтобы прояснить ситуацию, отметим, прежде всего, что под «воображением» Колыванов понимает то, что в те времена обычно именовали «продуктивным воображением». Репродуктивное воображение он относит, скорее, к памяти (ср. 74). Однако трактовка функций продуктивного воображения в «Наблюдениях» отличается от обычных рассуждений о его комбинаторной деятельности.

Колыванов рассуждает следующим образом: воображение позволяет представлять различные возможности, но среди этих возможностей всегда можно выделить более или менее реальные -

вплоть до совсем уж нереальных, т.е. «чудесных», событий. Иначе говоря, воображение позволяет нам «доводить антитезы того, что мы актуально чувствуем, до невозможностей и даже до нелепостей и сопоставлять их между собой» (78). Такая процедура позволяет, к примеру, выявлять необходимые соотношения наших представлений, т.е. «отличать в абстракциях истину от ее противоположности и извлекать ее» (ibid.). Но главное, что, представляя духу различные возможности, воображение как бы создает поле деятельности для рассудка, так как эти возможности могут быть связаны с интересами различных чувств, которые и сопоставляет рассудок. Иначе говоря, воображение, противопоставляя чувства как никакая другая душевная сила, «будоражит» дух, «толкает, сдвигает, возбуждает» их и «вовлекает одно чувство в столкновение с другими» (ibid.).

Подобное столкновение чувств, настаивает Колыванов, является необходимым условием развития человеческого духа. «Не встретивший никакого противодействия, сопротивления, ничего упрямого и препятствующего», человек «очень мало развивается, остается невосприимчивым, плоским, ограниченным, недалеким, глупеет, становится рассеянным и вялым» (77). «Да и во всей природе, - продолжает Колыванов, — силы должны раздражать и разжигать, точить, шлифовать, рихтовать друг друга, гонять, как клин и колотушка, упорядочивать и улучшать; ни одна не выпрямляется без содействия или противодействия других, что не обходится без столкновения, боли и страдания, но в итоге? Вспомните, что я говорил на С. 39». На странице 39 читаем, что «несколько совершенно разных ощущений должны иметь возможность как бы столкнуться друг с другом у новичка, прежде чем может возникнуть ясность или начаться развитие, сколь бы незначительным оно ни было».

Таким образом, в «Наблюдениях» мы встречаемся со своего рода диалектической антропологией. Как и многие философы эпохи Просвещения, Колыванов говорит об интенциях человеческой природы к развитию, но, в отличие от многих аналогичных теорий, он подчеркивает, что развитие духа может идти только через внутренние противоречия, приносящие боль и страдания, но в результате позволяющие человеку возвыситься до совершенно новых состояний, особенности которых в полной мере пока даже не представимы нами.

Условием прогресса духа, как мы знаем, оказывается деятельность воображения, или фантазии. Это обстоятельство позволяет Колыванову совершить небольшой экскурс в один из разделов

традиционной рациональной психологии, а именно в ту ее часть, где обсуждается отношение человеческих и животных душ. Правда, он, похоже, не согласился бы, что эта тема принадлежит именно рациональной психологии. Это явствует из того, что он сетует на недостаточную эмпирическую базу наблюдений над животными. Ее пополнение позволило бы четче зафиксировать специфику человека и выделить собственно человеческое в человеческой природе (см. 73). В сложившейся же ситуации, пишет Колыванов, можно было бы вообще воздержаться от суждений о душах животных, если бы не одно существенное обстоятельство, не заметить которое невозможно: потенциал развития у животных несравним с человеческим. Поэтому логично предположить, что одно из существеннейших отличий человека от животных состоит в отсутствии у последних воображения, от деятельности которого и зависит развитие духа. Колыванов понимает, что его мнение расходится с привычными воззрениями на этот предмет. Большинство авторов XVIII века полагало, что главным отличительным признаком человека является наличие у него рассудка, а воображение у животных не оспаривалось. В доказательство наличия у животных воображения мог приводиться тот факт, что они видят сны, о чем имеются вполне достоверные свидетельства. На это Колыванов отвечает, что сновидения животных можно объяснить действием памяти (74). Что же касается рассудка, то эта способность, как мы знаем, нуждается в помощи воображения.

Влияние воображения на рассудок обнаруживается не только в том, что оно открывает ему поле для внешней деятельности, т.е. для сопоставления различных чувств; но и в том, что без воображения рассудок и разум были бы непригодны для соотнесения общих понятий и выводов. Ведь общие понятия схватываются лишь тогда, если мы в состоянии «все более и более узко определять общее через противоположное, чудесное и непостижимое, противоречивое и самоотрицающее» (76). Иными словами, мы не можем сознать общее без деятельности воображения. Эту мысль несложно проиллюстрировать. Скажем, представляя книгу, мы можем мысленно модифицировать ее, к примеру, воображать ее большой или маленькой, красной или фиолетовой и т.п., понимая, что она все еще остается книгой. Но наступает момент, когда модифицируемый нами сфантазированный объект перестает быть книгой. И, осознавая это, мы ухватываем отличительные признаки «книжности», проясняем характеристики, делающие вещь книгой и значимые для всех книг; т.е. актуализируем понятие о книге. Нетрудно, правда, заметить, что в этом примере воображение лишь

помогает сделать более отчетливым уже имеющееся общее понятие. Но и смутное постижение общего невозможно без его участия. Ведь общее - это качество, тождественное для определенного класса объектов. Понять тождественное нельзя без понимания его противоположности, изменчивого. Изменчивое - это то, что может быть другим, а за представимость возможного отвечает фантазия.

При отсутствии общих понятий у нас не было бы «общих знаков», а значит и речи (76). В представлении о сходствах индивидуальных вещей не было бы отчетливости. В таком положении и находятся животные. Их неумение пользоваться речью, таким образом, лишней раз доказывает отсутствие у них не только рассудка, но и воображения.

Однако это не единственное различие между человеком и животными, которое готов признать Колыванов. Другим важным компонентом человеческой природы, отсутствующим у животных, он считает моральное чувство (321: 75). Этот момент требует особого внимания. Если тезис об отсутствии у животных воображения базируется на достаточно прочных основаниях, а именно на фактически подтверждаемых положениях, что животные лишены речи и не обладают потенциалом развития, то утверждение, что они не наделены моральным чувством, кажется довольно произвольным в свете того, что автор «Наблюдений» допускает наличие у них чувства справедливости, порядка и т.п. (ibid.).

Чтобы разобраться в этой ситуации, необходимо уточнить понимание Колывановым морального чувства. Но прежде чем перейти к его анализу, добавим несколько заключительных замечаний о «духовных чувствах». Их общая специфика состоит в том, что, в отличие от сенсорных и несенсорных психических чувств, они позволяют выходить за пределы наличного окружения, соотнося свои наличные потребности с прошлым и будущим, и со всем миром (67). Этот тезис, по-видимому, не следует понимать так, будто все остальные чувства могут быть направлены только на наличные предметы. Колыванов, вероятно, хочет сказать, что благодаря духовным чувствам, т.е. памяти, воображению, разуму и т.д. мы можем переносить их действие на непосредственно отсутствующие предметы и более эффективно сопоставлять их в общих интересах духа. Поскольку за это сопоставление отвечает рассудок, то можно сказать, что функция остальных духовных чувств (сам рассудок тоже принадлежит к их числу) заключается в том, чтобы ассистировать этой способности. И Колыванов в самом деле заявляет, что «их можно было бы назначить в адъютанты рассудку» (72).

Кстати говоря, в связи с разграничением двух видов сопоставлений, Колыванов считает необходимым провести различие между рассудком в узком и в широком смыслах слова (69). Рассудок в узком смысле имеет дело только с психическими чувствами, т.е. с теми, которые «вызваны наличным окружением»; тогда как рассудок в широком смысле «объединяет все чувства: как те, которые вызваны наличным окружением, так и те, что ощущались ранее, а также будущие и даже только возможные» (Таблица). Это различие кажется формальным, поскольку Колыванов подчеркивал, что духовные чувства вовсе не вступают в дело позже психических (67), хотя развиваются они действительно во вторую очередь. Однако оно помогает снять неясность в определении того, является ли рассудок самостоятельной способностью или просто суммой духовных сил. Рассудок как самостоятельная сила души есть просто способность сопоставления наличных чувств и соответствующих им предметов. Обогащение его другими духовными чувствами делает его способностью сопоставления как наличных, так и отсутствующих предметов чувств, и позволяет ему выносить решение в интересах духа в целом.

И теперь удобный повод обратиться, наконец, к рассмотрению морального чувства. В таблице чувств и способностей духа, приложенной к основному тексту «Наблюдений», моральное чувство завершает список «психических» чувств. И это совсем не случайное композиционное решение. Ведь Колыванов считает, что оно «венчает дух, составляя его главнейшую красоту, сокровище и достоинство» (57). Именно моральное чувство направляет человека по пути совершенствования и всестороннего развития (56-57).

Но здесь требуются уточнения. Выше было показано, что автор «Наблюдений» объясняет развитие духа столкновением различных чувств, в процессе которого выбираются оптимальные варианты действия, выражающие интересы духа в целом. Принимая во внимание эту схему, кажется, что допущение особого чувства, подталкивающего дух к развитию, является «классическим» умножением сущностей.

В действительности это не так - просто потому, что моральное чувство скрыто присутствует в нарисованной выше картине. Для того чтобы доказать это, достаточно обратиться к его дефиниции, данной на страницах трактата Колыванова. В таблице сил и способностей духа о нем говорится как о чувстве «предпочтения большего довольства меньшему». В основном тексте «Наблюдений» тоже подчеркивается, что «существенное в нем состоит в стремлении только к большему из двух или более довольств»

(321: 51). На первый взгляд, такая дефиниция на редкость бессодержательна: ведь предпочтение большего блага меньшему при прочих равных условиях представляется едва ли не самоочевидным. И если так, то для морального чувства как самостоятельной ментальной инстанции не остается места, поскольку внутри любой душевной силы с логической необходимостью заложено стремление к наибольшему благу. Но, при всей кажущейся убедительности этого рассуждения, оно ошибочно. Ведь мы можем представить себе мир, в котором мы останавливали бы свой выбор на меньших благах - потому, к примеру, что они непосредственно доступны, в отличие от больших благ, лишь гипотетически возможных в будущем. А если такой мир представим, то нельзя говорить, что нацеленность на большее благо, заложена в самой структуре стремления. Это, в свою очередь, означает, что для такой нацеленности требуется особая душевная диспозиция. Ее Колыванов и называет «моральным чувством».

Теперь ясно, что именно моральное чувство отвечает за выработку оптимальных решений для духа в целом при сопоставлении всех его чувств. Колыванов четко говорит об этом (ср. 53, 57). Принятие таких решений приносит духу «внутреннюю удовлетворенность» (53). Ее нельзя смешивать с удовольствиями других чувств, задействованных в той или иной ситуации. Допустим, к примеру, что при определенных обстоятельствах интересам духа в целом отвечает реализация его интеллектуальных устремлений. Она приятна сама по себе, но соответствующая душевная радость не тождественна сопутствующей ей внутренней удовлетворенности, чувству своей моральной правоты.

При обсуждении трактовки Колывановым морального чувства необходимо коснуться целого ряда дополнительных трудностей. Прежде всего, не вполне понятно, имеет ли автор «Наблюдений» достаточные основания для отождествления устремления духа к наибольшему благу с моральным чувством в обычном смысле слова, т.е. с так называемым «непосредственным нравственным сознанием». Ведь речь идет о личном благе, измеряемом удовольствием. А моральные императивы, как показывал Кант, бескорыстны.

В известном смысле, этическая концепция Колыванова действительно противоположна кантовской. Кант считал, что истоком моральной удовлетворенности является преодоление практическим разумом (направляемым всеобщими, а значит неизменными, принципами) чувственных склонностей. Колыванов, напротив, полагает, что моральная удовлетворенность возникает при максимальном учете интересов всех подобных склонностей в конкретной ситуа-

ции. Из кантовской системы следует, что этическая значимость поступков - постоянная величина, независимая от обстоятельств. Если, к примеру, максима «не лги» нравственна, то ложь всегда будет аморальной. Едва ли этот тезис полностью согласуется с непосредственным нравственным сознанием. Однако и теория Колыванова приводит к весьма парадоксальным выводам. Ведь если морально то, что в наибольшей степени выражает интересы духа как целого, которые складываются из потребностей отдельных чувств, и если в прошлом какое-то чувство было задействовано меньше других, - то получается, что в какой-то конкретной ситуации моральным может оказаться следование именно его запросам. Поскольку это рассуждение применимо ко всем чувствам, то можно помыслить ситуацию, в которой моральным окажется, к примеру, удовлетворение собственнического инстинкта, а не помощь другому человеку. Заметим, что этот вывод показывает радикальное противоречие этики Колыванова другой известнейшей этической системе Нового времени, а именно - моральной философии Шопенгауэра, полагавшего, что нравственные поступки, идущие от сострадания, всегда нацелены на благо других людей.

Сказанное, конечно, не означает, что предложенная автором «Наблюдений» концепция морального чувства несостоятельна. Некоторые существенные моменты свидетельствуют, скорее, в ее пользу. В самом деле, в ряде случаев мы чувствуем внутреннюю правоту, следуя «эгоистическим» побуждениям; и, напротив, можем не одобрять некоторые проявления таких «альтруистических» чувств, как чувство справедливости, великодушия или даже сострадания.

Впрочем, детальное обсуждение этических импликаций колывановской теории морального чувства не входит в задачу настоящей главы. Важнее отвести обвинение, что эта теория подразумевает «корыстную» трактовку моральных поступков (один из рецензентов «Наблюдений» не случайно сравнил их идеи с идеями Эпикура). Ведь ощущение бескорыстности подобных поступков не может быть поколеблено. У Колыванова же получается, что моральным поступком является тот, при котором дух может рассчитывать на наибольшее «довольство». Соответственно, его никак нельзя назвать бескорыстным.

Положение автора «Наблюдений» кажется безнадежным, но в действительности все не так уж плохо. Многое зависит от словоупотребления. В обыденной речи корыстным называется действие, нацеленное на получение личной выгоды разного рода и сопровождающееся игнорированием интересов других людей, которые рассматриваются просто в качестве средств. При таком понимании

корыстности морального чувства в трактовке Колыванова говорить невозможно: ведь оно побуждает к полному развитию не только эгоистических, но и альтруистических чувств. Что же касается удовольствия, или «довольства», как конечной цели морального поведения, то, в конце концов, о стремлении к «верховному благу» говорил и Кант. И он не отрицал, что его достижение принесло бы высшее моральное удовлетворение. Другое дело, что он резко противопоставлял последнее чувственным удовольствиям и заявлял о необходимости допустить бытие Бога для согласования морального достоинства со счастьем как совокупностью чувственных наслаждений. Колыванов избегает всех этих сложностей. При этом он вовсе не отрицает специфическую природу и особое качество морального удовлетворений.

Следует подчеркнуть, что моральное чувство приобретает свое характерное этическое звучание только благодаря наличию у человека альтруистических чувств. Само по себе оно является лишь стремлением к выбору большего из нескольких благ. Понимание этого обстоятельства позволяет также уяснить, почему Колыванов отрицает существование морали, в человеческом смысле, у животных. Начатки морального чувства у них, безусловно, есть. Не отвергает Колыванов и наличие у них альтруистических побуждений. Но отсутствие у животных продуктивного воображения и вытекающая отсюда слабость их духовных способностей приводят к тому, что они оказываются не в состоянии блюсти интересы духа в целом. Ведь для этого надо уметь предвидеть последствия своих действий. Колыванов прямо говорит в этой связи о «прекрасной черте нашего духа», который «смотрит, стало быть, не только на наличное Теперь, но нередко заглядывает далеко в будущее» (52).

Общая картина человеческого морального чувства конкретизируется Колывановым в четырех его основных признаках. Первый является своеобразным негативом его главной дефиниции. В случае, когда человеку приходится выбирать не между довольствами, а между их противоположностями, это чувство подталкивает его к тому, чтобы остановить свой выбор на меньшем из них (51). Вторая черта обнаруживается, «если несколько довольств могут соседствовать друг с другом». В такой ситуации дух «не захочет упустить меньшие» (52). Более того - и это третий признак, - самое большое из этих довольств при этом «он оставляет напоследок». Наконец, если достижение наибольшего довольства предполагает (временные) жертвы со стороны других чувств, то дух должен идти на них (*ibid.*).

Итак, при правильном употреблении моральное чувство подталкивает человека к «совершеннейшему довольству», т.е. к тому, «чтобы человек в меру своих знаний и возможностей радостно, приязненно и упоенно принимал и поддерживал себя и все свое окружение в тех пределах, в каких простирается сфера его деятельности» (57). Само же это правильное употребление состоит в нацеленности на максимально возможный учет интересов всех чувств духа (53). Неудивительно, что, по Колыванову, «есть только одна добродетель», а именно - «равновесие всех чувств» (89).

Очевидно, однако, что нарисованная Колывановым картина идеального функционирования морального чувства не соответствует реальному поведению и состоянию людей. И он, напомним, не только признает факт этого несоответствия, но и акцентирует на нем внимание. Ведь отправной точкой всех его изысканий является вопрос: «Почему люди так несчастны и так изводят друг друга?» (VII).

Исходя из предпосылок автора «Наблюдений», получается, что люди несчастны вследствие каких-то искажений в их естественной душевной организации. Собственно, уже в предисловии Колыванов ставит этот диагноз, заявляя об «эксцентричности» духа как о главной причине человеческих страданий (321; VII). Сама же эксцентричность духа объясняется им отсутствием его «зрелости» (*ibid.*). Зрелость «должна состоять исключительно в правильном употреблении рассудка» (125), а оно, как мы уже знаем, подразумевает «сопоставление и объединение всех наших... чувств» (126), дабы уравновесить их. Если же человек «не удерживает равновесие всех своих чувств», он обрекает себя и других на страдания (71-72). Но Колыванов не ограничивается этим общим тезисом, а пытается прояснить механизмы искажения человеческого Я, вытеснения его подлинной природы и замены ее «псевдоприродой».

Основными компонентами его объясняющей модели являются понятия «хаотичной ситуации», «привычки» и результирующей из двух этих компонентов «блажи» (*Belustung*). Согласно академичному колывановскому определению, «блажь» возникает тогда, когда «чувства получают неодинаковый приоритет и долго остаются в таком состоянии» (84). От блажи, в собственном смысле, следует отличать «преходящую» блажь, связанную с временным доминированием одного или нескольких чувств, а также нарушение равновесия чувств вследствие болезни или других телесных расстройств (XIII): «Настоящая блажь возникает из неоднократных произвольных прятий самого духа» и находится в «противодействии рассудку» (*ibid.*).

Колыванов не случайно говорит о «неоднократности» как одном из условий блажи. Ведь именно повторение порождает привычку действовать определенным образом, придавая однажды возникшему неравновесию чувств устойчивый характер (см. 16-17). Для дальнейшего прояснения ситуации надо уточнить истоки изначального возникновения неравновесия чувств и возможности его повторения. Что касается первого, то одной из естественных причин утраты упомянутого равновесия является поспешность духа, связанная с первоначальной хаотичностью его состояния. Вместо того, чтобы сопоставлять все свои чувства, он спешит вынести окончательный приговор и перейти к «приятному» «подходящих вещей». Само по себе ущемление интересов каких-либо чувств не может остаться безнаказанным для духа. Колыванов неоднократно подчеркивает это обстоятельство. Он говорит, к примеру, что «Природа устроена до такой степени точно, и ее ход настолько верен, что ни одно прегрешение не обходится без боли» (11), причем под «прегрешением» понимается именно ущемление и разбаланси-ровка чувств. Но негативные последствия последней могут проявиться не сразу (16). В таком случае «обнуление» того или иного чувства какое-то время остается незамеченным, что и создает предпосылки для повторных односторонних действий, приводящих к блажи (16-17).

Чем же опасна блажь? Прежде всего тем, что подавленные при ней чувства не могут не служить источником страданий для самого человека - ведь они находятся в неудовлетворенном состоянии. И хотя эти страдания могут быть отсрочены во времени, они не могут не проявиться. Вероятно, именно это имеет в виду Колыванов, говоря о точности хода природы и о неизбежности платы страданием за утрату равновесия чувств. Далее, даже те чувства, которые получают приоритет при блажи, т.е. которыми, собственно, «блажат», в изоляции от других чувств меняют свой облик, перегреваются, приходят в неистовство или становятся скудными и омертвленными (70).

Возвышение одних чувств в ущерб другим приводит также к потере духом чувства реальности, погружению его в мир иллюзий. Колыванов описывает этот процесс, вводя понятие «псевдости» (Afterei). Псевдостью он называет все то, «чем замещается природный порядок, дабы восполнить совершённые отклонения от него» (IX). «Опсевдовленный» человек не восстанавливает равновесие чувств, а пытается «спастись паллиативами и оказиями». И «если это имеет успех, пусть лишь на некоторое время и не всегда, то неискушенный обманывается этим, принимая псевдость за

подлинную природу». Такие люди «мыслят совершенно превратные связи между тем, что они переживают или воспринимают в мире, мешающие их рассудку проникать в истинную связь природы» (ibid.). Они утрачивают ориентацию в мире, влача «полусонное» существование (117).

Но, пожалуй, самым тяжелым последствием блажи, т.е. устойчивой утраты равновесия чувств, является потеря человеком его морального облика, выражающаяся в замещении его «естественных» чувств их негативными коррелятами, а именно - «мерзкими уродствами и нарывами вероломства, зависти, лукавства, коварства» и т.п. (XVI). Все это сказано Колывановым не ради красного словца. Он действительно убежден, что единственным фундаментальным человеческим пороком является утрата равновесия чувств. В нем - источник всех человеческих подлостей и преступлений (89-90). Но как же нарушение баланса чувств превращает человека в монстра?

Колыванов подробно отвечает на этот вопрос. Для наглядной иллюстрации рассматриваемого им механизма полезно брать крайний случай, как он, собственно, сам и поступает. Иными словами, в качестве примера лучше всего взять человека, акцентирующего в своей жизни какое-то одно чувство. Блажью, строго говоря, можно назвать любую акцентировку нескольких чувств в ущерб другим (в предельном случае дискриминируется только одно чувство, а остальные играют в полную силу); но понятно, что негативные последствия такой акцентировки должны возрастать сообразно объему подавляемых чувств. Ясно, таким образом, что в чистом виде генерацию аморального характера можно показать при допущении, что человек блажит одним чувством в ущерб всем остальным. Общая позиция Колыванова состоит в том, что превознесение одного чувства вначале приводит к тому, что человеку становится безразличным все, что связано с другими чувствами. Позже безразличие сменяется активным неприятием. В итоге происходит поразительное выворачивание реакций людей на мир: «То, что печалит других, их радует; то, что приятно другим, доставляет им боль» (87).

В подтверждение своей концепции автор «Наблюдений» приводит ряд любопытных примеров. Вот один из них: «Григорий встречает тебя нелюбезно, высокомерно и недружелюбно, неискренне и презрительно говорит с тобой - тобой, самым верным, ревностным и прежде высоко ценимым другом? - что же произошло, что перевернуло его столь удивительным образом? Григорий всего лишь влюбился и нашел взаимность. С тех пор весь его дух

нацелен только на это довольство, и все в мире рассматривается им лишь с точки зрения его способности упрочить, усилить и украсить последнее. Негодное же для этой цели он игнорирует, ненавидит и отталкивает с большим раздражением и досадой. Его душа захвачена только одним этим половым чувством, и вся твоя беда состоит в том, что ты якобы можешь уменьшить его, вот он и набрасывается на тебя и топчет тебя ногами - совершенно не заботясь о прошлом, настоящем и будущем. И для него не остается ничего святого, ничего неприкосновенного, ни друга, ни брата, ни отца, ни матери, ни благодетеля. Чем сильнее, обширнее и дольше (*caeteris paribus*) он блажил этим чувством, тем с большим пренебрежением и презрением он относится ко всему остальному в мире» (89).

Этот пример касался доминирования полового чувства. Не менее любопытна иллюстрация блажи воображением. Мы помним, что Колыванов считает воображение одной из самых важных человеческих способностей, в каком-то смысле делающей человека человеком. Но свержакцентировка воображения тоже опасна: «Если кто-то за короткое время неоднократно получал большое довольство от воображения как результат его усиливающего и приукрашивающего вклада во все другие чувства, то он и дальше охотно привлекает его по любому новому поводу, вследствие чего оно становится неумным, получает исключительное и господствующее место, как можно заметить у многих возомнивших о себе людей, которые не могут ни слышать, ни видеть, ни говорить, - до такой степени они сдобривают и приправляют все происходящее изрядной дозой из громадной колдовской бутылки фантазии. Ведь поскольку она содержит даже возможности и невозможности, ее объем и подвижность за короткое время от блажи могут стать просто чудовищно большими» (80). Распущенное воображение - все равно, что «ножницы в руках ребенка или помешанного» (81).

Аналогичные примеры приводятся для чувства собственности (15), рассудка (43) и даже морального чувства (114). В самом деле, ведь и оно может быть аморальным, не действуя в «упряжке» других чувств и не способствуя им (*ibid.*).

Теперь самое время напомнить, что трактат Колыванова не является чисто психологическим исследованием. Механика нашего духа интересует его не сама по себе, а в плане возможности улучшения бедственного положения людей в результате ее постижения. Так что автор «Наблюдений» не останавливается на констатации наличия множества аморальных индивидов и на объяснении того, как естественные человеческие чувства могут замещаться их негативными коррелятами. Его интересует практическая интерпрета-

ция этих данных. Главный вопрос, который Колыванов предлагает решить в этой связи, — что, собственно, надо делать с утратившими человеческий облик людьми? Радикальные предложения он отвергает. И это связано с его фундаментальной убежденностью в неприкосновенности любой личности. Конечно, он не отрицает необходимость принуждения и наказания тех, кто открыто демонстрирует антисоциальное поведение (128). В остальных же случаях человек не может быть объектом прямого принуждения (120). Он должен сам выбирать оптимальные решения (83). Этот тезис прямо вытекает из схематики душевных сил, представленной в «Наблюдениях». Ведь если оптимален поступок, максимально учитывающий интересы и наличное состояние чувств некоего индивида, то понятно, что только сам этот индивид может решить, что ему сейчас нужно.

Сказанное справедливо и относительно аморальных людей. Они сами должны излечиваться от своих нравственных болезней. В нормальной ситуации главным лекарем выступает страдание, естественное следствие допущенных искажений, подталкивающее людей к исправлению их душевной организации (88). Проблема, однако, в том, что ситуации, в которых существуют большинство людей, как раз далеки от нормальной, и искажение их сознания, по мнению, Колыванова, в большей степени связано с их хаотичным окружением, чем с изначальным хаосом их душевных сил.

В качестве комментария к этим положениям можно коснуться темы, которая не затрагивалась выше, но которая подробно обсуждается на страницах «Наблюдений». Речь идет о проблеме «окружения», в котором существуют люди и с которым они взаимодействуют. Одной из важных особенностей рассмотрения человеческого духа Колывановым является то, что этот дух трактуется им не как что-то изолированное от мира, а как нечто встроенное в него - это явствует уже из полного названия его трактата - «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру». Для характеристики взаимодействия духа с его непосредственным окружением и с миром вообще Колыванов использует тщательно продуманную систему терминов. Изначально у нас имеется человеческий дух с определенным набором чувств и потребностей. Но эти потребности не удовлетворяются сами по себе. Для этого требуется некий контакт (реальный или даже виртуальный) с окружающими дух объектами - одушевленными и неодушевленными. Те из них, которые могут выполнять указанную функцию по отношению к тем или иным чувствам, т.е. заключают в себе какое-то «довольство», называются Колывановым «подходящими» для этих чувств. Про-

цесс взаимодействия духа с подходящими «парцелями» (общее нейтральное название, которое Колыванов употребляет для разного вида объектов), возможный благодаря его «стыковке» с миром и именуемый автором «Наблюдений» «асситированием», включает три фазы: предшествующую, среднюю и завершающую. Первая, «восприятие», протекает, когда «что-либо подходящее затрагивает мое состояние поиска довольства»; вторая, «предприятие», подразумевает сравнение «нового предложения с моим наличным довольством»; и, наконец, третья, «само приятие», начинается по завершении сопоставления, проводимого на второй стадии (XI).

Схема, нарисованная выше, любопытна и сама по себе, но сейчас она интересует нас в плане возможного искажения человеческого сознания при неблагоприятных обстоятельствах. Ведь из нее следует, что дух может гармонично развиваться лишь при условии, что все его чувства находят подходящие предметы в своем окружении. В противном случае они могут остаться без действия. Более того, не исключены ситуации, когда дух вынужден выбирать не между подходящими вещами, а между их противоположностями.

Суть в том, что Колыванов различает три состояния, в которых может оказаться чувство. Оно может быть неудовлетворенным, удовлетворяться и ущемляться (при этом он, судя по всему, считает, что длительное неудовлетворение переходит в ущемление). Реальность этой дистинкции в «Наблюдениях» подтверждается тем, что Колыванов разводит понятия неполучения довольства и «раскаяния», утверждая, что «опасность раскаяния хуже, чем лишение какого-то нового довольства» (34). Поясним сказанное примерами. Допустим, как и считает Колыванов, что человеку от природы свойственно чувство соревновательности, т.е. стремление искать и побеждать конкурентов. Очевидно, во-первых, что человек может не находить конкурентов или находить их. Во-вторых, найдя их, он может выиграть или проиграть. В первом случае его чувство остается неудовлетворенным, во втором - удовлетворяется, в третьем — ущемляется. Другой пример, с чувством собственности, приводит в тексте «Наблюдений» сам автор (16, 34).

Все это имеет прямое отношение к теме искажения сознания, так как человек может оказаться в таком положении, когда ему придется выбирать не между вещами, доставляющими ему довольство, а между различными вариантами ущемления чувств. И хотя свобода выбора остается и при таких условиях - она вообще неискоренима (321: 84), - дух, попадающий в подобную ситуацию, обречен на «порчу». Ведь думая только о том, как избежать страда-

ний, он, как и в случае блажи (ср. 84), «приходит к искаженной и неверной мысли», что его задача в том, чтобы «выявлять всё, что препятствует [довольству], и как только ему кажется, что он может устранить это препятствие, он делает это с таким глубоким удовлетворением, что это становится чем-то обычным для него и самым привычным удовольствием. Отсюда возникает нацеленность на то, чтобы выискивать во всем только неприятное. Что ищут, то и находят. Поэтому, по большей части, он пребывает в постоянном раздражении от открытых им зол, и в конце концов оказывается, что он вынужден все время сражаться с драконами, великанами и чудовищами, которые, правда, созданы им самим, хотя он так не считает, полагая, что находит их вокруг себя» (85).

Ясно, таким образом, что как блажь, так и внешние неблагоприятные обстоятельства приводят к искажению духа. Более того, именно эти внешние обстоятельства мешают ему естественным образом самому выправлять разбалансировку чувств. Неудивительно поэтому, если мы видим, что Колыванов призывает к тому, чтобы «позаботиться о максимально возможном уменьшении и устранении тех хаотичных положений, в которых оказываются люди» (88).

«Хаотичность» - совсем не случайный термин для Колыванова. Напротив, он придает ему очень широкий смысл, включающий как космологические, так и этические импликации. Хаос — исходное состояние мира, идущего к порядку через столкновение его атомов. Этический же смысл хаос получает в применении к монадам, в частности - к человеческим душам. Хаос для Колыванова - синоним зла (125). Ведь зло есть то, что влечет страдания, а страдания, как мы видели, действительно проистекают из хаотических состояний, - т.е. из таких состояний, в которых нет состыкованности духа и мира.

Но как же устранить хаотичность человеческой жизни? Если говорить о физической стороне вопроса, то здесь Колыванов не видит особых проблем. Прогресс человеческого духа уже позволил отвести множество физических бедствий, а в будущем еще больше уменьшит, а то и вовсе нейтрализует, их (124). Сложнее с проблемами, доставляемыми людьми друг другу. Но и они поддаются решению. Рассуждая на эту тему, Колыванов переходит в политологическую плоскость. Он, правда, сознательно избегает детальных рецептов, но тем не менее высказывает свою позицию по данному вопросу. Суть ее вытекает из его общефилософских установок. А именно: поскольку он считает, что каждый человек должен сам определять для себя оптимальный образ действий (ведь никто

другой, кроме него, не знает о наличном состоянии его чувств и о том, что нужно сделать, чтобы не утратить их баланс) и поскольку, следовательно, любое внешнее давление на него приводит к нарушению этого баланса, то социальные хаотичные ситуации можно приравнять к ущемлению прав и свобод личности.

Соответственно, главным рецептом исправления ситуации во всемирном масштабе является соблюдение прав человека: «Никто в будущем не должен поражаться, ущемляться и урезаться в своих человеческих правах в их полном объеме» (127). Другое дело, что само понятие прав человека должно быть, считает Колыванов, переосмыслено в духе его философии (*ibid.*). Нельзя также думать, что улучшения ситуации можно добиться какими-то одномоментными действиями, к примеру, революцией (128). Осуждая подобные методы, Колыванов выступает за внедрение правопорядка самими правителями, призывая, в частности, к объединению Европы под флагом борьбы с нарушениями прав человека Османской империей.

Попытка определить место «Наблюдений о человеческом духе» в европейской философии XVIII века приводит к несколько парадоксальным результатам. С одной стороны, - это очень «просвещенческий» текст. Рассуждения о высшей ценности личности, о правах человека, о прогрессе и стремлении человечества к совершенству обычны для той эпохи. С другой стороны, здесь есть и крайне нетипичные черты, позволяющие говорить о трактате Колыванова как о редком примере «просвещенческого экзистенциализма». Даже внешне текст «Наблюдений» не похож на стандартный «философский опыт» XVIII столетия. В моде тогда была обстоятельность, «неспешное письмо». Но именно оно вызывает полное неприятие Колыванова. На первых же страницах своей экспрессивной книги он обрушивается на литературу такого рода: «Словоохотливость даже наших хороших писателей так велика, что как только они могут сказать что-то полезное, сразу возникает книга, столь большая и толстая, что стоит немалых сумм купить ее, кои - особенно при избытке и обманчивом множестве соблазнительных заглавий - часто менее всего могут найти те, кто понимает толк в чтении и кому оно идет на пользу, но изрядно ограниченные во времени и в средствах для гроссбухов. Поэтому, - продолжает он, - пиши кратко и вмещай многое в немногих словах, сберегая время и деньги своих читателей» (IV).

Надо сказать, что Колыванов следует собственным рекомендациям. «Наблюдения» - хорошо компрессированный текст, причем эта внешняя черта гармонирует с концептуальной стороной дела.

Ведь эта книга фокусирует основные темы просвещенческой антропологии. Тезисы о свободе и достоинстве человека, о его развитии и совершенствовании связаны здесь воедино строгой и последовательной аргументацией. И эта аргументация не заимствована автором ни у одной из тогдашних систем. Впрочем, и содержательные аспекты «Наблюдений» далеко не во всем совпадают с бытовавшими представлениями о человеке. Особенно заметно отличие идей Колыванова от кантовской антропологии. Кант раскрывал специфику человеческой личности на основе кардинального изменения привычного взгляда на вещи, «коперниканского переворота». Пойдя наперекор здравому смыслу, Кант обрек себя на парадоксы. Если продолжать в этом контексте исторические параллели, то Колыванов оказывается, скорее, в роли Колумба, некогда поразившего окружающих своим неожиданно простым решением, казалось бы, безнадежной головоломки. Автор «Наблюдений» идет на радикальное упрощение психологии, уравнивая в статусе и природе все душевные силы.

Шопенгауэр как-то заметил, что все философские системы предлагают решения мировой загадки, но, как правило, эти решения оставляют что-то необъясненным и в этом смысле «не выходят». При этом он добавлял, что одни системы справляются со своей задачей лучше, чем другие. Едва ли можно точно оценить, насколько согласуются с фактами объяснительные схемы Колыванова; но трудно спорить, что его система позволяет истолковать целый ряд фактов не менее, если не более, правдоподобно, чем многие конкурирующие концепции. При этом, по крайней мере на первый взгляд, его теории свободны от явных противоречий и согласуются со здравым смыслом, хотя мы видели, что он тоже не минует некоторых парадоксальных следствий.

В любом случае, для позиционирования философской антропологии Колыванова, важно подчеркнуть ее отличия от сходных теорий. Так, от Гельвеция и многих других философских антропологов французского Просвещения, говоривших о влиянии социального окружения на душевную конституцию человека, автора «Наблюдений» отличает уверенность в сложном внутреннем устройстве человеческого Я, Гельвеции, как впоследствии и марксисты, был убежден в пластичности человека, в возможности целенаправленного формирования его личности под влиянием социальных факторов. Колыванов, напротив, считает, что силовое воздействие на человека искажает его природу. Но это не значит, что он отрицает ценность социального окружения и принимает руссоистский идеал «благородного дикаря». Ведь он не считает, что

дикарь может быть «благородным». Но функция социума состоит не в формировании индивида, а в обеспечении условий самостоятельного раскрытия им своих потенций.

Главное отличие антропологии Колыванова от классических вольфианских представлений состоит в отказе от концепции высших и низших душевных способностей, почти в полном нивелировании теологических контекстов антропологии, акцентировке чувственной стороны человеческой природы и в выделении им морального чувства.

Концепция морального чувства, естественно, сближает взгляды Колыванова с учениями британских сентименталистов - Хатчесона, Юма или Смита. Но различий не меньше, чем сходств. И главное из них касается как раз трактовки морального чувства. Основной проблемой британских мыслителей было то, что им не удавалось четко определить природу морального чувства и его отличие от других человеческих аффектов. Как правило, под моральным чувством предлагалось понимать некое врожденное чувство добродетели, или же «радость по поводу счастья человечества и негодование по поводу его страданий» (154: 2, 282). Последняя трактовка приравнивает моральное чувство к симпатии или сочувствию, что крайне сужает сферу нравственного; а первая и вовсе оставляет ее неопределенной. В сравнении с этими подходами, позиция Колыванова выглядит более последовательной. Моральное чувство в его изначальной форме, напомним, связывается им с нацеленностью духа на большее из «довольств», а его этическое наполнение происходит при обогащении этого чувства «духовными силами» - т.е. прежде всего рассудком, а также разумом, воображением и другими способностями, - в результате чего оно начинает служить интересам человеческого духа в целом, так как теперь он может предвидеть последствия своих действий и оценивать их значение для всех его чувств вообще.

Определенные отличия от британских философов обнаруживаются и в подходе Колыванова к классификации человеческих чувств. Как и Колыванов, британцы ориентировались на опыт, но их эмпирическая методология была спорадичной: читая их трактаты, трудно удержаться от мысли, что они просто «натываются» на те или иные чувства или качества и не пытаются составить общий реестр изначальных диспозиций человеческой природы. Колыванов, напротив, систематически подходит к делу, базируясь на статистической обработке большого массива данных.

Когда скоро речь зашла о методологии, используемой Колывановым, можно отметить, что на первый план он действительно вы-

двигает эмпирические приемы: «Я не даю формальных доказательств, так как все, что я излагаю, есть или 1) непосредственные опыты, поставляемые или совместно признаваемые и различаемые чувствами; или же 2) представляемые всеобщей мировой связью; а что она для нас, как не результат сопоставления всей совокупности опытов всех людей с прошлых времен до наших дней?» (321: VI). Вместе с тем Колыванов не отрицает и необходимость умозаключений и гипотез, так продолжая приведенную выше энумера-цию: «Или 3) если оба первых случая отсутствуют, выводы, которые должны иметь силу потому, что если бы не захотели признавать их, должны были бы допускать противоречия; или же 4) что-то, против чего не может возразить ни одно чувство, хотя оно еще и не кажется непосредственно стыкующимся с каким-либо из них» (ibid.).

Очевидно, что четвертый пункт в перечне методологических приемов Колыванова - это именно гипотезы. И надо сказать, что к гипотезам он действительно прибегает, главным образом, в космологической части своей работы. Собственно, вся эта часть подается в гипотетическом ключе. Колыванов допускает, что в самом начале Создатель сотворил некие «динамические ядра», обладающие самыми разными характеристиками, но распадающиеся на две больше группы - на атомы и монады. В отличие от атомов, притягивающихся и отталкивающихся сообразно степени внутреннего родства, монады могут действовать не только вовне, но и на самих себя, чувствуя, идут ли происходящие с ними изменения на пользу или во вред им (95). Эту способность Колыванов называет «сознанием». Чувствуя направленность внутренних изменений, монады производят новые изменения в себе, направленные на улучшение собственного состояния. И этот процесс не может прекратиться, так как удовлетворение потребности сразу сменяется новым желанием (см. 111). И неудивительно, что именно в стремлении к удовольствиям Колыванов усматривает саму сущность монады (107). Надо только напомнить, что эти удовольствия - если говорить о монаде, называемой человеческим духом - могут быть самыми разными: от приятного чувства жизни до радости от своих благородных поступков.

Но откуда же в человеческом духе такое многообразие чувств? Колыванов очень туманно отвечает на этот принципиальный вопрос. В наши дни наиболее перспективными кажутся эволюционные подходы, позволяющие объяснить, в том числе, и генезис альтруистических чувств. На первый взгляд, Колыванов тоже эволюционист, но это обманчивое впечатление. Его взгляды ближе

преформизму. Ведь «динамическими ядрами», к которым, очевидно, относится и человеческий дух, по Колыванову, «называется нечто, в небольшом пространстве и сжатом виде заключающее все то, что впоследствии дает столь прелестные всходы и производит действия такой величины, множественности и силы, какие вначале трудно было бы ожидать от точки» (94). Итак, столкновение динамических ядер, изначально находящихся в неразвитом и хаотичном состоянии, лишь раскрывает их свойства, а не порождает их в процессе эмерджентной эволюции. Так что Колыванов, видимо, считает, что вся совокупность чувств заложена в человеческий духе Создателем (ср. 21).

Продолжая ту же линию, логично предположить, что он должен быть сторонником лейбницианской или вольфианской теории вечности монад, считая, что все они созданы в самом начале времен и в течение целых эонов ждут «пробуждения», чтобы затем вновь угаснуть, или, наоборот, наращивать поступательное развитие в новом качестве. В действительности позиция автора «Наблюдений» не столь однозначна. Скорее всего, основа его теории и впрямь была лейбницианской или вольфианской, но впоследствии она подверглась трансформации, - возможно, под влиянием философии Канта. В самом деле, в тексте работы Колыванова нет прямых указаний на вечность монад, хотя некоторые оговорки подтверждают, что ему могли быть близки подобные представления. Однако здесь имеются и другие по направленности высказывания. Так, предлагая детальную аллегория духа как «потока» ощущений и мыслей, Колыванов замечает: «Я не знаю, когда и как он появился, но я уже нашел его, постепенно пробудившись от тьмы» (44). В общем, «Наблюдения» производят впечатление трактата, в котором автор в последний момент «секвестировал» рационально-психологическую часть, оставив лишь следы своей прежней позиции. Но такое промежуточное решение - уже не «догматизм», но еще не полное воздержание от суждений в пневмато-логических вопросах - приводит к появлению существенных смысловых коллизий.

Главная из них связана с проблемой смерти и посмертной судьбы человеческих душ. На первый взгляд, просто удивительно, что в трактате Колыванова, насыщенном экзистенциальными или пер-соналистическими темами и эмоциональными рассуждениями о страданиях человечества, почти не затрагивается вопрос о смерти. Отчасти это объясняется тем, что «Наблюдения» учат человека жить, а не умирать, - это своего рода «реклама жизни». Но главной причиной практического отсутствия этой темы в работе Колывано-

ва все же, как представляется, следует признать ее вольфианские корни. Ведь для последователей Вольфа такая экзистенциальная тема просто не существует: душа бессмертна и нацелена на постоянное совершенствование.

Проблема, однако, в том, что Колыванов отказывается от эксплицитного изложения вольфианской или какой-либо другой теории бессмертия души. И это создает впечатление смыслового провала. Впрочем, ошибкой было бы говорить, что размышления о смерти вообще не встречаются в тексте «Наблюдений». По крайней мере в пяти местах работы автор касается этого вопроса. Первое упоминание сделано в связи с его собственной судьбой: в предисловии он замечает, что ему, возможно, недолго осталось жить. В двух других местах мы сталкиваемся с темой смерти в юмористическом контексте. Что же касается остальных пассажей, то в первом Колыванов говорит, что человек, допускающий антисоциальное поведение, может лишаться свободы или жизни (321: 128). Однако это тоже мало дает для понимания его позиции. Более интересно другое утверждение, сделанное несколькими абзацами раньше. Колыванов заявляет, что попытка радикально искоренить охватившую мир «лихорадку свободы» приведет к удручающим результатам: «Но что станет тогда с пациентом, а затем и с тобой, врач? Он либо застынет и зажмется, либо завянет и угаснет, или же свихнется, задушит тебя и удавится сам» (126). Это место интересно тем, что только оно напрямую связывает вопрос о смерти с основными положениями антропологической доктрины Колыванова. Суть в том, что внешнее давление на личность может привести к ее разрушительному поведению по отношению к другим и к самому себе.

Из этих рассуждений косвенно следует, что в определенной ситуации смерть может показаться меньшим из бедствий, когда, к примеру, продолжение существования сопрягается с устойчивым поражением основных человеческих чувств или способностей. В случае смерти эти способности просто выводятся из употребления. А мы знаем, что Колыванов считает: подобное нейтральное состояние предпочтительнее состояния, в котором ущемляются чувства.

Вместе с тем очевидно, что жизнь является необходимым условием развития всех чувств, так что добровольный уход из жизни, по Колыванову, может быть допустим лишь в крайних ситуациях. Что же касается внезапной смерти, нарушающей все планы человека, то Колыванов, вероятно, не думает, что этот феномен разрушает стройность его системы. На первый взгляд, правда, трудности

здесь есть. В самом деле, человек, действующий в интересах своего духа в целом, может отказываться от удовлетворения каких-то сиюминутных потребностей ради достижения большего «довольства» в будущем. Его расчеты могут быть, в общем, правильными, но на их пути могут встать непредвиденные случайности, такие как смерть. И тогда, как кажется, надо признавать, что такому человеку было бы лучше действовать иначе, чем он действовал, и что люди, в принципе, не могут узнать, как поступать в интересах духа в целом.

Это рассуждение выглядит убедительным, но оно может иметь эффект лишь при условии оценки теорий Колыванова с позиции «этики последствий», а не «этики намерений». Такой подход оправдан по отношению к вольфианцам, но не по отношению к автору «Наблюдений о человеческом духе». Ведь индикатором интересов духа в целом у человека является моральное чувство. Его сатисфакция дает внутреннее удовлетворение, но сама она происходит уже при определении идеального образа будущего. Это не гарантирует человека от ошибок, но порождает в нем ощущение, «что его не в чем упрекнуть, что он ошибался не из-за неправильных акцентов и блажи, а исключительно от недостаточного различения вещей» (121).

Уже отмечалось, что «Наблюдения о человеческом духе» могут быть истолкованы как своего рода мост между философской психологией XVIII века и некоторыми современными учениями о человеке. И теперь можно подвести общие итоги рассмотрения психологических концепций эпохи Просвещения в свете их современного значения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В предыдущей главе отмечалось, что «Наблюдения о человеческом духе» Колыванова могли бы рассматриваться как одна из итоговых работ психологии эпохи Просвещения. И это не «кризисное» сочинение. Автору удается органично сочетать эмпирические и рациональные приемы исследования человеческой природы и к тому же придавать своему анализу экзистенциальное и практическое звучание. Но поскольку влияние этого труда приближалось к нулю, приходится констатировать, что реальные итоги «столетия человека» оказались не вполне благополучными для психологии. В Германии, обогнавшей другие «философские» страны на несколько десятилетий, она завершила XVIII век в двух крайних формах: 1) спекулятивной метафизической психологии, говорящей не столько об индивидуальном Я, сколько об универсальном духе и поэтому перерастающей в учение об Абсолюте; 2) чисто эмпирической описательной науки, убегающей от всяких попыток философствования о душе. Обе эти разновидности психологии не имели будущего. Первой недоставало научности и она, как наглядно показывает позднее творчество Шеллинга, могла превращаться не только в теологию, но и в теософию. Развитию же «стерильной» эмпирической психологии мешало игнорирование математических методов изучения психических явлений. Неудивительно, что в XIX веке психология началась как бы с чистого листа.

Подобный итог восемнадцатого столетия был предопределен рядом особенностей доминировавшей в то время философии Канта и игнорированием позитивного ядра перспективных теорий души Юма и Тетенса. Парадокс, однако, в том, что сам Кант вовсе не отрицал значимость психологических построений этих мыслителей. Более того, в каком-то смысле он развивал их в своем учении об условиях конституирования объективности и представлении о невозможности теоретического проникновения в сущность души. И все же он подверг их радикальной переработке, создав принципиально новую антропологическую систему, по отношению к которой все прежние теории рассматривались, как леса, которые можно отбросить после возведения здания.

В решительности Канта, разумеется, были и позитивные моменты. Это было реальное движение вперед. Вместе с тем его уче-

ние о душе имело крайне неоднозначный характер. Формулируя за несколько лет до появления «Критики чистого разума» центральную для его философии мысль о законодательстве рассудка в мире явлений, Кант опирался на тезис вольфовской рациональной психологии о субстанциальности души. Однако в самой «Критике», где эта теория и изложена, он отказался от упомянутого тезиса и от рациональной психологии вообще. В этом - истоки раздвоения психологии кантианцев на спекулятивное и эмпирическое направления. Сторонники буквального понимания Канта выбирали второе, те же, кто считал, что вникают в дух кантовской философии, шли по спекулятивному пути.

Впрочем, и они нарушали тонкий баланс различных частей кантовской системы. Ведь положение о непознаваемости души как субстанции можно истолковать как следствие общего принципа критической философии Канта о когнитивной недоступности вещей самих по себе, отсутствие которой приводило бы к исчезновению свободы человека. А отказ от тезиса о том, что рассудок предписывает законы природе, означал для Канта неизбежность смешения чувственности и рассудка, влекущего за собой отождествление явлений и вещей самих по себе, что, в свою очередь, как подчеркивал он в предисловии ко второму изданию «Критики», опять-таки уничтожает свободу личности, которая может реализоваться только в ноуменальном мире и которая является главным предметом исследования философии и высшей ценностью сущего. Одним словом, Кант полагал, что для создания адекватной философии человека он должен был совместить положения о непознаваемости Я и о законодательстве рассудка в мире явлений. Их плохая сочетаемость, по видимому, не смущала его. Он понимал, что для придания выразительности философской антропологии приходится жертвовать теоретической прозрачностью, двигаться к цели, разрубая узлы, а не развязывая их.

Таким образом, философская антропология и психология Канта весьма специфична. Во многом это экзистенциальная доктрина, где моральное и практическое имеют примат над теоретическим. Признание Кантом служебности теории имело большое значение для философии XIX века с ее культом практики и «жизни». Вместе с тем его позиция не должна заслонять, как принято было тогда говорить, «реальных успехов» теоретической психологии XVIII века. Напомним, что все началось с того, что Христиан Вольф выделил «эмпирическую психологию» в отдельную теоретическую дисциплину.

лину, а главной задачей «рациональной психологии» назвал сведение многообразия психических способностей к единой силе души или выведение их из нее. Дальнейшее развитие событий, впрочем, показало, что разделение Вольфом научного учения о душе на рациональную и эмпирическую психологии было не вполне удачным, так как в этих двух науках скрывались три дисциплины:

индуктивное учение о душевных феноменах на манер математического естествознания, или «экспериментальная психология»;

априорное учение о сущности души и духа, т. е. «пневматология»; 3) философская психология, занимающаяся редукцией психических модусов к их первоначалам в душе на основании предварительного аналитического выявления сущностных черт первых.

Каждая из упомянутых дисциплин имела свои достижения в XVIII веке. Прежде всего, несколько слов об экспериментальной психологии. Совершенно неверно связывать рождение этой науки с XIX веком. Уже к концу XVIII - началу XIX веков уровень ее развития позволял размышлять о ее методах и природе. Показателен в этом плане спор между Д. Стюартом и Ф. Джеффри. Последний оспаривал, что психология может быть названа экспериментальной наукой, на что Стюарт заявлял, что может привести «бесчисленные иллюстрации» психологических экспериментов (439: 39). Правда, он оговаривался, что лишь в ряде случаев эти эксперименты можно выстроить по классическому образцу естественных наук. Подобные суждения высказывались и другими философами, от И.Г. Крюгера до А. Фергюсона, утверждавшего, что опыты, подобные тем, которые ставили Торричелли и Паскаль с атмосферным давлением и т.д. «не могут в равной степени проводиться в исследовании человеческой природы», отчасти по гуманитарным соображениям (253: 1, 96). Тем не менее в восемнадцатом веке действительно происходит накопление больших массивов эмпирических данных, ставятся математические эксперименты по измерению психических процессов, открываются психические законы, вырабатываются и доводятся до совершенства методы самонаблюдения; к исследованиям психических феноменов активно подключаются физиологи, проводится разделение общей и частной, «естественной» (сейчас говорят - «народной») и «профессиональной» психологии (*psychologia naturalis et psychologia artificialis* - см. 503: 133); возникают философия психологии, психология развития (Тетенс), психология детства (Тидеман), зоопсихология; создаются психологические журналы и т. п. Развивается

практическая психология (особую известность получили опыты Ф.А. Месмера с «животным магнетизмом», т.е. с гипнозом) и психотерапия. Психология тесно интегрируется с педагогикой. Да и теоретические основы психологии все чаще преподаются школьникам. На базе многочисленных эмпирических данных процветают популярная и прикладная психологии, хорошей иллюстрацией специфики которых может служить работа А.Ф. Книгге «О том, как обращаться с людьми» (*Über den Umgang mit Menschen*, 1793). Все это неоспоримые факты. Но столь же ясно, что уровень развития экспериментальной психологии в XVIII веке не сопоставим с ситуацией в этой науке в XIX и XX веках.

Впрочем, если экспериментальная психология, по крайней мере, набирала вес в восемнадцатом столетии, то пневматология, напротив, неуклонно теряла его. Весь XVIII век прошел под знаком оживленных дискуссий о сущности души и ее отношении к телу. Особенно впечатляющие усилия были затрачены на доказательство ее нематериальности. Наиболее убедительные из этих доказательств апеллировали к непосредственно осознаваемому тождеству Я в многообразии представлений, которое оказалось очень трудно объяснить действием материальных факторов. Но, для придания решающего веса этой аргументации, надо было показать активность этого Я. Однако это оказалось невозможно - из-за неуловимости последней. Из этого следовало, что Я как единство сознания нельзя смешивать с душой как субстанцией; и, соответственно, из тождества Я в мире феноменов нельзя делать вывод о его сохранении вне этого мира. Негативным оказался и результат споров о психофизическом соответствии. Понять, как оно происходит, невозможно, его можно лишь констатировать - к такому выводу приходило большинство авторов. Не принесло значительных результатов и обсуждение вопроса о сущностном различии человеческих и животных душ. Похожий итог имели и дискуссии о бессмертии души.

Решающий удар по пневматологии нанес Кант, очень точно отразивший дух времени. Значительным, однако, был и позитивный вклад Канта в философскую психологию, а именно в разработку ее аналитической части. Он представил хорошо продуманные концепции чувства, рассудка, разума и вкуса. Вообще, XVIII век был богат на подобные учения. Достаточно вспомнить теории моральных и эстетических чувств Хатчесона, Смита, Зильцера и Колыванова, концепции ощущения Кондильяка и памяти - Бонне, учение

Юма о воображении и привычке, теории восприятия Тетенса и Рида, учения об ассоциации Гартли и Мааса, концепции рассудка Вольфа и Мейера, учение Реймаруса об инстинктах и т.д. Был сделан мощный рывок вперед, и многие из упомянутых теорий выдержали проверку двух последующих столетий истории философии и психологии.

Что же касается общих представлений о структуре душевной жизни, то в этой области наблюдалось заметное оживление. Французские философы акцентировали внимание на внешних факторах, влияющих на психическую организацию человека. Британские мыслители эволюционировали в сторону учения о человеке как существе, наделенном множеством изначальных диспозиций и склонностей. Эта идея проникла и в немецкую философию. Ее внедрение нанесло сильный удар по вольфианской картине душевной жизни, в которой доминировали унифицирующие моменты.

Крах традиционных вольфианских схем освободил место для теорий, представляющих человека как существо с многообразными и не сводимыми друг к другу компонентами психической организации. Эмпирическую линию этого направления завершает философия Колыванова, трансцендентальную — кантовский критицизм. В самом деле, основное отличие кантовской и вольфовской психологий состояло в том, что Кант представил гораздо более дифференцированную картину душевной жизни, что позволило ему рельефно обозначить специфику человеческой экзистенции. Ценой этого, однако, стал отказ Канта от главного «ноу-хау» Вольфа в систематизации психических способностей, а именно - от редукции способностей к единой силе души как одной из главных задач философской психологии. В этом вопросе Кант испытал влияние Крузия, критиковавшего Вольфа за номинальность его редукции. Между тем, вольфовский вариант редукции душевного многообразия к его первоначалам в душе не был единственно возможным. Независимо от Вольфа к этой проблеме пришел Д. Юм, который, правда, мало интересовался возможностью редукции способностей. Его внимание привлекал конкретный уровень психической жизни - обыденный опыт с его непроясненными онтологическими установками и убеждениями.

Юм попытался уточнить природу этих убеждений. И через это он вышел к проблеме сведения обыденных установок сознания к общим им когнитивным началам. Нельзя сказать, что он дал систематическую трактовку этого вопроса и прояснил все до послед-

них оснований. Но он показал, что многие онтологические установки души можно редуцировать к «привычке» как фундаментальному принципу воображения, суть действия которого состоит в переносе прошлого опыта на будущее. В редукции установок Юм использовал не только прямые наблюдения, но и рациональные доказательства, спецификой которых было их применение не для того, чтобы узнать нечто о предметах, находящихся за пределами опыта - именно в этих целях доказательства обычно употреблялись в метафизике, - а для прояснения непосредственных данных сознания, психических феноменов. Итогом такого прояснения в идеале является редуцирование всех онтологических установок человека к законам основных психических способностей, взаимодействие которых, собственно, и порождает эти установки.

Следующим шагом может быть попытка свести основные способности к единой силе души, т.е. решение той задачи, которую наметил, но не смог осуществить, Вольф. Его последователи оказались более удачливыми. Тактику Вольфа весьма эффективно усовершенствовал И.А. Эберхард. Но наибольших успехов в осуществлении реальной редукции способностей добился И.Н. Тетенс. Предложенные Тетенсом решения, показавшие возможность перехода от низших способностей к высшим в связи с ростом самодеятельности души, позволили ему сформулировать глобальную антропологическую концепцию, трактовавшую человека как существо, способное к саморазвитию, продемонстрировав прагматический потенциал, казалось бы, самых абстрактных психологических теорий.

С другой стороны, детальное обсуждение проблемы редукции способностей позволило Тетенсу выявить то обстоятельство, что она не может быть проведена исключительно на основе анализа интроспективных данных - на определенном этапе приходится прибегать к гипотезам, пусть и фундированным опытом. Более того, Тетенс показал, что даже экспликация сущностных форм основных способностей души в известном смысле имеет предположительный характер.

Значение этих выводов очень велико. По сути, Тетенс обнаружил границы научной психологии. Она не может выдавать законченные теории психических способностей без метафизических допущений о сущности души, которые не могут быть сделаны полностью достоверными. И связано это именно с тем, что в таких исследованиях психолог приближается к первоначалам душевной жизни.

И теперь можно уточнить природу философской психологии, которая, как было заявлено в самом начале данной работы, конституировалась в XVIII столетии. Под конституированием дисциплины в данном случае понимается четкое прояснение ее предмета, методов, целей и задач. Разумеется, философия всегда занималась душой. Можно даже сказать, что это был ее главный предмет. Но что именно в душе является предметом философии? Все зависит, конечно, от того, как мы трактуем философию. Однако если принять достаточно распространенное понимание последней как доказательного знания о первоначалах, - понимание, обнаруживающееся уже у Фалеса, с рассуждений которого, собственно, и началась философия, — то философская психология, очевидно, должна заниматься изучением первоначал душевной жизни. Она должна абстрагироваться от всех заранее принятых допущений и отталкиваться от самоочевидных психических феноменов, «первого для нас», и продвигаться к первоначалам - «первому по природе», следя за тем, чтобы не терять нити, связывающие ее выводы с внутренним опытом. Само это непрерывное движение от очевидности к очевидности можно приравнять к доказательности этого продвижения - второму необходимому элементу всякого философского знания. Начинать анализ, таким образом, надо с непосредственных данностей сознания в поле обыденного опыта. В этом опыте следует выявлять базисные установки, фундаментальные онтологические убеждения - в существовании внешнего мира, каузальности событий и т.п. Следующая задача должна состоять в попытке редукции этих убеждений к их общим когнитивным истокам в познавательных способностях. Она может быть решена с аподиктической достоверностью, и это - первая часть философской психологии. Во второй части идет речь об определении сущностных черт душевных способностей и редукции этих способностей к единой силе души. Решение этой задачи позволило бы приблизиться к пониманию сущности человеческого Я. Но путь к ней, как показали Тетенс и Кант, по-видимому, закрыт. И это означает, что «научной» может быть только первая часть философской психологии. Вторая может быть таковой лишь отчасти и в итоге выходит к «вечным» мировоззренческим вопросам о «глубинах души», о которых К. Вайлер в свое время сказал, что из них «вырастает золотое древо человеческого счастья» (480: 7). Эти вопросы - предмет, скорее, экзистенциальных переживаний, чем рационального дискурса.

Формирование вышеуказанного облика философского учения о душе, на взгляд автора данной работы, являет собой главное достижение психологии XVIII века. Но идея этой науки не получила особого развития. Философская психология после Канта выродилась в новый вариант пневматологии, потерпевшей окончательный крах в середине девятнадцатого столетия. Вторая половина XIX века прошла под знаком позитивизма.

Хотя некоторые позитивисты, такие как Г. Спенсер, подчеркивали значимость психологии, основатель этого направления О. Конт вообще хотел элиминировать из системы наук не только философию и соответственно философскую психологию, но и психологию как таковую, заменив ее физиологией. В то же самое время на фронте экспериментальной психологии, достигшей в XIX веке кульминации в школе В. Вундта, разворачивается агрессивная критика «психологии способностей», образцы которой дал как раз XVIII век. Раздаются призывы отказаться от бесплодных рассуждений о душе и заняться экспериментальным выявлением конкретных законов психических явлений.

В известном смысле этим призывам противостояли учения, развивавшиеся в контексте «философии жизни». Но философы жизни тяготели к «описательной психологии», образец которой дал В. Дильтей. Склонность к дескриптивности и отказу от рациональной аргументации отчетливо проявилась и в феноменологической психологии Ф. Brentano и Э. Гуссерля. Гуссерль пытался восстановить значение философского учения о душе, и его учение о «созерцании сущностей», т.е. о самонаблюдении, выявляющем сущностные формы психической жизни, могло успешно обороняться от критики индуктивистской интроспективной психологии вундтовского типа со стороны Дж. Уотсона и других бихевиористов начала XX века. Гуссерль, однако, слишком оптимистично оценивал степень «прозрачности» душевных феноменов и возможности прояснения их внутренней структуры. Но основной проблемой Гуссерля было то, что он игнорировал аппарат доказательств в своей философии, ограничиваясь содержательно бедными дескрипциями интенциональных модусов сознания. Это привело к некому перекосу, бросающемуся в глаза в опубликованных при его жизни работах. Гуссерль много говорит о том, что надо делать, как осуществить *epoché*, как провести феноменологическую, эйдетическую или трансцендентальную редукции, как различить сознание и сознаваемое, как понять горизонтность сознания и «жизненный

мир»; но он очень скупое поясняет это примерами конкретных феноменологических анализов. И хотя в этом есть своя логика: главное понять, что наблюдать, а само наблюдение - дело несложное, но когда Гуссерль все же приводит примеры, они обычно выглядят как трюизмы, - вроде того, что у воспринимаемого предмета надо различать видимую, данную в ощущении, и невидимую, но воображаемую в соотношении с видимой, части и т.п. Поэтому можно сказать, что главная проблема феноменологической психологии Гуссерля — это ее фундаментальная беспроблемность.

Между тем легко поставить такие феноменологические вопросы, ответ на которые не назовешь самоочевидным, но которые вполне законны и могут получить точное решение. Почему мы верим в существование внешнего мира? Почему мы верим в причинность? Связана ли экзистенциальная вера с каузальной? Зависят ли они от какой-нибудь другой онтологической установки? Почему мы то различаем предмет и ощущение, то смешиваем их? На подобные вопросы нельзя ответить, не прибегая к доказательствам. И трудно представить, как с ними могла бы совладать, скажем, экспериментальная психология. Их решение - задача философской психологии, точнее - ее феноменологической части.

«Безаргументативность» феноменологической психологии Гуссерля предопределила ее будущее. Последователям Гуссерля оказалось тесно в границах его системы, и они всячески расширяли их: путем поэтических прозрений, как Хайдеггер; экзистенциальных интуиций - как Сартр; или, подобно М. Мерло-Понти, наполняли гуссерлевскую феноменологию идеями экспериментальной психологии. Все это размывало строгость философской науки о душе, с радикальными проектами устранения которой в двадцатом веке все чаще выступали логические бихевиористы или близкие им авторы, - такие как Г. Райл или Д. Деннет, высказывавшие намерение элиминировать понятие ментального (как особой реальности) из научного языка или существенно снизить его значение. Идеи Деннета пользуются большой популярностью и в наши дни. Сходные позиции занимали и физикалисты во главе с У. Плейсом, Дж.Дж. Смарт, Д. М. Армстронгом. Они искали подходы к отождествлению ментальных событий с процессами, происходящими в нейронах мозга.

В последние годы интерес к философской психологии заметно вырос. Впрочем, сам термин «философская психология» сейчас обычно резервируется за междисциплинарными исследованиями.

Тематике философской психологии, как она обозначена в данной работе, казалось бы, больше соответствует термин «философия сознания» (philosophy of mind). Термин «mind», обозначающий совокупность ментальных феноменов, в отличие от «души» (soul) или «духа» (spirit), лишен онтологической нагрузки, и «философия сознания» должна, по идее, заниматься изучением формальной структуры этих феноменов, по возможности избегая метафизических гипотез. Менаду тем главной темой современных дискуссий в философии сознания является вопрос о психофизическом соответствии, проблема mind-body. Но это чисто метафизический вопрос, затруднительность решения которого была показана уже 250 лет назад.

Философия сознания наших дней поляризована. Большинство англо-американских философов сознания апеллируют к данным науки и отстаивают различные версии психологического материализма. Им противостоят философы религии, такие как К. Вальвер-де или Р. Суинберн, столь же догматично убеждающие в нематериальности Я. За всеми этими спорами часто забывают об исследовании самого ментального, чем бы оно ни было - свойством мозга или души. Есть впрочем, и исключения, которые, как можно надеяться, станут правилом. Речь идет, прежде всего, о Джоне Сёрле, с именем которого многие связывают возрождение философии ментального.

Конечно, Сёрл тоже участвовал в спорах о соотношении ментального и физического, полагая, что единственный способ разрешения этой проблемы состоит в признании того, что ментальное является свойством мозга, каузально обусловленным нейронами. Подобный путь, опробованный также С. Пристом и многими другими авторами, действительно снимает вопрос об объяснении психофизического соответствия и одновременно позволяет сохранить ментальное как особый срез бытия. Но это именно метафизическая гипотеза, хорошо согласующаяся с одними данными опыта, к примеру с научной картиной естественной обусловленности всех физических событий материальными причинами, - но плохо объясняющая такие психические феномены, как единство Я. Все эти альтернативы были известны уже XVIII веку. Позицию, близкую Сёрлу, занимал Ламетри или Пристли, выдвигавший совершенно аналогичные доводы. И они тоже обходили вопрос об объяснении единства души. Кстати, учение о том, что ментальное есть свойство мозга, - не единственная метафизическая гипотеза в философии

Сёрла. В пику Фрейдю, он выдвигает тезис о невозможности интенциональных ментальных состояний, не связанных с сознанием, атрибутируя бессознательное нейронным процессам в мозге. Это чисто картезианское положение не может быть квалифицировано в качестве тезиса подлинной *philosophy of mind*, максимально очищенной от метафизических допущений. Так что П. Китчер (Kitcher, 1990) справедливо упрекала Сёрла в догматизме и игнорировании уроков кантовской критики рациональной психологии.

Важность работ Сёрла состоит, однако, в том, что он все же пытается выйти за пределы проблемы *mind-body* и построить систематическое учение о ментальном. Некоторые его идеи, например выделение интенциональных и неинтенциональных ментальных состояний, «сети интенций» и «фона», выглядят весьма интересно, хотя и оставляют ощущение «первых проб». С другой стороны, вызывает большие сомнения его тезис о том, что философия сознания должна обогатиться анализом социальных условий человеческого бытия. Подобный подход являет собой одну из разновидностей философского натурализма, с которым в свое время боролся Гуссерль. Игнорирование его аргументов лишней раз свидетельствует о том, что психологи прежних эпох мало востребованы в наши дни. А ведь учет их достижений выявил бы наиболее перспективные направления философии сознания. Успешному развитию этой дисциплины не помешала бы гуссерлевская решимость в освобождении от предубеждений, помноженная на напоминание Л. Витгенштейна из «Логико-философского трактата» - «О чем нельзя говорить, о том следует молчать», - а также на идеи философов XVIII века: методы аргументативной феноменологии Юма, теорию сознания Тетенса и учение Канта о первоначальном единстве апперцепции. И в этом смысле психология века Просвещения могла бы просветить современную философию сознания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов М. А. Шотландская философия века Просвещения. М., 2000.
2. Аликаев Р. С. Немецкая философская терминология эпохи раннего Просвещения. М., 1982.
3. Английские материалисты XVIII века. Т. 1-3. М., 1967-1968.
4. Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1976-1984.
5. Армстронг Д. М. Материалистическая теория сознания (глава 17) // Аналитическая философия (избранные тексты). М., 1993. С 121-131.
6. Асмус В. Ф, Иммануил Кант. М., 1973.
7. Баумейстер Ф. Хр. Метафизика. М., 1789.
8. Бейль П. Исторический и критический словарь. Т. 1-2. М., 1968.
9. Беляускас В. О единстве и различии «Критики чистого разума» первого и второго издания // Философский факультет (2002). М., 2002.
10. Бёме Я. Истинная психология, или Сорок вопросов о душе. СПб., 1999.
11. Беркли Дж. Сочинения. М., 1978.
12. Бородай Ю. М. Воображение и теория познания: Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения. М., 1966.
13. Brentano Ф. Избранные работы. М., 1996.
14. Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1978.
15. Вальверде К. Философская антропология. М., 2000.
16. Васильев В. В. Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998.
17. Васильев В, В. И. Кант: «Пробуждение от догматического сна» // Вопросы философии. № 1. 1999. С. 83-105.
18. Васильев В. В, Учение о душе в метафизике XVIII века. Барнаул, 2000.
19. Васильев В. В, Загадка Андрея Колыванова // Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру: Философский опыт Андрея Передумина Колыванова (1790). Калининград, 2003. С. 88-134.
20. Васильева М. Ю. Эволюция философских взглядов И. Канта в докритический период. М., 2003.
21. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1-2. М., 2000.
22. Виноградов Н. Д. Философия Давида Юма. Т. 1-2. М., 1905-1911.
23. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994.
24. Вольтер. Философские сочинения. М., 1989.
25. Вольф Хр. Разумные мысли о силах человеческого разума. СПб., 1765.
26. Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
27. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997.
28. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М., 1987.
29. Гарнцев М. А. Проблема абсолютной свободы у Декарта // Логос (8). М., 1996. С. 7-16.
30. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977.
31. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 2000.
32. Гельвеций К. А. Сочинения: В 2 т. М., 1974.
33. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

34. Гёте И. В. - Ф, Шиллер. Переписка. Т. 1-2. М, 1988.
35. Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. М, 1989-1991.
36. Гольбах П. А. Избранные произведения: В 2 т. М, 1963.
37. Грязное А. Ф. Философия шотландской школы. М, 1979.
38. Грязное А. Ф. Кантовская оценка идеализма // Историко-философский ежегодник (1987). М., 1987. С. 93-107.
39. Грязное А. Ф. Юм: Разумный скептицизм в жизни и в философии // Юм. Сочинения: В 2 т. М., 1996.
40. Гулыга А. В. Кант. М., 1977.
41. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986.
42. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М, 1994.
43. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
44. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
45. Данилова Н. И. Психофизиология. М., 2001.
46. Декарт Р. Сочинения: В 2 т., М, 1989-1994.
47. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001.
48. Деннет Д. Онтологическая проблема сознания // Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998. С. 360-375.
49. Дессуар М. Очерк истории психологии. СПб., 1912.
50. Дешан Д. Л.-М. Истина, или истинная система. М., 1973.
51. Дидро Д. Сочинения: В 2 т. М., 1986.
52. Дильтей В. Описательная психология. СПб., 1996.
53. Длугач Т. Б. И. Кант: От ранних произведений к «Критике чистого разума». М, 1990.
54. Длугач Т. Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеции, Руссо). М., 1995.
55. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западно-европейской философии. М., 1986.
56. Доброхотов А. Л. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта// Историко-философский ежегодник (1987). М, 1987. С. 61-75.
57. Дунс Скот. Избранное. М., 2001.
58. Дэвидсон Д. Материальное сознание // Аналитическая философия (избранные тексты). М, 1993. С. 131-144.
59. Ждан А. И. История психологии. М., 1999.
60. Жучков В. А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения. М., 1989.
61. Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII века. М., 1996.
62. Жучков В. А. И. Н. Тетенс - выдающийся предшественник Канта // Историко-философский ежегодник (1995). М., 1996. С. 9-31.
63. Жучков В. А. Метафизика Вольфа и ее место в истории философии нового времени // Христиан Вольф и философия в России. СПб., 2001.
64. Заиченко Г. А. Джон Локк. М, 1988.
65. Зибен В. В. Разум и рассудок в философии Христиана Вольфа // Ученые записки Тартуского государственного университета. Тарту, 1990. Вып. 25. С. 15-28.
66. Иванчикова А. И. «Опровержение идеализма» в метафизике Канта // Z. Философско-культурологический журнал. № 1. 1999. С. 6-47.
67. Из истории английской эстетической мысли XVIII века. М., 1982.

68. Измайлов Ч. Л., Шехтер Е. Д., Зимачев М. М. Сознание и его отношение к мозговым информационным процессам // Вестник Московского университета. Серия «Психология». № 1. 2001. С 34-50.
69. Кабанис П. Ж. Ж. Отношение между физической и нравственной природой человека. Т. 1-2. Спб., 1865-1866.
70. Калинин Л. Л. Является ли трансцендентальный идеализм трансцендентальной антропологией? // Трансцендентальная антропология и логика. Калининград, 2000. С 26-41.
71. Кант И. Критика чистого разума. М., 1998.
72. Кант И. Сочинения: В 8 т. М., 1994.
73. Кант И. Лекции по рациональной психологии // Историко-философский ежегодник (1997). М., 1999.
74. Кант И. Из рукописного наследия. М., 2000.
75. Кондильяк Э. Б. Сочинения: В 3 т. М., 1980-1983.
76. Коплстон Ф. Ч. От Фихте до Ницше, М, 2004.
77. Кротов А. А. Философия Мен де Бирана. М, 2000.
78. Кротов А, А. Философия Мальбранша. М., 2003.
79. Круглое А. Н. О происхождении априорных представлений у И. Канта // Знание и традиция в истории мировой философии. М, 2001. С. 257-263.
80. Круглое А. Н, Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М., 2008.
81. Кузнецов В. И. Французский материализм XVIII века. М., 1981.
82. Кузнецов В, И. Немецкая классическая философия второй половины XVIII - начала XIX веков. М., 1989.
83. Кузнецов В. Н. Туманные вершины мировой философии: От Платона до Делёза. М., 2001.
84. Ламетри Ж, О. Сочинения. М., 1983.
85. Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. М. 1982-1989.
86. Лессинг Г. Э. Избранные произведения. М., 1953.
87. Локк Дж. Сочинения: В 3 т. М. 1985-1988.
88. Майоров Г. Г. Теоретическая философия Г. В. Лейбница. М., 1973.
89. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. 2 изд. М., 2009.
90. Мальбранш Н. Разыскание истины. СПб., 1903-1906.
91. Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 2000.
92. Мареева Е. В. Проблема души в классической и неклассической философии. М., 2003.
93. Мелье Ж, Завещание. М.. 1954.
94. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.
95. Милютин Ю. Е. Философия здравого смысла Томаса Рида // Томас Рид. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб.. 2000. С. 10-85.
96. Михайлов К. А. Логический анализ теоретической философии Иммануила Канта: Опыт нового прочтения «Критики чистого разума». М., 2003.
97. Молчанов В, И. Время, свобода и познание в «Критике чистого разума» И. Канта // Историко-философский ежегодник (1987). М., 1987, С, 75-92.
98. Молчанов В. И. Время и сознание. М., 1988.
99. Молчанов В. И. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос (3). М., 1992. С. 7-36.
100. Мотрошилова И. В. Рождение и развитие философских идей. М., 1991.

101. Мур Дж. Э. Опровержение идеализма// Историко-философский ежегодник (1987), М, 1987, С. 247-265.
102. Мысли о душе: Русская метафизика XVIII века. СПб., 1996.
103. Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // ВФ. № 8. 2001. С. 101-112.
104. Нарский И. С. Философия Давида Юма. М, 1967.
105. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.
106. Ойзерман Т. И. Философия Канта. М., 1974.
107. Паульсен Ф. Иммануил Кант: Его жизнь и учение. СПб., 1899.
108. Первушина О. Н. Общая психология. Новосибирск, 1996.
109. Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1968-1972.
110. Плотин. О бессмертии души (Энн. IV. 7) // Вопросы философии. № 3. 1994.
111. Прист С. Теории сознания. М., 2000.
112. Психология ощущений и восприятия. Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, В. В. Любимова, М. Б. Михалевской. М., 1999.
113. Рибо Т. Современная английская психология. М., 1881.
114. Рибо Т. Современная германская психология. СПб., 1895.
115. Робине Ж. Б. О природе. М., 1936.
116. Робинсон Л. Историко-философские этюды. Вып. 1. Происхождение кантовского учения об антиномиях. Солипсизм в восемнадцатом столетии. СПб., 1908.
117. Руссо Ж. Ж. Эмиль, или О воспитании. СПб., 1913.
118. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. СПб., 2000.
119. Сёрл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002.
120. Смит А. Теория нравственных чувств. М., 1997.
121. Соколов В. В. Философия духа и материи Рене Декарта // Декарт Р. Сочинения. Т. 1. С. 51-61.
122. Соколов В. В. От философии античности к философии нового времени. М., 2000.
123. Соколова Е. Е. Тринадцать диалогов о психологии. М., 1997.
124. Солопова М. А. Бессмертие неразумной души у Платона, Платона и в среднем платонизме // Знание и традиция в истории мировой философии. М., 2001. С. 68-78.
125. Спиноза Б. Об усовершенствовании разума: Сочинения. М., 1998.
126. Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.
127. Сулова Л. А. Философия И. Канта (методологический анализ). М., 1988.
128. Тевзадзе Г. В. Иммануил Кант: Проблемы теоретической философии. Тбилиси, 1979.
129. Тюрго А. Р. Избранные философские произведения. М., 1937.
130. Фергюсон А. Очерк истории гражданского общества. М, 2000.
131. Философия сознания: история и современность. М., 2003.
132. Философское рассуждение о человеке и его превосходствах. Воронеж, 1800.
133. Фихте И. Г. Сочинения: В 2 т. СПб., 1993.
134. Фишер К. История новой философии. Т. 3. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение. Спб., 1905.
135. Фишер К. От Канта к Фихте // Шеллинг Ф. В. И. Ранние философские сочинения. СПб., 2000. С. 291-404.
136. Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе: Вопрос четырнадцатый // Историко-философский ежегодник (1998). М., 2000. С. 96-104.

137. Форстер Г. Избранные произведения. М, 1960.
138. Фресс П., Пиаже Ж. Экспериментальная психология. Вып. 1-2. М., 1966.
139. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М, 1997.
140. Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973.
141. Хёсле В. Гении философии нового времени. М., 1992.
142. Хоум Г. Основания критики. М, 1977.
143. Христиан Вольф и философия в России. М, 2001.
144. Чернов С. А. Априоризм как философия субъекта // Кантовский сборник. № 12. Калининград. 1987. С. 27-37.
145. Чернов С, А. Субъект и субстанция. СПб, 1993.
146. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. М., 1987.
147. Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. СПб., 2000.
148. Шишков А. М. Проблема соединения души с телом в античной и средневековой антропологии // Историко-философский ежегодник (1998), М., 2000. С. 59-65.
149. Шохин В. К. «Проект» персонологической антропологии и философия ценностей. ВФ № 6, 2002. С. 112-118.
150. Шпет Г. Г. История как проблема логики. Ч. 1. М, 1916.
151. Штарк В. «Каптиана без ящика»: Неожиданная находка в Гданьске // Кантовский сборник. № 22. Калининград. 2001.
152. Шульц И. Разъясняющее изложение «Критики чистого разума». М., 1910.
153. Эйлер Л. Письма о разных физических и философических материях. Ч. 1-3. СПб.. 1768-1774.
154. Юм Д. Сочинения: В 2т. М.. 1996.
155. Якунин В. А. История психологии. СПб., 1998.
156. Ярошевский М. Г. История психологии. М, 1985.
157. Abbi T. Vermischte Werke. Th. 3-4. Neue Aufl. Frankfurt und Lpz., 1783.
158. Abel J. F. Einleitung in die Seelenlehre. Stuttgart, 1786 (Hildesheim, 1985).
159. Abicht J. H. Hermias, oder Auflosung der die gultige Elementarphilosophie betreffenden Aenesidemischen Zweifel. Erlangen, 1794.
160. Adair J. M. Philosophisch-medizinischer Abriss der Natur-Geschichte des Menschen. Ziltau and Lpz., 1788.
161. The Age of the Enlightenment. Ed. by W. H. Barber and others. Edinburgh, 1967.
162. Albrecht W. Deutsche Spataufklarung. Halle, 1987.
163. Altmann A. Die trostvolle Aufklarung: Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns. FMDA. Abt. 2, Bd. 3. Tubingen, 1982.
164. Ameriks K. Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason. Oxford, 1982.
165. Aner K. Gottfried Ploucquets Leben und Lehren. Halle, 1909.
166. Archiwum Historii Filozofii i Mysli Spoleczney. 9, 1963.
167. Aquila R. E. Matter in Mind. Bloomington, 1989.
168. Baldwin J. M. History of Psychology: A Sketch and an Interpretation. Putnam, 1913.
169. Bardili C G. Fragen fiber die Empirische Seelenlehre; an einen Freund // Berlinische Monatschrift, 1792 (2). S. 62-78.
170. Basedow J. B. Philalethie. Bd. 1. Altona, 1764.
171. Beiser F. C. The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte. Cambridge, 1993.

172. Baumeister F. Chr. *Elementa philosophiae recentioris*. Lipsiae, 1747.
173. Baumeister F. Chr. *Philosophia definitiva hoc est definitiones philosophical* Ed. 8. Vitembergae, 1752.
174. Baumeister F, Chr. *Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolfii conscriptae*. Ed. 16. Vitembergae, 1765.
175. Baumeister F. Chr. *Institutiones metaphysicae methodo Wolfii adornatae*. Ed. nova. Wittenbergae et Servestae, 1774.
176. Baumgarten A. *Metaphysica*. 4 ed. Halae, 1757.
177. Beattie J. *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism*. 3 ed. L., 1772.
178. Beattie J. *Elements of Moral Science*. V. 1-2. Edinburgh, 1790-1793 (Iilidesheim, 1974).
179. Becher J. J. *Psychosophia oder Seelen-Weibheit*. 3 Ed. Hamburg, 1707.
180. Beck J. S. *Grundrib der critischen Philosophic Halle*, 1796.
181. Beck L. W. *Early German Philosophy*. Cambridge, 1969.
182. Beck L. W. *Essays on Kant and Hume*. L.. 1978.
183. Bilfinger G. B. *De harmonia animi et corporis humani maxime praeslabilila, ex mente illustris Leibnitii, commentatio hypothetica*. 2 Ed. Francofurti et Lipsae, 1735.
184. Bilfinger G. B. *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo ct generalibus rerum affectionibus*. Tubingen, 1725.
185. Bilfinger G. B. *Dilucidationes de Deo, anima, mundo et generalibus rerum affectionibus contractae*. Frankfurt, 1743.
186. Bird G. *Logik und Psychologie in der transzendentalen Deduktion // Kant-Studien*. 56. 1966. S. 373-384.
187. Blackwell R. *Christian Wolffs Doctrine of the Soul // Journal of the History of Ideas*. 22. 3. 1961. P. 339-354.
188. Bohm A. *Metaphysica in usum auditorii sui ordine scientifico conscripta*. Ed. 2. Giessae, 1767.
189. Bonnet Ch. *Essai de psychologie//Qeuvres*. T. 8. Neuchatel, 1783 (P., 1961).
190. Bonnet Ch. *Essai analytique sur les facultes de l'ame*. Copenhagen, 1760 (1759).
191. Bonnet Ch. *Philosophische Palingenesie oder Gedanken uber den vergangen und kunftigen Zustand lebender Wesen*. Th. 1. Zurich, 1770.
192. [Bonnet Ch.] *Untersuchungen uber das Empfindungs- und Erkenntnisvermogen*. Lpz., 1787.
193. Boring E. *A History of Experemental Psychology*. N.-Y., 1950.
194. Bougeant G. H. *Philosophischer Zeit-Vertreib uber die Thier-Sprache*. Frankfurt u. Lpz., 1740.
195. Brandt R., Klemme H. *David Hume in Deutschland: Literatur zur Hume-Rezeption in Marburger Bibliotheken*. Marburg, 1989.
196. Brandt R. *Rousseau und Kants "Ich denke" // Autographen, Dokumente und Berichte zu Edition, Amtsgeschafthen und Werk Immanuel Kants*, hrsg. von R. Brandt und W. Stark, Hamburg, 1994. S. 1-18.
197. Brandt R. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg, 1999.
198. Brehier E. *Histoire de la philosophic*. T. 2 (2): *Le XVIII-e siecle*. Paris, 1968.
199. Brennan J. F. *History and Systems of Psychology*. Engiewood Cliffs (N. J.), 1982.
200. *Brett's History of Psychology*. Abridged One Volume Edition. Ed. and arranged by R. S. Peters. L., 1953.

201. Bricke J. Hume's Philosophy of Mind. Princeton, 1980.
202. Brockdorff C. Die deutsche Aufklarungsphilosophie. Munchen, 1926.
203. Brook A. Kant and the Mind. Cambridge, 1994.
204. Brown D. E. Human Universals. N.-Y., 1991,
205. Bryushinkin V. Metapsychologism and Logical Models of Thought-Processes // Transcendental Anthropology and Logic Kaliningrad, 2000. P. 197-216.
206. Buchner E. F, A Study of Kant's Psychology. Lancaster, 1897.
207. Buddens J. F. Institutioinum philosophiae eclecticae. T. 1-2. Ed. 4. Halae Saxonum, 1712-1713.
208. Buddeus J. F, Elementa philosophiae practicae. Ed. 5. Halae Magd., 1712.
209. Buhle J. G Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. Bd. 5-6. Gfltingen, 1803-1804.
210. Butler J. The Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature. 3 ed. L- 1887.
211. Campbell G. Philosophy of Rhetoric. L., 1776.
212. Campe J. H. Die Empfingungs- und Erkenntnilkraft der menschlichen Seele. 1776.
213. Campe J. H. Kleine Seelenlehre fur Kinder. Hamburg, 1780.
214. Canz I. G- Meditationes philosophicae. Tubingae, 1750 (Hildesheim. 1996).
215. Capaldi N. David Hume: The Newtonian Philosopher. Boston, 1975.
216. Carl W. Der schweigende Kant: Die Entwurfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781. Gottingen, 1989.
217. Carus F. A. Geschichte der Psychologic Lpz., 1808.
218. Carus F. A. Psychologic. Bd. 1-2. Lpz., 1808.
219. Cassirer B. Die Philosophie der Aufklarung. Tubingen, 1932.
220. Choi I. Paralogismen der Seelenlehre in der ersten und der zweiten Auflage der «Kritik der reinen Vernunft». Frankfurt am Main. 1991.
221. Collier A. Clavis Universalis, Or an Enquiry after Truth. L., 1713.
222. Copleston F. Ch. History of Philosophy. Vol. 6. Wolff to Kant. L., 1960.
223. Corr Ch, A. Review of «Christian Wolff, Psychologia rationalis. Gesammelte Werke. Abteilung II, Band 6, hrsg. und bearb. von Jean Ecole» // Journal of the History of Philosophy. 12. 1974. P. 113-117.
224. Corr Ch. A. Christian Wolff and Leibniz // Journal of the History of Ideas. 36. 1975. P. 241-262.
225. Cousin D. R. Kant on the Self// Kant-Studien. 49. 1957-1958- P. 25-35.
226. Crenz F. C. C. Versuch fiber die Seele. Frankfurt und Lpz., 1753.
227. Crusius Chr. A. Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten. Lpz., 1745 (Hildesheim, 1964).
228. Crusius Chr. A. Weg zur Gewibheit und Zuverlassigkeit der menschlichen Erkenntnis. Lpz., 1747.
229. Crusius Chr. A. Anweisung vernunftig zu leben. Lpz., 1767,
230. Darwin E. Zoonomie oder Gesetze des organischen Lebens. Th. 1-2. Pesth, 1801.
231. David Hume and the Eighteenth Century British Thought. Tokyo, 1986.
232. Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991.
233. Dessoir M. Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 2 Aufi. Bd. 1. B, 1902.
234. Destutt de Tracy A. L. C Elements d'ideologie. I, Ideologic P., 1804 (P., 1961).

235. Diamond S. (ed.). *The Roots of Psychology. A Sourcebook in the History of Ideas*. N.-Y., 1974.
236. Eberhard J. A. *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*. B., 1776.
237. Eberhard J. A. *Von dem Begriffe der Philosophie und ihren Theilen*. B., 1778.
238. Eberhard J. A. *Kurzer Abriss der Metaphysik mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie*. Halle, 1794.
239. Eberstein W. L. G. F. v. *Versuch einer Geschichte der Fortschritte der Philosophie in Deutschland vom Ende des vorigen Jahrhunderts bis auf gegenwärtige Zeit*. Th. 1—2. Halle, 1794-1799.
240. Ebert J., J. *Unterweisung in den philosophischen und mathematischen Wissenschaften für die obere Classen der Schulen und Gymnasien*. 4 Aufl. Lpz., 1796.
241. Ebert M. *Die Bedeutung der Philosophie für die Entwicklung der Psychologie zur Einzelswissenschaft*. München, 1966.
242. Ecole J, *De la nature de l'âme, de la deduction de ses facultés, de ses rapports avec le corps, ou la "psychologia rationalis" de Christian Wolff*// *Giornale di Metafisica*. 24. 1969. S. 499-531.
243. *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers*. T. 13. Neufchâtel, 1765 (P., 1973).
244. Ellis W. *The Idea of the Soul in Western Philosophy and Science*. L., 1940.
245. Engel J. J. (Hrsg.) *Der Philosoph für die Welt*. Th. 1. Lpz., 1775; *Verm., und verb. Aufl.* Th. 1-2. Lpz., 1787.
246. Engel J. J. *Schriften*. Bd. 10. B., 1805.
247. Erdmann B. *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolffschen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*. Lpz., 1876 (Hildesheim, 1973).
248. Ernesti J. A. *Initia doctrinae solidioris*. 4 Ed. Lipsae; 1758.
249. Eschenmayer C. A. *Psychologie in drei Theilen als empirische, reine und angewandte*. Stuttgart und Tübingen, 1817.
250. Feder J. G. H. *Logik und Metaphysik nebst der philosophischen Geschichte im Grundriss*. 2 Aufl. Göttingen und Gothe, 1770.
251. Feder J. G. H. *Untersuchungen über den menschlichen Willen*. Neue Aufl. Th. 1-2. Linz, 1785-1786.
252. Feder J. G. H. *Institutiones logicae et metaphysicae*. 3 ed. Göttingen, 1787.
253. Ferguson A. *Principles of Moral and Political Science*. V. 1-2. Edinburgh, 1792.
254. Fichte J. G. *Sammtliche Werke*. Hrsg. v. J. N. Fichte. Abth. 1. Bd. I. B., 1845.
255. Finger O, *Von der Materialität der Seele: Beitrag zur Geschichte der Materialismus und Atheismus im Deutschland der zweiten Hälfte des 18 Jahrhunderts*. B., 1961.
256. Fischer K. P, *John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation* // *Journal of the History of Ideas*. 36. 1975. P. 431-446.
257. Flage D. *The Minds of David Hume*//*Hume Studies*. 13(2). 1987. P. 245-274.
258. Flew A. *David Hume, Philosopher of Moral Sciences*. Oxford, 1986.
259. Fogelin R. J. *Hume's Scepticism in the Treatise of Human Nature*. L. etc., 1985.
260. Forberg F. C. u. a. *Der Mensch, oder Compendiose Bibliothek des Wissenswertesten von der Natur und Bestimmung des Menschen und von der Geschichte der Menschheit*. Heft 1-2. Halle, 1794-1796.
261. Ford A. *The Story of Scientific Psychology*. N.-Y., 1932.

262. Frolich C. W. Ober den Menschen und seine Verhältnisse. B., 1792.
263. Funk Chr. L. Versuch einer praktischen Anthropologie, oder Anleitung zur Kenntnib des Menschen und zur Vervollkommung seiner Seelenkrafte, als Vorbereitung zur Sitten und Religionslehre. Lpz., 1803.
264. Gallie R. D. Thomas Reid and «The Way of Ideas». L., 1989.
265. Garve Chr., Feder J. G. H. «Die Gottinger Recension» // Immanuel Kants Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik. Hrsg, von K. Vorlander. 4 Aufl., Lpz., 1905. S. 175-182.
266. Gerard A. Essay on Genius. L., 1774.
267. Geschichte der Psychologie Hrsg. von E. G. Wehner. Darmstadt, 1990.
268. Gilson E., Langan T. Modern Philosophy. Descartes to Kant. N.-Y., 1964.
269. Gottsched J, C. Erste Grunde der gesammten Weltweisheit. Th. 1-2. 5 Aufl. Lpz., 1748-1749. Th. 1.
270. Grave S. A. The Scottish Philosophy of Common Sense. Oxford, 1960.
271. Guyer P. Kant and the Claims of Knowledge. N.-Y., 1987.
272. Guyer P. Psychology and the Transcendental Deduction // Kant's Transcendental Deductions. Ed. by E. Forster. Stanford, 1989. P. 47-68.
273. Hamann J. G Briefwechsel. Wiesbaden, 1959.
274. Hamilton W. Contribution towards a History of the Doctrine of Mental Suggestion or Association // Reid T. The Works of Thomas Reid. V. 2. 2 ed. Edinburgh, 1872. P. 889-910.
275. Harms F. Ueber die Psychologie von Johann Nicolas Tetens. B., 1878.
276. Hartley D. Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations. V. 1. L.. 1949(Hildesheim, 1967).
277. Hartley D. Conjecturae quaedam de sensu, nota et idearum generatione // Metaphysical Tracts by English Philosophers of the Eighteenth Century. Ed. by S. Parr. L, 1837.
278. Heidemann D. H. Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus. B., N.-Y.. 1998.
279. Heineccius J. G. Elementa philosophiae rationalis et moralis. Ed. 11 emendation Francofurti, 1761.
280. Heimsoeth H. Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Th. 1. Ideenlehre und Paralogismen. B., 1966.
281. Hennings J. Chr. Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere. Halle, 1774.
282. Hentsch J. J. Versuch uber die Folge der Veränderungen in der menschlichen Seele. Lpz., 1756.
283. Herder J. G. Abhandlung uber den Ursprung der Sprache. B., 1772.
284. Herder J. G. Werke in 5 Banden. Bd. 3. Weimar, 1957.
285. Herder J, G. Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache: Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Tubingen, 1817.
286. Herz M. Betrachtungen aus der spekulativen Wellweisheit. Konigsberg, 1771.
287. Herz M. Versuch uber den Schwindel. B., 1786.
288. Hebbrogen-Waher S. Nur suchen, nicht finden; Kant, Tetens und die Grundkraft der Seele // Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 4. B., 2001. S. 368-374.
289. Heusinger J. H. G. Versuch einer Encyclopadie der Philosophic Th. 1-2. Weimar, 1796.

290. Heydenreich K. H. Psychologische Entwicklung des Aberglaubens und der damit verknüpften Schwurmercy. Lpz., 1798.
291. Hinske N. Kants Weg zu Transzendentalphilosophie. Stuttgart, 1970.
292. Hinske N., Lange E., Schropfer H. Der Aufbruch in den Kantianismus: Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1995.
293. Hissmann M. Geschichte der Lehre von der Association der Ideen, nebst einem Anhang vom Unterschied unter associirten und zusammengesetzten Begriffen, und den Ideenreihen. Göttingen, 1777.
294. Hissmann M. Psychologische Versuche. Ein Beitrag zur esoterischen Logik. Frankfurt und Lpz., 1777.
295. Hoerschelmann E. A. W. Kompendium der Philosophic für Anfänger. Th. 1. Reval, 1771.
296. Home H. Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion. Th. 1-2. Neueste Ausgabe. Wien, 1786.
297. Horstmann R.-P. Kants Paralogismen // Kant-Studien. 84. 1993. S. 408-425.
298. Hume D. Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1975.
299. Hume D. A Treatise of Human Nature. Ed. by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1987.
300. Hume D. Letters of David Hume. V. 1. Oxford, 1932.
301. Hume D. A Letter from Gentleman to His Friend in Edinburgh. Edinburgh, 1967.
302. Hutcheson F. A System of Moral Philosophy. V. 1-2. L., 1755.
303. Irwing K. F. Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Bd. 1-3. B., 1772-1779.
304. Iselin I. Ueber die Geschichte der Menschheit. Frankfurt und Lpz., 1764.
305. Ith J. Versuch einer Anthropologie. 2. Ausgabe. Bd. 1. Winterthur, 1803.
306. Jacob L H. Grundriss der Erfahrungsseelenlehre. Halle, 1791.
307. Jacobi F. H. Werke. Bd. 2. Lpz., 1815.
308. Jeshonnek R. Einleitung // F. A. Carus. Geschichte der Psychologie B., etc. 1990. S. 13-45.
309. Joel K. Wandlungen der Weltanschauung. Bd. 1. München. 1928.
310. Kant I. Gesammelte Schriften-Akademie-Ausgabe. B. 1900ff.
311. Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. B., 2001.
312. Kariler C J. Scientists of the Mind. Urbana, 1986.
313. Karpe F. S. Darstellung der Philosophic ohne Beynahmen. Th. 3. Metaphysik. Wien, 1802.
314. Kendler H. H. Historical Foundations of Modern Psychology. Pacific Grove, 1987.
315. Kiesewetter J. G. Fabelhafte Darstellung der Erfahrungsseelenlehre zur Selbstbelehrung für Nichtstudirende. Hamburg, 1806.
316. Kitcher P. Kant's Transcendental Psychology. N.-Y., 1990.
317. Klein D. B. A History of Scientific Psychology. N.-Y., 1970.
318. Klemm O. Geschichte der Psychologie Lpz., 1911.
319. Knigge A. F. Über den Umgang mit Menschen. Wien, 1793.
320. Knutzen M. Annuente Deo, Commentatio philosophica, de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando. Königsberg, 1735.

321. Koliwanow A. P. Beobachtungen über den Geist des Menschen und dessen Verhältniß zur Welt. Altona, 1790.
322. Kristic K. Marko Marulic - The Author of the Term «Psychology» // Acta Instituti Psychologici Universitatis Zagrabienensis. 36. 1964. P. 7-13.
323. Kruger J. G. Versuch einer Experimental-Seelenlehre. Halle und Helmstadt, 1756.
324. Kuehn M. Kant's Conception of Hume's Problem // Journal of the History of Philosophy. 21. 1983. P. 175-193.
325. Kuehn M. The Early Reception of Reid, Oswald and Beattie in Germany: 1768 - 1800 // Journal of the History of Philosophy. 21. 1983. P. 479-496.
326. Kuehn M, Hume and Tetens//Hume Studies. 15(2). 1989. P. 365-375.
327. Kuehn M. Kant: A Biography. Cambridge, 2001.
328. Lalor B. The Antilogistic Puzzle of Hume's Appendix to the Treatise // Philosophical Inquiry 20. 22-30. 1998
329. Lambert J. H. Photometria. Augusta Vindelicorum, 1760.
330. Lambert J. H. Neues Organon. Lpz., 1764 (Hildesheim, 1965).
331. Leahey Th. H A History of Psychology. Englewood Cliffs, 1980.
332. Leroy Ch. G. Briefe über die Thiere und den Menschen. Lpz., 1775.
333. Lichtenberg G. Chr. Werke. Hamburg, 1967.
334. Lossius J. Chr. Neues philosophisches allgemeines Real-Lexicon oder Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften. Bd. 1-4. Erfurt, 1803-1805.
335. Maass J. G. E. Versuch über die Einbildungskraft. 2 Aufl., Halle und Lpz., 1797.
336. McCosh J. The Scottish Philosophy. L., 1875.
337. McCracken C J. Malebranche and British Philosophy. Oxford, 1983.
338. Maimon S. Versuch einer neuen Logik, oder Theorie des Denkens. Nebst angehangten Briefen des Philaleles an Aenesidemus. B., 1912.
339. Maimon S. Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen. Lpz., 1797.
340. Mall R. A, Naturalism and Criticism. Hague, 1975.
341. Materialisten der Leibniz-Zeit. Ausgewählte Texte. B., 1966.
342. Mauchart J. D. Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften. Bd. 2. Nürnberg, 1792.
343. Meier G. F. Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt. Halle, 1744.
344. Meier G. F, Gedanken von Zustand der Seele nach dem Tode. Halle, 1746.
345. Meier G. F. Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere. Halle, 1749.
346. Meier G. F. Beweis, dass die menschliche Seele ewig lebt. Halle, 1751.
347. Meier G. F. Beweis der vorherbestimmten Uebereinstimmung. 2 Aufl. Halle, 1752.
348. Meier G. F. Betrachtungen über die Schranken der menschlichen Erkenntniß. Halle. 1755.
349. Meier G. F. Die Metaphysik. Th. 1-4. Halle. 1755-1759.
350. Meier G. F. Anfangsgründe aller schonen Wissenschaften. Th. 2. 3 Aufl. Halle, 1769.
351. Meiners C Grundriss der Seelen-Lehre. Lemgo, 1786.

352. Mellin G. S. A. Encyclopadisches Wurterbuch der Kritischen Philosophic. Bd. 1-7. Zullichau und Lpz., 1797-1804.
353. Mendelssohn M Phadon oder ubcr die Unsterblichkeil der Seele. 4 Aufl. B., 1776.
354. Mendelssohn M. Kleine philosophische Schriften. B., 1789.
355. Menschenkunde. Sammlung der besten und vorzuiglichsien Wahrnehmungen und Erfahrungen uber den Menschen. Bd. 1. Lpz., 1792.
356. Merian J.-B. Memoire sur l'appcrception de sa propre existence // Histoire de l'Academie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin (1749). B., 1751. P. 416-441.
357. Meyer J. B. Kant's Psychologie. B., 1870.
358. Mijuskovic B. L The Achilles of Rationalist Arguments. The Simplicity, Unity, and Identity of Thought and Soul from the Cambridge Platonists to Kant: A Study in the History of an Argument. Hague, 1974.
359. Misiak H. The Philosophical Roots of Scientific Psychology. N.-Y., 1961.
360. Moritz C P. Beitrage zur Philosophie des Lebens. 2 Aufl. B., 1781.
361. Moritz K. P. Die Schriften in dreissig Banden. Hrsg. v. P. und U. Nettelbeck. Bd. 9. Nordlingen, 1986.
362. Mueller F.-L Histoire de la psychologic P., 1976.
363. Murray D. J. A History of Western Psychology. Engiewood Cliffs (N. J.), 1983.
364. Myrstad J. A. Kant's Standpoint Anno 1772 / Akten des IX. International Kant-Kongresses. Bd. 2. B., 2001. S. 35-43.
365. Nelson J. O, Hume's Missing Shade of Blue Re-viewed // Hume Studies. 15(2). 1989. P. 353-363.
366. Neues System der Krafte des menschlichen Verstandes, nach dem Unterschicde der untern und obern Erkenntnibkrafte. B., 1770.
367. Norris J. An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible World. P. 1-2. L., 1701-1704 (Hildesheim, 1974).
368. Norton D. F. David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysican. Pincerton, 1982.
369. Norton D, F. More Evidence that Hume Wrote the «Abstract» // Hume Studies. 19(1). 1993. P. 217-222.
370. Noxon J. Hume's Philosophical Development: A Study of His Methods. Oxford, 1973.
371. Nudow H. Skizze einer medizinischen Psychologie, 1787.
372. Paley W, The Principles of Moral and Political Philosophy. 6 ed. V. 1. L, 1788.
373. Parusnikova Z. Against the Spirit of Foundations: Postmodernism and David Hume//Hume Studies. 19(2). 1993. P. 1-17.
374. Patten S, C Kant's Cogito//Kant-Studien, 66. 1975. S. 331-341.
375. The Philosophy of Thomas Reid. Ed. by M. Dalgarno and E. Matthews. Dordrecht, 1989.
376. Pillsbury W. B. The History of Psychology. N.-Y., 1929.
377. Pinker S. The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature. N.-Y., 2002.
378. Pippin R. B. Kant on the Spontaneity of Mind // Canadian Journal of Philosophy. 17(2). 1987. P. 449-475.
379. Platner E. Anthropologie fur Aerzte und Weltweise. Th. 1. Lpz., 1772.

380. Platner E. Philosophische Aphorismen. Neue Aufl. Th. 1. Lpz., 1784.
381. Platner E. Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Bd. 1. Lpz., 1790.
382. Platner E. Lehrbuch der Logik und Metaphysik. Lpz., 1795.
383. Pope A. Essay on Man. L., 1733-1734.
384. Popkin R. H. The High Road to Pyrrhonism. San Diego, 1980.
385. Preisschriften über die Frage: welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht? Von J. Chr. Schwab. K. L. Reinhold und J. H. Abicht. B., 1796.
386. Ramul K. The Problem of Measurement in the Psychology of the Eighteenth Century//American Psychologist. 15 (4). 1960. P. 256-265.
387. Ramul K. Some Early Measurements and Ratings in Psychology // American Psychologist. 18(10), 1963. P. 653-659.
388. Rapaport D. The History of the Concept of Association of Ideas. N.-Y., 1974.
389. Reeves J. W. Body and Mind in Western Thought. Baltimore, 1958.
390. Reid T. The Works of Thomas Reid. V. 1-2. 7 ed. Edinburgh, 1872.
391. Reimarus H.S. Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 2 Aufl. Hamburg, 1755.
392. Reimarus H. S. Die Vernunftlehre. Hamburg. 1756.
393. Reimarus H. S. Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. 2 Ausg. Hamburg, 1762,
394. Reimarus J. A. H. Ueber die Gründe der menschlichen Erkenntnis und der natürlichen Religion. Hamburg. 1787.
395. Reinhold C. L. Briefe über die Kantische Philosophie. Lpz., 1923.
396. Reinhold C. L. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag and Jena. 1789.
397. Reinhold C. L. Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Bd. 1. Jena, 1790.
398. Reinhold C. L. Ueber das Fundament des philosophischen Wissens. Jena, 1791.
399. Reuss M. Vorlesungen über die theoretische und praktische Philosophie nach Grundsätzen der kritischen Philosophie. Th. 1-2- Würzburg, 1797.
400. Robinson D. N. An Intellectual History of Psychology. 3 ed. Madison, 1995.
401. Robinson W. L. Hume on Personal Identity // Journal of the History of Philosophy. 12. 1974. P. 181-193.
402. Rosas A. Kants idealistische Reduktion: Das Mentale und das Materielle im transzendentalen Idealismus. Würzburg, 1996.
403. Rosefeld T. Wer oder was ist «das stehende und bleibende Ich» // Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 2. B., 2001. S. 436-442.
404. Rosenkranz K. Geschichte der Kant'schen Philosophie. B., 1987(1840).
405. Rudiger A. Institutiones eruditiones seu philosophia synthetica. 3 ed. Francofurti ad Moenum, 1717.
406. Sahakian W. History and Systems of Psychology. Cambridge, 1975.
407. Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie, zur Erläuterung der bestrittenen Leibnizischen und Wolffischen Lehrsätze ... verfertigt von Carl Gunter Ludovici. Th. 1. Lpz., 1737.
408. Savioz R. La philosophie de Charles Bonnet de Geneve. Paris, 1948.
409. Schaffrath J. Die Philosophie des Georg Friedrich Meier. Eschweiler, 1940.
410. Shaftesbury A. A. C. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. V. 1-3. 2 Ed. L., 1714(Hildesheim, 1978).

411. Schantz R. Der Sinn des Textes «Ich denke» - Kants Kritik der rationalen Psychologie // Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 2. B., 2001. S. 443-452.
412. Schaumann J. Chr. G. Psyche oder Unterhaltungen über die Seele. Halle, 1791.
413. Schiller F. Werke. Th. 12. Philosophische Schriften und Kritiken. B., etc, 1909.
414. Schiller P. Aufgabe der Psychologie. Wien, 1948.
415. Schinz M. Die Moralphilosophie von Tetens. Zurich, 1906.
416. Schmid C. Chr. E. Empirische Psychologie. Jena, 1791.
417. Schmid C, Chr. E. Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften. 2. Ausg. Jena, 1788.
418. Schmid C. Chr. E. Grundriss der Metaphysik. Jena, 1799.
419. Schmitz H. Was wollte Kant? Bonn, 1989.
420. Schulze G. E. Acnesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. B., 1911.
421. Schulze G. E. Psychische Anthropologie. 3. Ausg. Göttingen, 1826.
422. Schwab J. C. Essai sur la réduction des Facultés de l'âme // Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres (1785). B., 1787. P. 304-318.
423. Schwab J. C. Acht Briefe über einige Widersprüche und Inconsequenzen in Herrn Professor Kants neuesten Schriften. B., 1799.
424. Seidel A. Tetens' Einfluß auf die kritische Philosophie Kants. Würzburg, 1932.
425. Smith A. Essays on Philosophical Subjects. L., 1795.
426. Smith N.K. A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason. 2. ed. L., 1930.
427. Smith N. K. The Philosophy of David Hume. L., 1941.
428. Snell F. W. D. Ueber philosophischen Criticismus in Vergleichung mit Dogmatismus und Skepticismus. Gießen, 1802.
429. Soemmerring S. Th. Ueber das Organ der Seele. Königsberg, 1796.
430. Sommer R. Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. Würzburg, 1892.
431. A Source Book in the History of Psychology. Ed. by. R. J. Herrnstein and E. G. Boring. Cambridge, 1965.
432. Spalding J. J. Essais sur la destination de l'homme. Dresde, 1752.
433. Spalding J. J. Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen. Neue Aufl. Lpz., 1774.
434. Spazier K. Antiphadon. B.. 1961.
435. Stattler B. Anti-Kant. Bd. 1-2. München. 1788.
436. Steinbart G. S. Gemüthliche Anleitung des Verstandes zum regelmässigen Selbstdenken. 2. Aufl. Züllichau, 1787.
437. Stephen L. History of English Thought in the Eighteenth Century. V. 1-2. 3. ed. N.-Y., 1949.
438. Stevenson L, Haberman D. L. Ten Theories of Human Nature. 3. ed. N.-Y., Oxford, 1998.
439. Stewart D. Philosophical Essays. 3. ed. Edinburgh, 1818.
440. Stewart D. Elements of the Philosophy of the Human Mind, in two parts, ed. by G.N. Wright. L., 1850.
441. Stiebritz J. Fr. Philosophiae Wolfianae contractae. T. 1-2. Halae Magd., 1744-1745.

442. Stockhausen J. C. Critischer Entwurf einer auserlesenen Bibliothek für den Liebhaber der Philosophie und schönen Wissenschaften. B., 1764.
443. Stolle G. Einleitung zur Historie der Gelahrtheit. 4 Aufl. Jena. 1736.
444. Storr G. E. Die Erkenntnistheorie von Tetens. L., 1901.
445. The Story of Scottish Philosophy, ed. by D. S. Robinson. N.-Y., 1961.
446. Strawson P. F. The Bounds of Sense. L., 1966.
447. Streminger G. David Hume: Sein Leben und sein Werk. Paderborn, 1994.
448. Strozewski S. Bonnets Psychologie in ihrem Verhältnis zu Condillacs «Traité des sensations». Tübingen, 1905.
449. Struve B. G. Bibliothecae philosophicae Struvianae emendatae continuatae atque ultra dimidiam partem auctae a L. M. Kahlro. T. I. Göttingen, 1740.
450. Sulzer J. G. Vermischte philosophische Schriften, aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Lpz., 1773.
451. Swain C. G. Being Sure of One's Self: Hume on Personal Identity // Hume Studies. 17(2). 1991. P. 107-124.
452. Tetens J. N. Ueber den Ursprung der Sprachen und der Schrift. Büttow und Wismar, 1772.
453. Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1-2. Lpz., 1777.
454. Tetens J. N. Ueber die allgemeine spekulativische Philosophie Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1. Berlin, 1913.
455. Thiel U. Kant's Notion of Self-Consciousness in Context // Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 2. B., 2001. S. 468-476.
456. Thole B. Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur. N.-Y., 1991.
457. Thomas Reid and His Contemporaries//Monist. 1987.70(4). La Salle, 1987.
458. Thomassius Chr. Versuch vom Wesen des Geistes. Halle. 1699.
459. Thummig L. Ph. Institutiones philosophiae Wolfianae. T. 1-2. Francofurti et Lipsiae, 1725-1726.
460. Tiedemann D. Untersuchungen über den Menschen. Bd. 1-3. Lpz., 1777-1778.
461. Tittel G. A. Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie nach Herrn Feders Ordnung. Metaphysik. Neue Aufl. Frankfurt, 1788.
462. Treschow N. Kurzer Entwurf zu einer Lehre von der Kenntnib des Menschen oder Anthropologie. Kopenhagen. 1803.
463. [Tucker A.] Das Licht der Natur, von Eduard Search. Esq. Th I. Bd. 1-2. Göttingen und Gotha. 1771-1772.
464. Uebele W, J. N. Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant. B., 1911.
465. Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie 12 Aufl. B., 1924.
466. Unzer J- A. Sammlung kleiner Schriften zur speculativischen Philosophie. Hamburg und Lpz., 1766.
467. J. A. Erste Gründe einer Physiologie der eigentlichen thierschen Natur thierischer Körper. Lpz., 1771.
468. Usteri P. Grundlage medicinisch-anthropologischer Vorlesungen für Nicht-ärzte Zürich, 1791.
469. Vater J, S. Uebersicht des Neuesten was für Philosophie der Sprache in Deutschland gethan worden ist. Gotha, 1799.
470. Villaume P. Geschichte des Menschen. 2 Aufl. Tübingen. 1796.

471. Walch J. G. *Einleitung in die Philosophie*. Lpz., 1727.
472. Walch J. G. *Philosophisches Lexicon*. Bd. 1-2. 4. Ausg. Lpz., 1775 (Hildesheim, 1968).
473. Walser P. H. *Istitutiones philosophicae*. Liber III. *Psychologia*. Augustae Vindelicorum, 1791.
474. Walsh W. H. *Philosophy and Psychology in Kant's Critique* // *Kant-Studien*. 57. 1966. P. 186-198.
475. Watkins E. *Kant's Theory of Physical Influx* // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 77. 1995. P. 285-324.
476. Watkins E. *The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius* // *Review of Metaphysics*. 49. 1995. P. 295-339.
477. Watson R. I. *The Great Psychologists from Aristotle to Freud*. Philadelphia and N.-Y., 1963.
478. Waxman W. *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge, 1994.
479. Waxman W. *Impressions and Ideas: Vivacity as Verisimilitude* // *Hume Studies*. 19 (1). 1993. P. 75-88.
480. Weiller K. v. *Grundlegung zur Psychologie*. München, 1817.
481. Weishaupt A. *Ueber der Grunde und Gewisheit der menschlichen Erkenntnis zur Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*. Nürnberg, i 788.
482. Winckler J. H. *Institutiones philosophiae Wolfianae*. Lipsae, 1735.
483. Winckler J. H. *Institutiones philosophiae universae*. Ed. 3. Lipsae, 1762.
484. Whyte L. L. *The Unconscious before Freud*. N.-Y., 1960.
485. Wolff Chr. *Vernunfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*. 7. Aufl. Halle im Magdeb., 1733.
486. Wolff Chr. *Vernunfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. 3. Aufl. Halle, 1725.
487. Wolff Chr. *Der vernunfftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen. und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben heraus gegeben von Christian Wolfffen*. Andere Aufl. Frankfurt a. M., 1727.
488. Wolff Chr. *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutscher Sprache heraus gegeben*. Die andere Aufl. Frankfurt am Main, 1733 (Hildesheim, 1973).
489. Wolff Chr. *Philosophia rationalis sive logica*. Ed. altera emendatior. Francofurti et Lipsae, 1732.
490. Wolff Chr. *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Frankfurt et Lipsae, 1730.
491. Wolff Chr. *Psychologia empirica*. Ed. novissima emendatior. Veronae, 1736.
492. Wolff Chr. *Psychologia rationalis*. Ed. nova priori emendatior. Francofurti et Lipsae, 1740.
493. *Christian Wolff als Philosoph der Aufklärung in Deutschland*. Halle, 1980.
494. *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hrsg. Von W. Schneiders. Hamburg, 1983.
495. Wolff R. P. *Kant's Debt to Hume via Beattie* // *Journal of the History of Ideas*. 21. 1960. P. 117-123.
496. Wolff R. P. *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge, 1963.

497. [Wolleb E.] Gedanken (uber die Seele des Menschen und Muthmabungen uber den Zustand derselben nach dem Tode meistens auf Erfahrung gegrtindet. Bd. 1-2. B. und Lpz., 1777,
498. Wundt M. Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklarung. Tubingen, 1945 (Hildesheim, 1992).
499. Wusteman J. E. Einleitung in das philosophische Lehrgebäude des Herrn D. Crusius zum Gebrauche seiner akademischen Vorlesungen herausgegeben. Wittenberg, 1757.
500. Yolton J. W. Thinking Matter: Materialism in Eighteenth Century Britain. Oxford, 1983.
501. Zart G. Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. B.. 1881.
502. Zedler J. H. Grosses vollständiges Universal-Lexikon. Bd. 1-64. Halle, 1732-1750.
503. Zimmermann F. A. Synopsis philosophica. Heidelbergae, 1783.
504. Zimmermann F. J. Philosophisch-medizinisches Wörterbuch. Wien, 1803.