

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 впечатления 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.