

## 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)<sup>1</sup>. 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

<sup>1</sup> 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)<sup>1</sup> 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.

<sup>1</sup> 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)<sup>1</sup> 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 философии<sup>2</sup>. 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-

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

<sup>2</sup> 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)<sup>1</sup>, 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

<sup>1</sup> 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 философия<sup>1</sup>.

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-

<sup>1</sup> 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 ньютонианского 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)<sup>1</sup>.

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

<sup>1</sup> 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 нас 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 мозге<sup>1</sup>. Чем интенсивнее процессы

<sup>1</sup> 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 процессам<sup>1</sup>. 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

<sup>1</sup> 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 утверждается, 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 самотождественного Я<sup>1</sup>.

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)<sup>2</sup>. Во-вторых, Юм утверждает, что поскольку все

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> 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, означаящему 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)<sup>1</sup>. 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,

<sup>1</sup> 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.<sup>1</sup> - 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-

<sup>1</sup> 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 умствованиями<sup>1</sup>. 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

<sup>1</sup> 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)<sup>1</sup>. 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,

<sup>1</sup> 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 умозаклучениях о фактах. Юм подвел к выводу о том, что выход за пределы непосредственной данности впечатлений в эмпирических умозаклучениях 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 приходить 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 было<sup>1</sup>, 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-

<sup>1</sup> 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 аксиому<sup>1</sup>. Нельзя, конечно, говорить, что до Юма об истоках мнения о существовании тел вообще никто не спрашивал, однако именно Юм сделал этот вопрос самостоятельной проблемой.

<sup>1</sup> «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»<sup>1</sup> (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

<sup>1</sup> 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 никакую веру. 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 (смешении 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 источников<sup>1</sup>. 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.

<sup>1</sup> 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 людьми<sup>1</sup>. 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 отказывает 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,

<sup>1</sup> 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» телом<sup>1</sup>. 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 способности<sup>2</sup>. Первый вариант, в отрыве от физиологии,

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

<sup>2</sup> 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, вызывающихся 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 «здравого смысла» (common sense), отождествляющие его с благоразумием, вкусом, т. е. с «общим чувством» (common sense), а также с пронизательностью 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 называемую 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)<sup>1</sup>. 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-

<sup>1</sup> 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-

ка<sup>1</sup>. 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-

<sup>1</sup> 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)<sup>1</sup>. Это определение позволяет совместить разум со здравым смыслом. Впрочем, нельзя представлять дело

<sup>1</sup> 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 вещей<sup>1</sup>. 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

<sup>1</sup> 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 Рида<sup>1</sup>, 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, разума<sup>2</sup>. 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-

<sup>1</sup> 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).

<sup>2</sup> 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.