

ГЛАВА 4 Систематическая психология И. Н. Тетенса

1 ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ. ИДЕЙНЫЕ ВЛИЯНИЯ. МЕТОД

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Приведенного выше краткого описания влияний различных мыслителей на Тетенса достаточно для того, чтобы составить предварительное представление о специфике психологических учений Тетенса. Он стремится к научности психологии, осторожно

¹ Важность этого влияния нельзя отрицать. Но суждение Р. Зоммера (Sommer, 1892), что «как исторический феномен Тетенс может быть понят только как последователь Ламберта» (430: 138), выглядит все же преувеличением хотя бы потому, что темы их работ мало пересекались.

² По удачному определению Д. Дж. Мюррея (Murray, 1983), Унцер пытался найти средний путь между витализмом Шталя и радикальным физикалистским подходом Галлера.

относится к психофизиологии, уверен в единстве и простоте Я, занимается редукцией способностей, акцентирует внимание на активности души и на ее способности к развитию и совершенствованию. При этом он избегает поспешных решений, которые ни к чему не ведут. В дальнейшем мы увидим, как все перечисленные темы связаны между собой. Но до того, как приступить к изложению и анализу психологических теорий Тетенса, надо сказать еще несколько слов о структуре и внешних особенностях его центральной работы - «Философских опытов». Этот трактат, к написанию которого Тетенса, вероятно, подтолкнул конкурс Королевской академии наук 1773 года (хотя ряд ключевых идей «Опытов» содержится уже в его работе о языке 1772 года), состоит из четырнадцати разделов и пронизан не только их сквозной нумерацией, но и единым замыслом, составляя цельное произведение, разделенное на две книги, видимо, только по техническим причинам. В этом смысле его нельзя сравнивать, к примеру, с «Трактатом» Юма, где каждая книга вполне самостоятельна. Понять логику движения мысли Тетенса, однако, непросто. Он не всегда детально проговаривает свои композиционные решения. Но в целом план и методы его работы можно прояснить из предисловия к «Философским опытам». Тетенс начинает с его сообщения, что «последующие Опыты касаются действий человеческого рассудка, законов его мышления и его основных способностей; далее - волевой силы, фундаментального характера человека, свободы, природы души и ее развития» (453: 1, III).

Такая подборка объясняется тем, что, по мнению Тетенса, это «самые важные моменты нашей природы» (ibid.). Заметим, что все перечисленные Тетенсом темы, безусловно, относятся к области психологии, эмпирической и рациональной, что сразу позволяет трактовать его «Философские опыты» как психологическое сочинение. Но упоминание основных вопросов «через запятую» может все же создать впечатление, что эта работа представляет собой сборник разрозненных эссе. Вскоре, однако, Тетенс показывает общий вектор своих изысканий. «Я пытался, — пишет он, - разложить потенции (Fahigkeiten) души на простейшие способности (Vermogen) и приблизиться к первоначалам этих способностей в основной силе души настолько, насколько счел возможным» (1, XXXI). С одной стороны, Тетенс говорит здесь об анализе способностей, с другой - об их редукции «к первоначалам» (ersten Anfängen) в «основной силе» души. Противоположность этих действий в том, что анализ максимально раздробляет душевную жизнь, редукция же находит общее основание и исток многообраз-

ных психических актов и способностей. Тетенс действительно следует этим принципам в основном тексте «Философских опытов». Он сочетает «микроскопические», как он сам выражается (1, 720) анализы с широкомасштабными психологическими и антропологическими обобщениями, основой для которых является как раз тема редукции способностей.

Тема редукции психических способностей к их основной силе в душе находит продолжение в первом вводном параграфе первого «Опыта»: «О попытках философов вывести представления, ощу-щения и мысли из одной основной силы». Подтверждая тезис, на поверхности души мы видим разрозненность ее основных дей-ствий и что он «счел необходимым, прежде всего, по отдельности исследовать каждое их этих действий души» (453: 1, 7), так как возможно, что «еще недостаточно понаблюдав их, уже приступали к сравнению, а в результате в них должно было бы оставаться много неясного» (ibid.), Тетенс, вместе с тем, говорит о «пытливом философе», старающемся проследить «возникновение различных проявлений силы» из «внутреннего деятельного принципа» души как единой сущности (1, 1-2).

Единство души, по-видимому, является для него, как и для Вольфа, достаточным основанием для истинности суждения о наличии у нее одной основной силы (см. 1, 2-4). Но как объяснить возникающие из этого единого источника различия? Тетенс отвергает путь, избранный Вольфом, когда редукция способностей сводилась к их подведению под какое-то общее понятие¹, которое, как потом объявлялось, и выражает единую силу души. Он уверен, что подобный подход к нахождению этой силы не может объяснить происхождение из нее многообразных способностей, так как при абстрагировании понятия такой силы от специфических черт этих способностей просто отвлекаются (1, 5-6).

Что касается реальной редукции душевных способностей, то Тетенс говорит, что здесь могут быть варианты. Первый из них -различие, скажем, между ощущением, мышлением и представлением, возможно, обусловлено исключительно различием «предметов, к которым применяется» «однородная деятельность души» (453: 1, 2). Второй - указанное различие связано с разностью органов, через которые действует единая сила. В этом случае, считает Тетенс, мы вряд ли сможем осуществить редукцию, «так как внут-

¹ Тетенс. впрочем, справедливо считает, что Вольф своей редукцией претендовал на нечто большее (453: 1, 6).

ренные органы души и их различия полностью скрыты от нас» (Ibid.) Наконец, третий и наиболее перспективный вариант ответа На поставленный выше вопрос заключается в предположении, что «одна и та же деятельность души превращается то в ощущение, то и представление, то опять-таки в мышление» вследствие «внутреннего различия степеней» этой изначальной силы (ibid.). «Изыскания систематических психологов, - подытоживает Тетенс, - направлены на то, чтобы ответить на эти вопросы» (1, 3).

В «Предисловии» Тетенс также объясняет, почему выбрал в качестве отправной точки познавательные способности души. Он просто солидарен с большинством психологов, полагавших, что именно здесь «вход внутрь души открыт шире всего» (453: 1, XXXI). Он тоже считает, что «с этой стороны душа с наибольшей отчетливостью проявляет себя, поскольку никакой другой вид ее проявлений не может быть проанализирован так хорошо, как представления и мысли» (ibid.). Но экскурсия Тетенса по лабиринтам психической жизни, конечно, не заканчивается познавательными способностями. От них он переходит к волевым способностям, они подводят его к проблеме свободы, «состоящей в более высокой самодеятельности души» (1, XXXV), а конечной целью, «к которой стекается большинство предшествующих рассмотрений» оказывается исследование «способности к совершенствованию и развитию души» (ibid.). В «способности к совершенствованию» (Perfek-tibilitat), как показывает Тетенс, и состоит существо человеческой природы. Но он не ограничивается этим абстрактным тезисом, добавляя, что главное для него - показать, каким образом совершенствуется душа; точнее, что именно в ней совершенствуется. Правильное понимание этого вопроса имеет важную практическую значимость. Без этого «благороднейшее намерение, какое только может быть у человека, намерение содействовать улучшению человечества, может принять ложное направление, выродиться во вредное желание втиснуть его в одну из его частных форм, считаемой единственной, в которой оно может обладать внутренним совершенством» (ibid.).

Итак, в «Философских опытах» все основные темы связаны между собой и подчинены единому композиционному замыслу. Теперь конкретизируем сказанное на материале основного текста «Философских опытов». Первый «Опыт» посвящен исследованию способности представления, второй - чувственности, с третьего начинается анализ мышления. Утверждение Тетенса, что суть мышления состоит в соотношении представлений, указывает ему направление последующих изысканий. В третьем и четвертом

«Опытах» он классифицирует виды отношений, а затем рассматривает одно из них - отношение субъекта и объекта - в пятом «Опыте». Шестой, седьмой и восьмой опыты посвящены уточнению структуры различных уровней мышления. Так, в шестом «Опыте» идет речь «О различии чувственных и рациональных познаний», в седьмом - о всеобщих истинах разума, в восьмом - о соотношении спекулятивного разума и здравого рассудка. Восьмой «Опыт» завершает аналитическую часть трактата Тетенса, и в девятом «Опыте» - «Об основном принципе ощущения, представления и мышления» - на первый план выходит тема редукции. Правда и в более ранних, «аналитических», частях, даже в первом «Опыте» о представлениях, она тоже поднималась, но там это были лишь предварительные рассуждения. Девятый же «Опыт» обозначает общий композиционный поворот трактата Тетенса. Десятый «Опыт» - «Об отношении силы представления к другим деятельным душевным способностям» - продолжает наведение мостов между способностями души, а в одиннадцатом, где говорится «об основной силе человеческой души и характере человечности», Тетенс уже может решиться на обобщения и выводы.

Одиннадцатый «Опыт» завершает первый том «Философских опытов». Второй том, немного превосходящий первый по объему, содержит тем не менее всего три «Опыта», первый из которых - «О самодеятельности и свободе» - по духу близок последним «Опытам» первого тома и находится в том же русле глобального сведения человеческих способностей к основной силе души. Тринадцатый опыт - «О душевной сущности человека» - обозначает рационально-психологический и физиологический поворот трактата Тетенса. Он много рассуждает о материальных субстратах психических состояний, одновременно подчеркивая и доказывая нематериальность Я. Последний, самый большой по объему четырнадцатый «Опыт» - «О способности совершенствования и развития человека» - подводит итог всему трактату, объединяя в себе психологические, физиологические, а также социально-культурные аспекты рассмотрения человека.

В своих исследованиях Тетенс использует разнообразные методологические приемы. В качестве основы его методологии выступает «наблюдающий метод», «которому следовал Локк при рассмотрении рассудка, а наши психологи - в эмпирическом учении о душе» (453: 1, III—IV). В духе юмовского введения в «Трактат» Тетенс уточняет, что «этот метод есть метод естествознания» (1, IV) и что только он «показывает нам действия души и их взаимосвязи так, как они существуют в действительности» (ibid.). Но

к чем существо наблюдающего метода? Тетенс приравнивает его к «психологическому анализу души» и объясняет его основные правила, упоминая и о связанных с ним трудностях. Что касается правил, то они состоят в том, чтобы «брать душевные модификации так, как они познаются посредством внутреннего чувства (Selbstgefuhl); наблюдать их при их осторожном воспроизведении и воспринятыми при изменении обстоятельств, замечать способ их возникновения и законы действий сил, которые их производят; затем сравнивать, анализировать наблюдения и отыскивать в них простейшие способности и способы действия, а также их отношение друг к другу» (ibid.). «Одно из важнейших действий при наблюдающем методе, — продолжает Тетенс, — состоит в обобщении частных опытных положений, полученных из единичных случаев. От этого зависит сила данного метода» (1, XIX). Обобщения надо проводить аккуратно, чтобы они не превратились в чистые гипотезы. Опасность такого превращения велика, так как при невозможности точных повторений тех или иных наблюдений приходится прибегать к аналогическим умозаключениям, а границы их правомерности зыбки (1, XIX-XX, XXII). Но без умозаключений все равно не обойтись, так как «в конце концов именно размышления и умозаключения впервые позволяют использовать простые наблюдения, и без них мы всегда должны были бы оставаться на внешней поверхности вещей» (1, XXX).

Итак, от единичных опытов к общим принципам, в том числе и к основной силе души, нет другого пути, кроме как через рассуждения. Тетенс тем самым присоединяется к юмовской модели эмпирической психологии, подкрепляемой рациональными аргументами. Но природу этих аргументов он понимает иначе, чем Юм. Эталоном подобных умозаключений является для Тетенса, как впоследствии и для Гуссерля, аналогия. Гипотезы, неизбежно возникающие при аналогических рассуждениях, надо тщательно отбирать по принципу их большей или меньшей вероятности. Но опасность слишком широких обобщений - не единственная проблема наблюдающего метода. Не меньшую трудность создает незаметное примешивание к наблюдениям образов фантазии. Внутреннее чувство, полагает Тетенс, так же может порождать иллюзии, как и внешнее. Предотвратить это можно лишь путем «повторения того же самого наблюдения, как при таких же, так и при иных обстоятельствах, всякий раз с твердой решимостью отделить действительное ощущение от того, что примысливается к нему... Кто не может сделать этого, не предрасположен к тому, чтобы быть наблюдателем души» (453: 1, XVII).

Для характеристики методологической программы Тетенса важно также напомнить, что он сразу же пытается отмежеваться от «аналитического или же антропологического метода» «новой психологии» (1, IV). Смысл этого метода состоит в том, что «душевные изменения рассматриваются с той стороны, с какой они являются чем-то в мозге как внутреннем органе души, и их пытаются объяснить в качестве таких состояний и изменений мозга» (ibid.). Иными словами, «антропологический метод» есть метод психофизиологии. Тетенс предлагает называть его «метафизическим» (1, V), имея в виду, в данном случае, его неизбежную гипотетичность. Не отрицая, в принципе, такие метафизические анализы, Тетенс в то же время не сомневается, что они должны предваряться «психологическим анализом», т.е. прямым исследованием психической жизни (1, XIV; ср. 1, 19).

В самом деле, что именно мы собираемся объяснять, апеллируя к функциям мозга, если не понимаем, как устроена психическая жизнь? (ibid.) А понять ее мы можем лишь при помощи наблюдающего метода, интроспекции, усиленной рациональными доводами. В этом убеждении Тетенса, которое, кстати, нашло реализацию в композиции «Философских опытов», где лишь в конце работы он позволяет себе обратиться к физиологическим коррелятам психического, чувствуется его приверженность картезианской интенции изолированного рассмотрения души, развитой Юмом и другими психологами XVIII века. Эта феноменологическая тенденция — действительно ценное приобретение новоевропейской психологии. Следование ей позволяет избежать непроясненных психофизических аналогий, онтологических допущений и т.п. Все такие допущения - род философской поспешности. В итоге возникает видимость понимания, но изначальная смутность не устраняется. Другое дело, что феноменологическое исследование психики имеет свои трудности, о которых мы уже говорили в главе о Юме.

Вернемся, однако, к Тетенсу. В целом ясно, что в вопросах метода он стремится занять взвешенную позицию, не ограничиваясь какой-то одной методикой. Наблюдения, конечно, - основа всех его изысканий. Но он не отрицает и умозаключений - индуктивных и дедуктивных. Даже метафизические гипотезы имеют право голоса, хотя и в последнюю очередь. Правда, на деле Тетенс прибегает к гипотезам не только в заключительных разделах своих «Философских опытов». Наоборот, он часто пользуется весьма смелыми сравнениями психических феноменов со струнами, пружинами, маятниками и т.п. При этом, однако, Тетенс всегда подчеркивает, что эти сравнения ничего не доказывают и используют-

ся для иллюстрации возможности того или иного объяснения, или, самое большее, для моделирования работы души, кстати в ряде случаев весьма продуктивного. Но о «правдоподобности» некоторых гипотез он заявляет лишь в конце «Философских опытов». Впрочем, метафизика может понадобиться психологии не только своими гипотезами, но и в ситуациях, когда последняя выходит к общеонтологическим проблемам. Здесь анализы понятий, уже проделанные метафизиками, дают психологу готовые схемы.

Знаком Тетенс и с экспериментальными методами изучения психики, в то время еще новаторскими; и он сам ставит несколько любопытных опытов, причем у него встречаются как математизированные эксперименты в духе Фехнера, так и эксперименты в вундтовском смысле, т.е. тщательно подготовленные интроспекции. Тетенс широко пользуется ими, причем выстаивает их по всем правилам научного исследования: четко оговаривает условия наблюдения за психическим феноменом, пытается отсечь привходящие обстоятельства, которые могут помешать чистоте его восприятия, много раз повторяет интересующий его опыт и т.д.

Дальнейшее рассмотрение психологических теорий Тетенса будет проведено следующим образом. Мы пойдем вслед за Тетенсом, повторяя траекторию его мысли в «Философских опытах». Вначале будут проанализированы его воззрения на способности представления, чувства и мышления. Затем будет обсуждена тема сведения последних к основной силе души. После этого, выявив основной принцип психической жизни, мы распространим его действие на другие способности души, в частности на волю, что подведет к проблеме определения сущности человеческой природы.

2

УЧЕНИЕ ОБ ОЩУЩЕНИИ И ПРЕДСТАВЛЕНИИ

Итак, Тетенс открывает основную часть «Философских опытов» анализом способности представления, продолжает исследование чувства и мышления. Тетенс начинает не с чувства, или ощущения, генетически предшествующего представлению, а именно с представления, потому что, как он объясняет впоследствии, оно «обнаруживает себя несколько более ясно», чем ощущение (453: 1, 169). Мы, однако, изложим его теорию ощущения и представлений, исходя, скорее, из логической последовательности. Кроме того, поскольку нет особого смысла проводить резкие границы между всеми указанными изысканиями, можно поступить

следующим образом. Сначала мы кратко сформулируем тетенсовскую теорию познавательных способностей в ее общих чертах, а потом постепенно уточним ее отдельные моменты. При этом редуccionистские вопросы, согласно рекомендации самого Тетенса, будут пока исключаться из рассмотрения. Цель последующего изложения в том, чтобы, наоборот, максимально ясно представить специфику трех основных познавательных способностей. И лишь затем можно будет искать их общие первоисточники в душе.

Если рассуждать «со стороны», то общая тетенсовская схема познавательных способностей человека может быть представлена как отображающая то обстоятельство, что психическая жизнь протекает в мире, в котором, во-первых, имеются вещи, и эти вещи, во-вторых, каким-то образом относятся друг к другу. Кроме того, «протекание» нашей жизни означает ее темпоральный характер. Если человек должен познавать мир, то его когнитивные способности должны подстраиваться под эти основные структурные компоненты сущего. И можно предположить, что каждому из них должна соответствовать своя способность. Так Тетенс фактически и утверждает. Для познания вещей у человека есть чувство, для схватывания феномена темпоральности - способность представления, и, наконец, для познания отношений - мышление. Эти способности не изолированы, но взаимодействуют и дополняют друг друга. Исходным моментом когнитивной жизни души является чувство.

Тетенс понимает чувство как непосредственную реакцию души на воздействие; при этом вопрос, откуда происходит воздействие, не так уж важен. Более существенно то, что чувствуемое, ощущаемое нами является страдательным состоянием: «То, что непосредственно чувствуется, всегда, где можно наблюдать это наше душевное проявление, есть нечто страдательное, некая пассивная модификация души» (453: 1, 173). Иными словами, не мы сами производим эту модификацию. Это, правда, не означает, что чувствующая душа совершенно пассивна. Она противодействует влиянию, и в этом смысле чувство тоже является душевным актом (1, 256). Но деятельность чувства вторична и вызывается извне. Из этого, кстати говоря, следует, что «мы чувствуем и ощущаем только то, что имеется в настоящем (*gegenwartig ist*). Объектами чувства могут быть только нынешние изменения, наши наличные состояния» (1, 170).

Наконец, еще одна особенность чувства, по Тетенсу, состоит в том, что оно направлено на «абсолютное», т.е. на субстанциальное или безотносительное в вещах. Абсолютному противостоит относительное, «не мыслимое помимо идеи некоторого отношения

или связи» (ibid.) и всегда предполагающее что-то другое. Абсолютное допускает степени, «больше и меньше»¹. Мнение о том, что чувство соприкасается именно с абсолютным - принципиальная позиция Тетенса. Абсолютное чувствуется, относительное мыслится: «Если же спросят, как же тогда мы познаем отношения, то я отвечу, что они мыслятся, а не чувствуются» (1, 192).

Эта позиция опять же может быть обоснована пониманием чувства как противодействия души каким-либо воздействиям. Действовать на нас может только вещь; отношения сами по себе не действуют, хотя и могут определять специфику этого процесса. Но вещь как таковая, вещь в своей субстанциальности, и есть абсолютное. Так и получается, что «мы никогда непосредственно не чувствуем и не ощущаем ничего относительного, никаких отношений и связей вещей; и что непосредственным предметом чувства в вещах вне нас и в нас является исключительно абсолютное. Это - третий характерный признак чувства как особой способности души» (1, 191-192). Надо уточнить, что противопоставление Тетенсом чувства и мышления не носит безусловного характера. Ведь само мышление, как мы увидим, вырастает из чувства. Так что Те-тенс, скорее, по методическим соображениям вначале стремится максимально обособить их. Тем не менее он сразу указывает ту разновидность чувства, которая соединит его с мышлением. Речь идет о «чувстве отношений» (Gefühl der Verhältnisse), точнее - о той его разновидности, которая связана с переходом души от ощущения одного предмета к ощущению другого. Может, правда, показаться, что самим термином «чувство отношений» Тетенс отрицает собственное утверждение, что отношения не могут быть предметами чувства. Он, однако, разъясняет свою позицию. Ощущение многообразного может породить в душе новые переживания, которые в каком-то смысле соответствуют отношениям этого многообразного, но вместе с тем являются абсолютными модификациями души. Примером такого рода модификаций являются эстетические переживания. Нечто подобное возникает и при переходе от одного ощущения к другому. В самом деле, осуществляя этот переход, душа меняет направление своей деятельности и это изменение отражается в каком-то новом чувстве, а именно в «чувстве изменения».

¹ Допускает их и относительное, но лишь после субстантивации (ibid.) Сами, по Тетенсу, в свою очередь, возможно, определяясь абсолютными

По указанным выше соображениям, Тетенсу было очень важно подтвердить существование чувства изменения или перехода. Для этого он поставил изоциренный психологический эксперимент: «Я находил два представления ощущения, настолько мало связанных с другими моими идеями, как это только возможно. Я брал, к примеру, две арабские буквы, отстоящие друг от друга в ряду, и сравнивал их друг с другом. Всякий раз обнаруживалось, что я не только получал особое впечатление от каждого из этих символов, но также что-то особо чувствовал в себе, переводя глаза от одного к другому. Это чувство перехода я впервые заметил только тогда, когда уже до этого несколько раз сменил в себе сами чувственные впечатления. Между обоими впечатлениями, следование друг за другом которых я допускал, не задерживаясь на промежуточных буквах, я всякий раз чувствовал некое изменение направленности чувства; и это изменение я чувствовал тем же способом, как я чувствую какое-либо другое внутреннее впечатление, возникающее посредством чувств. Чем больше последующее представление отличалось от предыдущего, тем сильнее и полнее было чувство этой модификации. Если для эксперимента берутся подобные безразличные ощущения, как я это сделал здесь, то преимущество состоит в том, что воображение не без труда вклинивает посторонние образы и мешает наблюдению. С другой стороны, однако, при этом имеется определенное неудобство, поскольку надо в большей степени самостоятельно напрягать способность представления и прилагать большие старания, так как воображение всегда ленится удерживать в себе наличные представления, никак не связанные с другими рядами его идей» (453: 1, 198-199).

Ясно, что чувство изменения не может возникнуть, если душа не удерживает предшествующие ощущения. Но в таком случае они в той или иной степени утрачивают качества ощущений и превращаются в «представления» (Vorstellungen), в ментальные образы ощущений. Развивая эту тему, Тетенс утверждает, что представления, во-первых, удерживаются, во-вторых, воспроизводятся и, наконец, обрабатываются душой. Соответственно, способность представления разветвляется на способности «принимать представления, вновь извлекать и преобразовывать их, - на способность перцепции, силу воображения и образную способность фантазии» (1, 26). Особую роль играет первая из них. Ведь именно благодаря ей ощущения оставляют следы в нас, и эти «оставшиеся в нас от наших модификаций и вновь извлекаемые и разворачиваемые имеющейся в нас способностью следы» и есть представления как таковые (1, 16). Они «модификации, которые отображают что-то

256

другое и, присутствуя, позволяют нам видеть и познавать не столько их самих, сколько их предметы» (1, 17).

В этой концепции представлений есть один важный момент, который надо сразу же прояснить. Дело в том, что представления, как и вообще любые

актуальные модификации души, имеются в нас в настоящем, а выше утверждалось, что с настоящим работает чувство, а не какая-то другая способность. Как же избежать смешения ощущений и представлений? Тетенс решает эту трудность следующим образом. Любое наличное состояние, утверждает он, действительно сопровождается ощущением. Соответственно, представляя нечто, мы что-то ощущаем, «мы ощущаем и идеи... мы вспоминаем испытанное удовольствие и ощущаем это воспоминание» (453: 1, 171). Но это не размывает границы между ощущениями и представлениями. Представляя, к примеру, что-то прошлое, мы и правда ощущаем, но ощущаем именно «наличное представление прошлого, а не саму представляющуюся прошлую вещь» (1, 171-172)¹. Иначе говоря, среди наличных, а значит чувствуемых, модификаций души имеются такие, которые непосредственно ни к чему не отсылают², и такие, которые отсылают к самим себе в качестве состояний первого рода, имеющих место в прошлом, будущем или квази-настоящем. Когда мы ощущаем такие душевные модификации, то говорим, что в их порождении участвует не только чувство, но и способность представления. Такова же ситуация с мыслями, которые тоже могут быть объектами внутреннего чувства (1, 49).

В общем, складывается такая картина. Душевные модификации могут вызываться как внешними объектами, так и различными способностями души. Момент аффицирования или самоаффицирования и есть момент чувствования. Но в том, что ощущается душой, помимо прочего содержится и отпечаток производящей его причины. В случае чувствуемых результатов деятельности способности представления, этот отпечаток состоит в своеобразной само-референтности ощущаемого, так как главная особенность действия способности представления заключается в удержании следов впечатлений и в их воспроизведении в качестве таковых, т.е. с непо-

¹ В данном случае различие прошлой вещи и прошлого ощущения не принципиально, так как в обыденном сознании они отождествляются,

² Можно, конечно, сказать, что ощущения отсылают к ощущаемым вещам, но такое отнесение нельзя назвать непосредственным, так как оно, по Тетенсу, происходит только в рефлексии.

средственной отсылкой к прошлому, которую можно затем преобразовать в интенцию будущего или даже гипотетического настоящего.

И теперь можно более подробно обсудить компоненты деятельности способности представления, начав именно с перцепирования¹, т.е. с удержания следов впечатлений. Тетенс пытается доказать, что то, что мы обычно называем ощущениями, т. е. модификациями чувства, в действительности является первичным продуктом способности представления, или «пост-ощущениями» (Nachempfindungen), как он называет их, судя по всему заимствуя этот термин у эклектика Ю. Хр. Хеннингса из его «Истории душ».

Мнение о том, что мы имеем дело не с ощущениями, а с пост-ощущениями, может показаться странным. Но Тетенс разъясняет свою позицию. Ощущения как таковые, конечно, существуют. Но дело в том, что, для того чтобы назвать какую-то душевную модификацию ощущением, недостаточно просто чувствовать ее. Надо еще замечать, осознавать эту модификацию. Но осознание предполагает деятельность мышления, рефлексию. И «момент рефлексии падает на момент пост-ощущения», поскольку «восприятие и осознанное ощущение происходит не во время первого возникающего извне впечатления, когда мы еще заняты тем, чтобы принимать и чувствовать внешнюю модификацию» (453: 1, 33).

Чуть дальше Тетенс развивает эту мысль следующим образом: «В момент, когда мы ощущаем, мы претерпеваем и противодействуем в чувстве. Но в пост-ощущении больше ничего не принимается и не противодействует, а лишь удерживается уже произведенное. И поэтому именно тогда душа со своей рефлексивной способностью может более свободно заняться образом» (1, 36). Приведенные высказывания Тетенса, на первый взгляд, содержат три неявных допущения: 1) душа не может осуществлять две или более деятельности сразу, 2) «принятие» (annehmen) представлений в душу - не то же самое, что их «восприятие» (gewahrnehmen) или осознание, и, наконец, 3) удержание представлений не требует даже такой деятельности, какая имеется в противодействии чувств при ощущении. Кажется, что лишь при признании всех этих тезисов Тетенс может говорить, что мы осознаем не сами ощущения, а лишь их следы, пост-ощущения, и, соответственно, может интег-

¹ Термин «восприятие» у Тетенса не синонимичен, как мы увидим, термину «перцепирование».

рировать в процесс ощущения способность представления. Реально, однако, Тетенс занимает несколько иную позицию, особенно по первому вопросу. Хотя под влиянием швейцарского философа Жан-Бернарда Мериана (1723-1807) он и в самом деле утверждает, что душа не может выполнять одновременно нескольких действий, но при этом имеется в виду деятельность одного и того же рода, к примеру мышление. Нельзя одновременно мыслить что-то и мыслить о том, что мыслишь, сознавать вещь и сознавать ее осознание: «Когда мы сознаем какую-либо вещь, когда мы рефлектируем о ней и направляем на нее деятельность нашего мышления, мы не думаем о том, что мыслим. Мы не сознаем, что мы сознаем вещь, а именно первого нет в тот момент, когда есть второе. О нашей собственной рефлексии мы не рефлектируем в тот самый момент, в который мы заняты с ней предметом» (1, 46). Причина в том, что «когда мыслящая сила души занята сознанием, различением, размышлением об имеющейся перед ней идее, то она уже деятельна как сила мышления и действует, главным образом, в одном определенном направлении» (ibid.). И «если бы теперь в тот же самый момент она должна была бы рефлектировать и об этой ее деятельности, то она должна была бы делать ту же самую работу одновременно и по отношению к этой деятельности» (1, 46-47). «Но может ли она, - продолжает Тетенс, — раскалывать свою способность сознания и одной ее частью действовать с идеей вещи, а другой одновременно - с осуществляемым ею применением своей способности? В таком случае она должна была бы делать даже больше, чем сразу обращать внимание на две вещи. Это как-то еще можно сделать, но когда она направляет свое внимание и способность восприятия на некую идею, как в таком случае она собирается одновременно направить их на свое собственное внимание и свое собственное восприятие?» (1, 47).

Однако если речь идет о разных деятельности души, какими кажутся ощущение и восприятие, то Тетенс в действительности не отрицает, что душа может одновременно производить несколько действий сразу. Наоборот, по его словам, душа «постоянно деятельна более чем одной своей стороной и более чем одной способностью, и опыт этому не противоречит. Она даже может работать одновременно всеми ее различными способностями» (453: 1, 177). Правда и здесь, добавляет Тетенс, имеется «естественное ограничение». Оно состоит в том, что душа «не может проявлять все эти многообразные способности в равной степени. Одно дело мешает другому и ограничивает его. В один момент времени предприниматься и проводиться может заметным образом только что-то одно» (ibid.).

Можно предположить, что упомянутое Тетенсом ограничение как раз и помогает ему согласовать тезис о возможности многообразной одновременной деятельности души с положением о том, что в момент ощущения мы не можем рефлексировать о нем. В самом деле, обе деятельности должны быть достаточно интенсивными, а это невозможно. А вот удержание изначального впечатления в виде пост-ощущения, как кажется, не требует таких усилий от души и происходит естественно и незаметно. Правда, в другом месте, а именно в девятом «Опыте», Тетенс давал понять, что удержание представлений требует большей «самодеятельности» души, чем принятие ощущений (1, 611-612). Так что возникают сомнения относительно непротиворечивости всей его конструкции. Представляется, однако, что эти сомнения можно отвести, отметив, что если говорить не о степени самодеятельности, а об интенсивности деятельности вообще, то чувство все же может превосходить перцепирование, пусть даже его активность и имеет опосредованный, реактивный характер. При такой, по-видимому, вполне законной интерпретации выходит, что для восприятия и впрямь лучше подходит момент пост-ощущения, а не ощущения.

И все же эти доводы не очень убедительны. В самом деле, почему Тетенс решил, что душа не может одновременно выполнять разные действия с равной интенсивностью? Если это просто априорное предположение, то по какой причине мы должны соглашаться с ним? А если это эмпирическое обобщение, то сам же Тетенс признает, что полной индукции здесь не получается. Известны примеры, когда люди одновременно делали разные вещи и интенсивность их действий была весьма высокой. Никто не спорит, что такие случаи бывают не часто. Но дело не в этом, а в том, что если возможны исключения, то почему бы не предположить, что таким исключением является и восприятие в тандеме с ощущением. И тогда окажется, что восприятие приходится, или может приходиться, не на момент пост-ощущения, а на момент ощущения, и теория Тетенса разваливается. Единственный, как кажется, способ отвести это возражение - сказать, что ощущение и восприятие не разнородные, а однородные действия. Тогда они, действительно, не могут осуществляться в одно и то же время. Однако здесь нас поджидает другая трудность. Если они так однородны, то почему бы не допустить, что это вообще одно и то же действие? И при этом вновь окажется, что восприятие приходится именно на момент ощущения.

К этому добавляется и еще одна проблема. Тетенс говорит, что со всякой актуальной модификацией души связано чувство. Но

пост-ощущение, на которое направлена рефлексия, или сознание, тоже актуально присутствует в душе. Значит, чувство должно быть и здесь. Однако ранее цитировалось высказывание Тетенса, что момент рефлексии падает на пост-ощущение потому» что она не может совмещаться с чувством. И если чувство есть и в момент пост-ощущения, то кажется, что проблема просто воспроизводится на новом уровне. Можно, конечно, попробовать сказать, что чувство в пост-ощущении направлено не на то, на что направлена рефлексия, а именно - что оно направлено на акт перцепирования и рефлексии, а не на предмет рефлексии. Но чтобы этот довод действовал, надо, по меньшей мере, показать, почему в данном случае различие предметов чувства и рефлексии имеет принципиальную важность.

К счастью для Тетенса, имеется возможность разом разрешить все эти трудности, и он не упускает ее. Речь идет о возможности трактовать ощущение и восприятие как проявление деятельности одной и той же силы, но в ее разных фазах. Лучше всего проиллюстрировать эту мысль метафорой, которую часто использует и сам Тетенс. Представим себе пружину. На нее оказывается воздействие извне, и она сжимается. Это - аналог ощущения. Потом мы отпускаем ее, и она разжимается. Этому соответствует восприятие. Понятно, что пружина не может разжиматься в тот момент, когда она сжимается. Так и восприятие не может происходить в момент ощущения. Образ действительно наглядный, надо лишь объяснить, какое основание мы имеем для того, чтобы проводить аналогию между пружиной и душой. Но это мы обсудим позже. Пока же просто констатируем, что Тетенс различает принятие ощущений и их восприятие. Способность принятия ощущений, или «способность схватывания» (Apprehensionsvermogen), - это, собственно, и есть чувство, активное лишь постольку, поскольку оно противодействует какому-то воздействию. Реактивность чувства как раз и выливается в деятельность вбирания ощущений. Она естественно перетекает в деятельность удержания полученных представлений, т. е. в перцепирование. Восприятие же предполагает самоотталкивание души к представлениям. Таким образом, тетеновская теория взаимодействия восприятия и ощущения, по крайней мере, может быть когерентной. Впрочем, все это пока не выходит за пределы чистых предположений. Чтобы показать, что данная схема отображает реальное положение дел, Тетенс должен последовательно обосновать все ее части.

И начинать надо с пост-ощущений; точнее, с того, чтобы убедиться в их существовании. Тетенс так и поступает. Он убежден,

что их наличие можно подтвердить на опыте. Самый простой способ сделать это - обратить внимание на такой, к примеру, факт, что вращающийся раскаленный уголь при определенной скорости вращения начинает восприниматься как огненное кольцо. Результат этого, по выражению А. Такера, «философского эксперимента» и одновременно самой обычной детской забавы того времени (см. 463: 1, 310-311), можно объяснить лишь тем, что ощущения, произведенные светящимся телом, не успевают исчезнуть из сознания до нового появления предмета в данной точке. Поэтому кажется, что он и не покидал ее; а поскольку это верно для всех точек окружности, то возникает видимость того, что перед нами светящееся кольцо. Этот эксперимент со зрением Тетенс переносит и на другие органы чувств, пытаясь показать существование пост-ощущений слуха, осязания и т.д. Для большей убедительности он замечает, что можно измерить длительность пост-ощущений в актуальном поле восприятия. Если брать те из них, «которые исчезают быстрее всего, но все же достаточно сильны, чтобы оказаться воспринятыми», то зрительные пост-ощущения делятся «от 6 до 7 терций¹, слуховые пост-ощущения - лишь 5 терций, и еще меньше тактильные пост-ощущения» (453: 1, 33). Тетенс, как мы видим, оговаривает условия измерений, что лишний раз свидетельствует о зрелости его научных методов и понимании им проблемы вариативности психологических соотношений, хорошо известной современным экспериментальным психологам. Он берет не первые попавшиеся ощущения, а ощущения определенной интенсивности, по сути, формулируя закон прямой зависимости длительности пост-ощущения от силы ощущения. Тетенс даже терминологически выделяет пост-ощущения, получающиеся в результате более живого ощущения, когда мы, к примеру, смотрим на солнце, а потом закрываем глаза и видим его след. Он называет их постощущениями «второй степени» (1, 35). Сейчас принято также различать «позитивные» и «негативные» пост-ощущения. Первые сохраняют качества оригинальных ощущений, вторые же являются аналогами фотографических негативов. Но и их различие известно Тетенсу. Вообще же термин «пост-ощущение», «Nachempfindung» или «after-sensation», широко употребляется в психологической литературе наших дней, хотя еще большее распространение получил термин «остаточный образ» (after image), так как справедливо отмечается, что этот феномен обычно исследуется на материале

¹ 1 терция = 1/60 с.

зрительных ощущений. И можно встретить утверждение, что «теория остаточных образов», которая связана с учением о так называемой «инерции зрения» (*persistence of vision*), известной еще Аристотелю, была тем не менее впервые «научно задокументирована» английским ученым П. М. Роджитом в 1824 году¹. Роджит действительно провел ряд экспериментов с движущимися предметами, в том числе с быстро вращающимся «ярким объектом». Но Тетенс не менее четко излагает результаты своих исследований. В примечании к пассажи, в котором он приводит конкретные данные о длительности пост-ощущений, он, правда, говорит, что «дополнительная информация» о «поставленных мной на эту тему опытов... здесь, однако, ни к чему» (453: 1, 33). В дальнейшем Тетенс, однако, раскрывает детали своих экспериментов с тактильными и другими пост-ощущениями. К примеру, он брал «колесико» (*em kleines Rad*) и раскручивал его, касаясь его спицы. При определенной скорости вращения ощущение касания становилось непрерывным. И чтобы установить длительность остаточных ощущений осязания, оставалось лишь определить время полного обращения колеса (см. 1, 42). В итоге Тетенс установил, что тактильные пост-ощущения длятся примерно 2,5 тц. (1, 33). По тому же принципу можно поставить эксперимент с пост-ощущениями слуха и зрения, и он, несомненно, сделал это.

Существует мнение, что именно Тетенс впервые получил конкретные математические данные, характеризующие протекание психических феноменов (см. напр. 233: 366; 241: 69). Однако еще в «Общей теории мышления и ощущения», вышедшей за год до «Философских опытов» и не учтенной Тетенсом, автор этого трактата И. А. Эберхард замечает: «Из наблюдений известно, что мгновенное впечатление видимого объекта длится в глазу восемь терций» (236: 56). Фраза «из наблюдений известно» наводит на мысль, что Эберхард не сам проводил измерения. Это впечатление усиливается тем, что он неуверенно рассказывает об условиях эксперимента, рассуждая о таком вращении раскаленного угля, чтобы он оставался «в одной точке меньше, чем эти восемь терций». В этом случае, по его мнению, «мы увидим огненный круг» (*ibid.*). В действительности, для возникновения феномена иллюзорной окружности требуется, чтобы уголь проходил всю окружность не

¹ П. Фресс и Ж. Пиаже (*Fraisse et Piaget, 1963 / 1966*) вообще утверждали, что в XVIII веке не было поставлено ни одного настоящего психологического эксперимента.

более чем за установленное время. Такие ошибки могут быть, к примеру, следствием невнимательного чтения. А Эберхарду было что почитать. К. Рамул (Ramul, 1963) показал, что эксперименты по измерению длительности остаточных образов в XVIII веке проводились целым рядом ученых - И. А. Зегнером, П. Мушенбреком и др.

Но среди них долгое время не было психологов. Однако в середине 70-х годов, как мы видим на примере Тетенса и Эберхарда, происходит рост их интереса к данной проблеме. Причины этого можно понять при учете того обстоятельства, что мнение о сохранении остаточных образов вовсе не было общепризнанным среди германских философов. Конечно, еще до 70-х годов его разделяли многие авторы, знакомые с идеями Ньютона, и, скажем, И.Г. Ламберт определенно говорил об этом в §§833-834 своей «Фотометрии» (Photometria, 1760). Соглашался с этим и И.Г.Г. Федер в своем компендии философских наук 1770 года (см. 250: 128). С другой стороны, не менее влиятельный автор, И. Г. Зульцер, еще в начале 70-х годов в немецком сборнике своих работ, опубликованных ранее на французском языке, оспаривал это учение (см. 450; 57-58). Но в середине семидесятых годов у теории остаточных образов появилось много новых защитников. Показательно в этом смысле, что И. Г. Кампе, работа которого «Ощутительная и познавательная способности души» вышла в том же 1776 году, что и трактат Эберхарда, соглашаясь с распространенным суждением о дискретности внешних воздействий на душу, тем не менее решительно спорит с тезисом Зульцера, что «перцепции души» должны быть «совершенно параллельны» «последовательности внешних впечатлений» (212:48).

Кампе, правда, ничего не говорит об измерении длительности пост-ощущений. Вместе с тем он выдвигает априорный аргумент, основанный на лейбницевском принципе непрерывности, из которого следует, что ощущение должно исчезать не сразу, а постепенно (50). Главное, однако, в том, что Кампе объясняет, почему не все готовы разделить подобное мнение. Это происходит из-за опасения, что придется отказаться от теории нервов как полых трубочек и согласиться с тем, что они похожи на вибрирующие струны (50-51). Но ведь эта теория совсем не обязательна, продолжает Кампе. Можно принимать данную концепцию, сохраняя верность теории трубочек, так как находящиеся в них «духи» могут «осциллировать», колебаться, словно маятник (51)¹.

¹ Гораздо более сильный удар по теории нервов как трубочек и связанному с ней учению о «животных духах» был нанесен в 1781 году Ф. Фонтана, доказавшим отсутствие полостей в нервах.

Рассуждения о маятникообразных колебаниях содержимого нервов, естественно, заставляют вспомнить о теории вибраций Д. Гартли. Говоря о Гартли, Кампе, правда, ссылается на краткое изложение его теории вибраций А. Такером¹. Между тем уже через год после появления немецкого перевода психологической части трактата Такера, в 1772-1773 гг., выходит в свет сокращенный перевод самих «Размышлений о человеке» Гартли с комментариями Г.А. Писториуса, а в 1775 году Дж. Пристли переиздает оригинальный текст первой, психологической, части этой книги.

Рассказывая об «огненном» эксперименте Ньютона, в первой главе «Размышлений» Гартли упоминал и о другом опыте Ньютона из «Оптики». Ньютон писал, что если прижать пальцем уголок глаза, а потом повернуть его в противоположную сторону, то можно увидеть радужное пятно, которое сохраняется в сознании примерно секунду. И Гартли, не учитывая различия пост-ощущений первой и второй степени, решил обобщить этот частный вывод Ньютона, трактуя его таким образом, будто он выражает остаточную длительность любого зрительного ощущения вообще (276: 10): «Итак, такое ощущение продолжает существовать в уме примерно секунду после прекращения действия его причины» (The sensation continues therefore in the mind about a second of time after its cause ceases to act).

Итак, Гартли не только заявляет о сохранении остаточных образов, но и выражает время их существования в числовой форме. Эти суждения Гартли и могли повлиять на интерес немецких психологов к проблеме пост-ощущений и измерения их длительности. Подтверждением этих тезисов является то, что именно на Гартли (в публикации 1775 года) при обсуждении темы остаточных образов ссылался М. Хиссман (см. 294: 52-53) в «Психологических опытах» (Psychologische Versuche, 1777). О работе Гартли знали и Эберхард с Тетенсом². При ознакомлении с ней у Тетенса могли

¹ Поэтому Кампе не учитывает специфику позиции Гартли, отрицавшего теорию животных духов и полых нервов и говорившего о колебаниях в нервах эфирного вещества.

² Оба они упоминают о Гартли в своих сочинениях (см. 237: 43 и 453: 1, IX) и приводят одинаковые с ним «огненные» иллюстрации. Кроме того, Тетенс, в точности как Гартли, утверждает, что о длительности пост-ощущений вкуса и обоняния, в отличие от ощущений зрения, слуха и осязания, можно судить лишь по аналогии (ср. 453: 1, 42 и 11). С Эберхардом, правда, ситуация сложнее. Он говорит о Гартли не в работе 1776-го, а в компендии 1778 года, и не исключено, что к моменту завершения первого труда, т.е. «Общей теории мышления и ощущения», где и приводятся математические выкладки, он еще не успел ознакомиться с пуб-

возникнуть сомнения в корректности данных Гартли, которые и подтвердила проверка. В большинстве случаев зрительные ощущения гораздо быстрее исчезают из души, хотя результаты, приводимые Тетенсом, и тем более Эберхардом, все равно завышены.

Одним словом, интерес немецких психологов (а не физиков или математиков)¹ к измерению длительности остаточных образов был, вероятно, все же инициирован Гартли, хотя ни Гартли, ни Эберхард или Тетенс не были первыми, кто сообщил о результатах. Первым был, видимо, Ньютон, хотя его данные не были следствием точных экспериментов.

Впрочем, если говорить об измерении остаточной длительности тактильных пост-ощущений, то Тетенс наверняка одним из первых проделал соответствующие опыты. Хотя для него была важнее сама возможность показать существование пост-ощущений. На этой основе Тетенс мог бы продолжать возведение доказательной базы своей теории психических способностей. Однако он наталкивается на трудность, которую открыто признает и которая отчасти возвращает его в исходное состояние. Суть теории пост-ощущений в том, что, после прекращения внешнего воздействия, душа какое-то время удерживает полученные впечатления. Но Тетенс отмечает, что это утверждение шире непосредственно наблюдаемого феномена и содержит некоторые метафизические допущения. Дело в том, что остаточный образ ощущения можно трактовать как подлинное ощущение, если перевести анализ в физиологическую плоскость. Воздействие на душу происходит через нервы. Поскольку нервы не сразу возвращаются в спокойное состояние, то они какое-то время продолжают передавать воздействие душе, которая ощущает его точно так же, как в момент контакта предмета с органами чувств. От души при этом не требуется самостоятельно удерживать пост-ощущения. Собственно, никаких пост-ощущений тут и не остается. Эту теорию Тетенс атрибутирует Бонне и сообщает, что вынужден отложить окончательное решение (453: 1, 37).

Однако нельзя говорить, что его анализ пост-ощущений вообще заканчивается ничем. Он недостаточен для выяснения степени самодетельности души в удержании ощущений, но зато демонстри-

ликацией «Размышлений» 1775 года (что подтверждают и нехарактерные для человека, знакомого с трудами Гартли, рассуждения Эберхарда о «сотрясениях нервов», напоминающие, скорее, о Бонне). Но, с другой стороны, сам факт, что уже через два года он ссылается на это английское издание (см. 237: 43), говорит о том, что Эберхард мог знать о позиции Гартли и в период написания «Общей теории».

¹ Последние, вероятно, опирались непосредственно на «Оптику» Ньютона.

рует существование континуальной, а не сконструированной из элементов прошлых ощущений, темпоральной среды психических состояний. Это означает, что в душе может одновременно наличествовать ряд ощущений или представлений, причем совсем не обязательно в качестве пост-ощущений. Реальное восприятие последовательности душевных состояний действительно предполагает удерживание прошлых состояний, но не в виде пост-ощущений, а в качестве истинных представлений, лишь отсылающих к постощущениям. Но, в любом случае, можно непосредственно чувствовать последовательность ощущений и переход от одного к другому.

И теперь очевидно, что это «чувство перехода» имеет не первоначальный характер, а базируется на ощущениях; точнее - на взаимодействии чувства и способности представления. Функции последней, однако, не ограничиваются удержанием следов ощущений. После того, как эти следы выходят из сферы актуального восприятия, их тем не менее можно воспроизводить. Тетенс, следуя Вольфу, утверждает, что воспроизведение происходит по закону вызывания целого образа его частью (1, 81). Понятно, что этот вольфовский закон можно свести к принципу ассоциации идей по сходству или смежности. И, исходя из сказанного, логично предположить, что Тетенс присоединяется к тем психологам XVIII века, которые рассматривали ассоциацию в качестве одного из важнейших законов душевной жизни.

С одной стороны, это так. Тетенс признает ассоциацию основным законом репродуктивного воображения. В то же время он показывает неполноту этого закона и выступает против попыток трактовать ассоциацию как универсальный принцип смены представлений вообще. А такие попытки действительно предпринимались. Можно вспомнить, к примеру, что Юм сравнивал ассоциацию с гравитацией ментального мира. Еще более решительно о фундаментальной роли ассоциации заявил Гартли, а Пристли облек его идеи в четкие формулировки, объявив в «Теории человеческого духа Гартли» (Hartley's Theory of the Human Mind, 1775), т.е. во вступительных эссе, предварявших его издание первой части «Размышлений о человеке» Гартли, что ассоциация «объясняет все явления человеческого духа» (3: 3, 128).

Как можно судить уже по вводной части «Философских опытов», Тетенс хорошо знал вышеупомянутую работу Пристли. И он счел необходимым выступить с критикой его расширительного толкования ассоциации. Не мог он обойти вниманием и попытки Гартли и Пристли привязать ассоциацию к конкретным физиоло-

гическим механизмам. Тетенс показывает, что всегда можно выдвинуть альтернативную теорию, а это значит, что вибрационная модель ассоциации имеет произвольный характер. Можно, правда, попытаться уйти от чистой гипотетичности, сохранив физиологические акценты. Но в таком случае придется ограничиться самыми общими рассуждениями о «материальных идеях», «органических ассоциациях» и т.п. Тетенс вовсе не отрицает их существование. Но объяснительный потенциал таких построений невелик. Как правило, они являются нечеткими отражениями чисто психологических анализов, сформулированными к тому же на необычном языке.

Впрочем, основные претензии Тетенса связаны даже не с физиологической, а с редуccionистской частью ассоциативной психологии, которую, кстати, сам Гартли был готов защищать независимо от теории вибраций. Прежде всего, Тетенс не разделяет восторгов Пристли по поводу оригинальности Гартли. Он уверен, что в концепции последнего нет ничего принципиально нового. Подобная программа уже была реализована «в вольфовской психологии». Тетенс упрекает Пристли в том, что тот не знал об этом, «иначе он не отказал бы в похвалах, которые он так щедро раздает системе Гартли, а именно, утверждая, что в моральный мир ею вводится столь же простой, всеобщий и еще более плодотворный принцип, чем ньютоновским притяжением - в телесный мир, также и системе немецкого философа». Все различие между Гартли и Вольфом состоит в том, что «Гартли называет идеи вибрациями в нервах и помещает их, как и Бонне, в органы мозга, тогда как Вольф считал идеи модификациями самой души» (453: 1, 67-68). И «несомненно, - продолжает Тетенс, — что сила представления в системе последнего является столь же простым и далеко простирающимся принципом, как ассоциация идей у Гартли, и подобным же образом может прилагаться к психологическим наблюдениям... Нужно лишь поменять язык и выражения, и объяснение из одной системы перейдет в объяснение согласно другой» (1, 67-68). Главное, однако, что гартлиевская программа, которую можно назвать программой ассоциативной редуccionии, не достигает поставленной цели. Принцип ассоциации не может быть всеобщим законом психических явлений: «Он и на самом деле является важным и плодотворным основоположением, хотя и оказывается не совсем тем, за что его принимали некоторые» (1, 108). Не стоит преувеличивать его значение, так же как «не надо видеть в простом человеке чудовищного великана» (1, 114).

Прежде чем доказать завышенность претензий ассоцианистов, Тетенс озвучивает сам закон ассоциации, который, по их мнению,

является универсальным принципом смены душевных представлений; при этом он старается максимально сблизиться с дефинициями Пристли: «Если душа от представления А, которое налично в ней в данный момент, непосредственно переходит в следующий момент к другому, В, и это последнее не привносится из ощущения, то поводом к тому, что следует именно В, является либо то, что оба были раньше весьма тесно связаны друг с другом в наших ощущениях или представлениях, либо их сходство друг с другом в определенном отношении» (453: 1, 109). Отметим, что Тетенс не пытается упростить задачу критики тезиса о всеобъемлющей роли ассоциации. Он сразу исключает из сферы действия закона ассоциации данные внешнего и внутреннего чувства, которые, очевидно, разрывают ассоциативные связи. Речь идет только о представлениях. С представлениями работает репродуктивное воображение, фантазия и мышление. И Тетенс показывает, что ни фантазия, ни мышление не покрываются законом ассоциации. В самом деле, из формулировки закона ассоциации следует, что смена душевных состояний всегда происходит по принципу перехода от одного состояния к другому, уже имевшемуся в душе. Ассоциация не может порождать новых представлений. Между тем фантазия «создает новые представления из тех, которые имеются в наличии и, следовательно, формирует новые объединительные пункты, новые связи и новые ряды» (1, 112). Похожая картина с мышлением. Мышление «открывает ранее не замечавшиеся новые отношения и связи, новые сходства, новые сосуществования и новые зависимости, и подобным образом создает новые коммуникационные каналы между идеями» (*ibid.*), прокладывая путь для ассоциаций (см. 1, 113).

Итак, как фантазия, так и мышление в состоянии связывать представления, которые ранее не сосуществовали в душе и не имели явного сходства. Это соединение, конечно, тоже можно назвать ассоциацией, но подобные «самодеятельные ассоциации» отличны от ассоциаций воображения.

Тема отношения мышления и ассоциативного воображения настолько важна, что Тетенс еще раз обращается к ней в седьмом «Опыте». Кстати, она имеет прямое отношение к знаменитой проблеме психологизма. Суть ее в том, чтобы понять, надо ли проводить различие между реальными фактами сознания и идеальными значениями и сводить последние к первым¹.
Сторонники антипси-

¹ В качестве более строгой формулировки можно использовать, к примеру, определение В. Н. Брюшкина (2000), утверждающего, что решение проблемы психологизма зависит от специфики ответов на следующие два вопроса: «1) может ли логика быть сведена к психологии? и 2) может ли логика рассматриваться в качестве модели естественного мышления?» (205: 199).

хологизма считают, что логические законы и «понятия» не зависят от устройства человеческой психики и вообще от существования человека и других мыслящих существ. Эта тема широко обсуждалась в XIX и начале XX веков, особенно в связи с работами Б. Больцано, Г. Фреге и Э. Гуссерля; но, как уже отмечалось в главе о Юме, она присутствует и в XVIII столетии, хотя четкие формулировки встречаются довольно редко.

Тетенс был одним из первых мыслителей, подробно высказавшихся по этому поводу - как раз в связи с проблемой отношения ассоциаций и мышления; точнее, одной из главных его операций - умозаключения. Что такое умозаключение? Последовательное движение мысли от посылок к выводу, в процессе которого происходит определенная комбинация идей. Но за сочетание идей отвечают законы ассоциации. Нельзя ли, исходя из сказанного, трактовать умозаключение как ассоциативный процесс? Заметим, что попытка подобного истолкования, предпринимавшаяся, к примеру, Пристли и позже Д. Стюартом, а также И. Хр. Лоссием в известной Тетенсу работе «Физические причины истинного» (*Physische Ursachen des Wahren*, 1774), непременно приведет к психологизму. Ассоциация любых идей основана на первоначальной данности их предметов в опыте, а опыт изменчив. Соответственно, тот вывод, который сегодня ассоциируется с данными посылками, завтра может обернуться чем-то совершенно иным и даже противоположным. Всеобщая форма умозаключений, выражающаяся законом тождества или противоречия и считающаяся противниками психологизма независимой от любых субъективных обстоятельств, приобретает относительный и случайный характер. Тетенс чувствует эту опасность и пытается отвести ее. «Не ясно ли, - пишет он, - что выведение одной истины из другой, составление выводов и заключений есть связывание идей, сущностно отличное от ассоциации в воображении?» (453: 1, 322). Чтобы подчеркнуть это отличие, он предлагает задуматься над тем, что ассоциативный ход мыслей часто прерывается разными обстоятельствами и являет собой случайный ряд событий, что никак не согласуется с тем, что следствие с необходимостью вытекает из посылок (1, 482).

Итак, надо признать самостоятельность и априорность логических законов. Но проблема еще не решена. Все дело в том, как трактовать заложенную в этих законах необходимость. Не могут ли логические формы мышления все же вытекать из особенностей нашей человеческой природы? Мы не можем мыслить иначе, как толькосообразно им. Но, возможно, есть существа, которые в состоянии это сделать. Тогда, к примеру, закон противоречия нельзя

считать в полной мере объективным. Предельная ситуация - подвластно ли противоречие Богу? Если проявить в этом вопросе нерешительность, психологизм окажется непобедимым.

В седьмом «Опыте» Тетенс пытается решить все эти проблемы. Прежде всего, он классифицирует возможные статусы существования логических законов, используя в качестве примера закон противоречия. Он выделяет три варианта. В первом случае мы просто констатируем, что, к примеру, не можем «ни представлять, ни мыслить четырехугольный круг», или, в общем случае, положение «А есть не-А» (453: 1, 541). Во втором - мы утверждаем, что «четырехугольный круг, или вообще положение "А есть не-А", вовсе не мыслимо, вне всяких ограничений, и не может представляться и мыслиться никакой способностью мышления» (ibid.). Наконец, в третьем случае добавляется, что «подобная немислимая, или противоречивая, вещь не является действительным объектом, чувственной вещью, и не может ни быть, ни стать ею. Она объективно невозможна» (ibid.).

Первое положение - опытный факт. С ним, полагает Тетенс, не спорит никто. Второе и третье - постулаты. Но именно они - особенно третий, вытекающий из второго «метафизический» постулат - должны решить судьбу тех «странных людей (sonderbare Leute), которые в конце шестнадцатого и в начале семнадцатого века ... утверждали, что и подлинные противоречия должны были бы считаться нами истинами, если бы их откровение было дано в Библии» (ibid.)¹. Субъективная немислимость, считали они, не означает объективной невозможности (1, 541-542).

Правы ли они? Можно ли ответить им? Тетенс находит простой ответ, который проясняет не только его позицию, но и, как представляется, не вполне законные истоки самой проблемы психологизма. Он говорит, что рассудок, мыслящий противоречие, столь же непредставим для нас, как и само противоречие. «Сам подобный рассудок для человеческого рассудка - то же самое, что четырехугольный круг» (453: 1, 542). «Иными словами, полагать, что выражение "А есть не-А" есть нечто мыслимое каким-то другим рассудком, значит отрицать закон противоречия. Стало быть, то, что этот закон мышления есть закон не только нашего, но и всякого другого рассудка, и что принцип противоречия есть объектив-

¹ Не совсем ясно, причисляет ли Тетенс к этим «странным людям» Декарта, признававшего, что Бог является создателем логических законов. Об этой позиции Декарта см. статью М. А. Гарнцева (26).

ный принцип, столь же достоверно, как и то, что сам он есть истинный принцип. Что может быть более достоверным?» (1, 542). При такой однозначности высказываний Тетенса трудно понять М. Дессуара (Dessoir, 1902), считавшего, что тот еще в большей степени, чем Кант, путается в сетях психологизма (233: 355).

Позиция Тетенса совершенно недвусмысленна. Другое дело, что она заключает в себе некий круг. По Тетенсу выходит, что истоком нашей уверенности в объективности логических законов в конечном счете оказывается все же субъективная немыслимость обратного им. Иными словами, Тетенс показывает, что из субъективного убеждения в истинности логических законов должна вытекать вера в их объективность. Психологизм поэтому непоследователен. Однако и антипсихологи́сты не имеют больших оснований для радости, поскольку мнение об объективности этих законов основано все же на субъективном убеждении. Поэтому можно сказать, что реальным итогом исследований Тетенса является указание на то, что сам вопрос о психологизме заключает в себе псевдопроблему. Решение, которое он предлагает, не может удовлетворить ни сторонника, ни противника объективности логических законов. И при этом неясно, как его убедительно опровергнуть. Так что проблема психологизма была отчасти решена Тетенсом еще до ее «официальной» постановки в XIX веке.

Специфика тетенсовской трактовки мышления еще будет предметом особого рассмотрения в одном из следующих параграфов. Пока важно было зафиксировать несводимость мышления к ассоциативному воображению. Поскольку душевные способности действуют в неразрывной связи друг с другом и каждая из них следует своим правилам, становится практически невозможно найти случаи, когда смена душевных состояний происходит по закону ассоциации. Так что если продолжать настаивать, что он является фундаментальным законом смены психических явлений, для него придется допускать такое количество исключений, что они, полагает Тетенс, неизбежно сами станут правилом, сводя этот закон на уровень исключения (453: 1, 113).

На этом, однако, трудности ассоцианизма не заканчиваются. Проблема в том, что даже если взять идеальный вариант изолированного действия репродуктивного воображения, то попытка объяснить последовательность представлений законом ассоциации приведет к осознанию его бесполезности. В самом деле, к примеру, какое-то сходство есть между всеми идеями. Значит, рассуждая об ассоциации по сходству, мы, по сути, можем сказать, что за данной идеей может следовать любая идея! Что же это за правило? Можно

ли назвать правилом то, что допускает отсутствие всяких правил (1,112)? Похожие выводы проходят и относительно ассоциации по сосуществованию, так как с наличным ощущением в прошлом было связано множество самых разных впечатлений (1, 111). Кроме того, двойственность закона ассоциации, допускающего связывание представлений как по сосуществованию, так и по сходству, заведомо исключает возможность предсказания реального хода мыслей.

Безупречная аргументация Тетенса показывает, что закон ассоциации можно трактовать лишь в качестве необходимого условия объяснения смены представлений в репродуктивном воображении. Если же ставить вопрос о достаточных условиях, то этот закон придется дополнять какими-то другими правилами. И целый ряд высказываний Тетенса в «Философских опытах» позволяет предположить, что это за правила. К примеру, он отмечает влияние на процесс ассоциации привычки, степени сходства представлений и других факторов. Учет всех этих обстоятельств позволяет более или менее точно предсказывать ход мыслей. Тетенс, правда, не дает четкую систему дополнительных законов ассоциации. Он делает акцент на трудностях ассоциативной психологии, обобщая в логическом плане ее основные тезисы и подталкивая к их дальнейшему анализу.

И надо сказать, что в середине 70-х гг. XVIII века материала для подобных обобщений, и не только чисто логических, накопилось действительно немало. Так что совсем не удивительно, что в том самом 1777 году, когда появились «Философские опыты» Тетенса, выходит в свет любопытная работа Михаэля Хиссмана (1752-1784) «История учения об ассоциации идей, с приложением о различии ассоциированных и сложных понятий и рядов идей» (*Geschichte der Lehre von der Association der Ideen, nebst einem Anhang vom Unterschied unter associirten und zusammengesetzten Begriffen, und den Ideenreihen*)¹. Возводя представление о возможности ассоциации идей к Платону и Аристотелю, хотя и не учитывая аристотелевский трактат «О памяти и припоминании», ее автор, помимо более ранних концепций, анализирует также соответствующие учения Гоббса, Мальбранша, Локка, Лейбница, Вольфа, Юма, Гартли, Пристли, Кондильяка, Бонне, Хоума, Джерарда и Платнера. В итоговой заключительной главе Хиссман высказывает и свое мнение о законах ассоциации идей.

¹ В «Психологических опытах» Хиссман указывает другое время выхода этого труда - 1776 год.

Хиссман насчитывает три таких закона: по сосуществованию, «который обнарудовал Мальбранш»; по «сходству идей, который впервые отметил немецкий философ¹, а более отчетливо разъяснил Юм»; а также более частный «закон физической связи внутренних органов» (293: 86). Последний закон, «главные компоненты которого изложил уже Мальбранш» (ibid.) проявляется, по Хиссману, в природной, т.е. инстинктивной, связи некоторых телесных движений с ощущениями (87). Получается, что Хиссман не готов принять крайний вариант ассоцианизма, т.е. позицию Пристли, который не оставлял инстинктам никакого места в душевной жизни. И это размежевание с Пристли весьма показательно. Как и в случае с Тетенсом, он выступает главным «раздражителем» Хиссмана. И дело совсем не в интересе Пристли к физиологическим объяснениям душевных состояний². Ошибка Пристли, утверждает Хиссман, в том, что он создал совершенно неверный образ истории ассоцианизма, заявив, что его изобретателем был Локк (4-5).

На деле, заслуга Локка состоит лишь в применении термина «ассоциация». Сам же феномен, доказывает Хиссман, был известен гораздо раньше. В Новое время, еще до Локка, его исследовали Гоббс и Мальбранш, с которого и начинается подлинная история ассоцианизма, так как он, по мнению Хиссмана, впервые попытался сформулировать и классифицировать законы сочетания идей (35). В этом плане ему кажутся странными претензии Юма на приоритет в данной области (5). Не согласен он и с деталями юмовской классификации, а именно с выделением им трех законов ассоциации - по смежности, сходству и причинности. Ведь «легче легкого понять, что третий закон, устанавливаемый Юмом, не является самостоятельным новым законом и что он уже содержится в предыдущих» (53). «Ибо вещь по-всякому (immerhin), - поясняет далее Хиссман, - может быть причиной. Если я не знаю ее действий, идея о ней никогда не приведет меня к ее действиям. Как же я могу знать ее в качестве причины, если я не видел ее в действии, т.е. если я не испытал, что с ней всегда сосуществовали определенные результаты [ее действия]?» (68-69). Иными словами, ассоциация по причинности предполагает ассоциацию по смежности.

¹ Вольф (ср. 293:51).

² Хиссман сам является представителем этого направления психологии, хотя и проявляет озабоченность критикой «величайшим из физиологов» А. Галлером деталей теории мозговых вибраций Гартли. Впрочем, Хиссман надеется, что новый вариант физиологической психологии, предложенный Э. Платнером, свободен от недостатков, которые были присущи теориям Гартли и Бонне.

Подобные замечания Юму высказывали и другие авторы, в частности Т. Рид. Впрочем, и сам Юм признавал, что понятие причины включает смежность и сходство. Однако он не считал, что ассоциация по причинности полностью сводима к двум другим видам ассоциации. Ведь в ней имеется уникальный компонент: представление о необходимой связи событий. Этому компоненту соответствует особое внутреннее впечатление, порождаемое действием привычки в ситуации повторения временной смежности сходных событий. Действие привычки на ход ассоциаций и правда нельзя игнорировать. Впрочем, сама природа ассоциации по причинности говорит о том, что привычку, скорее, надо причислять к тем факторам, которые характеризуют дополнительные законы ассоциации, позволяющие предсказывать конкретную последовательность представлений.

В сходном ключе трактовал этот вопрос шотландский философ Александр Джерард (1728-1795), трактат которого «Эссе о гении» (*Essay on Genius*, 1774) был известен Тетенсу и Хиссману. Во второй и третьей главах второй части этой книги Джерард провел различие между ассоциирующими качествами идей и принципами человеческой природы, которые способствуют ассоциации. В числе первых он упоминал такие «простые» качества, как сходство, «противоположность» и «смежность». Они соответствуют основным законам ассоциации. Главными же факторами, способствующими ассоциации, Джерард считал как раз привычку, а также аффекты. В самом деле, если мы знаем, что человек привык к связи события А и события В или что он, допустим, испытал сильную радость при тех или иных обстоятельствах, то с высокой степенью вероятности можно ожидать, что подобные обстоятельства напомнят ему об этой эмоции, а событие В перенесет его мысль к А.

Теория Джерарда выглядела бы еще более убедительной, если бы ему удалось отыскать какую-то общую характеристику дополнительных факторов ассоциации. Важный шаг на пути решения этой задачи сделал антикантианец из Галле Иоганн Гебхард Эрен-райх Маас (1766-1823). В «Опыте о воображении» (*Versuch uber die Einbildungskraft*, 1792/1797) он утверждал, что решающую роль в определении того, какое именно представление ассоциируется с данным состоянием души, играет сила представления: «Если сила представлений обозначена показателями степеней, и $a b^2 c^3 d^4$ -целостное представление, то как только a попадает в душу, прежде всего производится d^4 » (335: 75). Сила представлений - удачный параметр, эффективно объединяющий действие привычки и эмоций.

Отметим, что Маас не только унифицировал вторичные законы ассоциации, но и продемонстрировал возможность упорядочения ее первичных принципов. По этому вопросу в конце XVIII века не было единства. Одни стремились максимально расширить список законов ассоциации, другие, напротив, искали способы свести его до минимума.

Первую тенденцию иллюстрирует К. Мейнерс, насчитывавший семь подобных законов: по сходству, причинности, противоположности, пространственной смежности, привычке, «воле творца», собственному произволению души (351: 41). Как видно, Мейнерс не проводит различия между первичными и вторичными принципами ассоциации. И хотя это перечисление ведется им в историческом контексте, и он упоминает о попытках подчинения одних из этих законов другим, его личное мнение состоит в том, что «ни из природы мозговых фибров, ни из природы души мы не можем объяснить причины данного количества и специфики ассоциативных законов» (42).

Еще дальше Мейнерса пошел Т. Рид, утверждавший, что в качестве принципа ассоциации может выступать всякое возможное отношение между вещами (390: 386). А таких отношений, как подразумевается, огромное множество. Д. Стюарт тоже писал, что «нет ни одного возможного отношения между объектами нашего познания, которое не могло бы служить для связывания их в уме» (440: 153). Принципов ассоциации так много, что «едва ли можно ожидать» их «совершенно полного перечисления» (ibid.).

Другие психологи занимали в этом вопросе промежуточную позицию. Так, Я. Ф. Абель, допуская возможность ограниченной редукции принципов ассоциации, в то же время утверждал в своем учебнике 1786 года, что «еще нет никакого очевидного метода сведения всех законов ассоциации к одному» (158: 66). Подобные взгляды защищал и Л. Г. Якоб, полагавший, что «без насилия» (*ohne Zwang*) законы ассоциации (по сходству, одновременности и последовательности) «нельзя вывести из какого-то другого уже известного закона или друг из друга» (306: 95-96).

Наконец, некоторые авторы все же стремились к проведению субординации ассоциативных принципов и обоснованию их зависимости от одного закона по смежности, в вольфовском варианте, когда утверждается, что ассоциация - это воспроизведение «целостного представления», или его компонентов, по той или иной его части. Особую важность имели попытки редуцировать ассоциацию по сходству к ассоциации по смежности. И как раз в этой связи следует отметить усилия Мааса, а также И. К. Хофбауэра. Их идеи

были подхвачены учеником Канта Иоганном Готфридом Кизеветтером (1766-1819), который в своем «Доступном изложении эмпирической психологии» (*Fabliche Darstellung der Erfahrungsseelen-lehre*, 1806), оправдывая это название, действительно доступно продемонстрировал, что ассоциация по сходству есть частный случай ассоциации по смежности. Иллюстрируя свою мысль, он предлагает представить две статуи - Марка Аврелия в Риме и Петра Первого в Петербурге. Они похожи и, думая о первой, мы можем перенестись мыслями ко второй. Какой же здесь механизм? По словам Кизеветтера, «в обоих представлениях имеются совпадающие признаки, которые в каждом из них, однако, связаны с другими и, таким образом, через эти совпадающие признаки вторые привносятся в сознание» (315: 82-83). Общим является то, что это конные памятники и что они сделаны из меди (и олова). Видя статую Марка Аврелия, «я осознаю эти признаки, а поскольку в представлении статуи Петра Великого они связаны с другими признаками, то могут вызывать и их» (83). Иначе говоря, образ медного всадника является частью разных «целостных представлений» и может быть дополнен до них. Если это достраивание инициируется представлением конкретного предмета такого рода, т.е. тем, что само является «целостным представлением», то как раз и можно говорить об ассоциации по сходству¹. Подобное сведение ассоциативных законов к «принципу смежности» (*principle of contiguity*), через понятие целостного представления, предпринял позже и ученик Д. Стюарта шотландский философ Томас Браун (1773-1820).

Другой знаменитый шотландский мыслитель XIX века У. Гамильтон, напротив, подверг резкой критике попытки редукции ассоциативных законов. Он утверждал, что сведение принципа ассоциации по сходству к ассоциации по смежности через целостное представление работает лишь в том случае, если ассоциация уже произошла (см. 390: 914). Гамильтон хотел сказать, что, для того чтобы проассоциировать одно сложное представление с другим, похожим на него, надо сначала вызвать общее понятие, подчиняющее себе как наличное представление или ощущение, так и то представление, которое потом ассоциируется с ним. Но вызвать его можно только на основании сходства черт этого понятия с качествами ощущаемого, т.е. вызвать именно на основании сходства, а не смежности. На это, однако, можно возразить, что в темпоральной среде ментальной жизни действует закон «тождества неразли-

¹ К закону смежности Кизеветтер сводит и другие принципы ассоциации.

чимых», и поэтому определенные компоненты данного ощущения] могут непосредственно совпадать с предшествующими ощущениями и без ассоциации по сходству запускать достраивание целостных образов. Эти тождественные компоненты могут отделяться от их перцептивного окружения, и в таком случае можно говорить об общих образах или понятиях.

Для дальнейшего прояснения механизма сведения ассоциации по сходству к ассоциации по смежности можно вернуться к «Философским опытам» Тетенса. Дело в том, что хотя Тетенс заявляет о двойственности закона ассоциации, но эта двойственность, как мы сейчас увидим, вовсе не означает, что он не может быть истолкован как единый закон.

Напомним: Тетенс утверждает, что ассоциация представлений происходит либо по принципу их сходства, либо сообразно их сосуществованию в прошлом (453: 1, 107). Однако неверно было бы считать, что он отождествляет сосуществование и смежность. Под сосуществованием он понимает ситуацию, когда представления уже встречались вместе в прошлом опыте. Смежность же - это возможность непосредственного перехода от одного к другому. Сосуществование создает смежность, но ее может создать и сходство.

Тетенс утверждает, что «сходные представления как бы сливаются в одно. Это верно не только относительно тех, которые возникают от очень похожих предметов; но представления вообще сливаются, поскольку они сходны между собой. Даже там, где в них есть только одна общая заметная черта, только одна похожая сторона, - там эти части и эти стороны сливаются, а сходства образуют точки объединения представлений и те места, где воображение может непосредственно переходить от одного к многим другим и переходить от одного ряда представлений к другому» (1,106).

Иначе говоря, если «сосуществование (Koexistenz) представлений в ощущении связывает их друг с другом подобно тому, как нить связывает нанизанный на нее жемчуг», то «сходство связывает их подобно общему центру, вокруг которого выложено множество сходных идей, так, что возможен непосредственный переход от одной к другой, даже и у таких идей, которые в ином случае очень далеко отстоят друг от друга в ряду сосуществования» (1, 110).

Одним словом, если трактовать рассуждения Тетенса не в категориях сходства и сосуществования, а с позиции понятия смежности представлений, то можно сказать, что еще до Мааса, Хофбауэра, Кизеветтера и Брауна он выступает за возможность редукции принципа сходства к принципу смежности. И он тоже придержива-

ется мнения, что ассоциация идет через дополнение части целым. Вся разница между ассоциацией по сходству и по сосуществованию сводится к тому, какие именно части данного ощущения или представления вызывают те или иные целостные образы. Если инициатором выступает ощущение в совокупности его компонентов, то активизируется ассоциация по сосуществованию, восстанавливающая какой-либо из контекстов прежних ощущений такого рода. Если же механизм ассоциации запускается одним или несколькими компонентами наличного ощущения, то получается ассоциация по сходству. Следует, однако, отметить, что последний вид ассоциации предполагает способность души выделить в многообразии ощущения какие-то черты и обособленно представить их. Но для этого нужно артикулировать ощущение, как бы разобрать его на части и заново собрать его.

Последнее действие, эффективно реализуемое, как подчеркивал Тетенс еще в работе 1772 года, в языковой среде, предполагает также «способность фантазии» (*Dichtkraft*). Впрочем, Тетенс не хочет ограничивать ее функции разъединением и соединением представлений (453: 1, 116). Отмечая распространенность такого представления о фантазии, он, в то же время, пытается показать, что она имеет большой творческий потенциал. Иными словами, Тетенс считает, что человек способен не только по-новому комбинировать исходный материал опыта, «простые представления». Он различает два вида простых представлений. Они просты или 1) сами по себе, или 2) для нашего восприятия. Примером простых представлений второго рода является представление зеленого цвета, которое кажется «простым», но в действительности образуется путем смешения синего и желтого. Последние же просты сами по себе.

Тетенс утверждает, что хотя фантазия не может создавать простые представления первого рода, но в ее власти такое смешение представлений, которое создаст образы, имеющие все признаки простоты. Для доказательства этого тезиса Тетенс прибегает к любопытным психологическим экспериментам. Первым делом он ссылается на тот хорошо известный уже в XVIII веке факт, что «если глаз до утомления непрерывно был направлен на красный квадрат, лежащий на белом фоне, то вокруг фигуры квадрата появляется образ бледно-зеленого контура; и когда мы отводим глаз от красной поверхности к белому фону, то перед нами появляется четырехугольник бледно-зеленого цвета, сохраняющий свое присутствие тем дольше, чем живее было прежде впечатление красного четырехугольника» (1, 120).

Тетенс упоминает о вероятных физиологических объяснениях этого феномена, но его интересует совсем другой аспект проблемы. Он полагает, что подобный феномен, пусть и в ослабленном виде, может возникать при действии фантазии. «И правда, - пишет Тетенс, - нечто похожее происходит с представлениями в воображении. Если бы кто-то захотел повторить в голове указанный опыт с образами цветов, то я думаю, что он что-то заметил бы в себе. Сам я не могу напрягать для этого свою фантазию из опасения, что мог бы надорвать ее, так как она слишком слаба, и потому, что не нуждаюсь в этом опыте, чтобы убедить себя. Тот, кто до утомления займется чувственным представлением красной поверхности, а затем постарается помыслить другую, белую, фигуру той же формы и величины и в том же самом месте, у того, возможно, в голове повиснет образ, который будет и не красным, и не белым, а близким к зеленому - подобно тому, как это происходит в ощущениях» (453: 1, 122).

Если это действительно так, то, даже никогда не наблюдая зеленого цвета в опыте, можно было бы породить его образ в душе. Значит, фантазии по силам создавать квазипростые представления, пусть даже ее новые образы - «это, пожалуй, лишь тени в сравнении с образами, получаемыми извне в новых ощущениях» (1, 124). Зафиксировав эту особенность продуктивного воображения, при обосновании которой он все же ссылается на собственные опыты — с ламбертовской «пирамидой цветов». - хотя мог бы сослаться и на знаменитый мысленный эксперимент Юма с оттенками цвета, который мы рассматривали в предыдущей главе, Тетенс идет дальше и пытается показать, что подобные творческие процессы играют большую роль в когнитивных действиях. Он доказывает, что нечто похожее происходит, к примеру, при формировании «чувственных абстракций, или общих чувственных представлений», когда «сходные впечатления, представления и образы сливаются в одно представление» (1, 131). В самом деле, трудно отрицать, что такое слияние модифицирует исходные впечатления. Но в таком случае очевидно, что результирующий общий чувственный образ получается несколько отличным от исходных эмпирических данных. А это значит, что «общие образы изначально суть истинные творения фантазии» (1, 132).

ТЕОРИЯ МЫШЛЕНИЯ И СОЗНАНИЯ

На основе общих образов возникают общие идеи. Тетенс не смешивает идеи с представлениями: «Общие чувственные представления еще не есть ни общие идеи, ни понятия способности мышления и рассудка. Но они - материя и материал для них» (453: 1, 135) Идеи, в отличие от представлений, являются продуктами мышления. И теперь надо рассмотреть тетенсовскую теорию мышления, анализ которого составляет одну из наиболее интересных частей «Философских опытов». Ранее уже отмечалось, что Тетенс связывает деятельность мышления с познанием отношений между вещами. Он и в самом деле пишет, что «мышлением вообще может называться познание отношений и связей вещей» (1, 295). И в предварительном плане важно уточнить, в каком отношении эта теория мышления находится к вольфовской концепции мышления, рассудка и разума, чтобы не создавалось впечатление, что она возникла на пустом месте. На первый взгляд, сходства между теориями Вольфа и Тетенса минимальны. Но это не так. Напомним, что мышлением Вольф называл осознанные познавательные действия души, а под сознанием понимал актуальное различение вещей. Рассудок и разум он трактовал соответственно как способности отчетливого познания вещей и связей истин. При этом сознание оказывалось возможным при наличии ясных представлений, рассудок уже требовал отчетливых, а разум вырастал из рассудка. Возникла некая иерархия высших способностей души. Очень похожую картину можно наблюдать в «Философских опытах» Тетенса. Рассудок и разум он тоже связывает с развитым состоянием способности мышления (1, 296), при котором, кстати, происходит повышение отчетливости понятий (1, 299); а «простейшим проявлением» этой способности называет (1, 295) «восприятие» (*Gewahrnehmen, Gewährwerden*), или сознание, базирующееся на различении представлений (1, 262-263). Поскольку различение представлений есть критерий ясности, то, как видно, нет серьезных оснований противопоставлять концепции Вольфа и Тетенса, так как у обоих мышление начинается с различения и развивается к отчетливости¹. Поэтому учение о мышлении Тетенса может, ско-

¹ Следует, правда, иметь в виду, что понятия ясности и отчетливости Тетенс трактует не совсем так, как Вольф. Последний полагал, что отчетливость - это ясность относительно частей представления и, значит, может быть получена путем количественного возрастания ясности. Тетенс же считает, что переход от яс-

рее, рассматриваться как разработка вольфианских идей. В отличие от Вольфа и его учеников, Тетенс очень подробно анализирует деятельность мышления, и такая детализация позволяет ему лучше уяснить отношение мышления к другим способностям души, что в конечном итоге обеспечивает ему успех в редукции способностей к их первоначалам в основной силе души, которая, напомним, составляет главную «сюжетную линию» всех «Философских опытов».

Изложение тетенсовской теории мышления логично начать с анализа его концепции восприятия. На обыденном уровне акт восприятия выражается восклицанием «siehe!» (1, 262) в смысле «siehe da!», причем этот призыв обращен к самому себе (ср. 452: 31): «смотри-ка, что я вижу!». Иными словами, «смотри» Тетенса можно приравнять к «вижу»¹.

Непосредственный смысл «видения», как в немецком, так и в русском языке констатирующего акт восприятия и одновременно указывающего на чувство зрения, позволяет предположить, что восприятие можно прямо свести к чувству. Как мы уже знаем, Тетенс считает такое сведение ошибкой. Но ему надо опровергнуть эту гипотезу, к сторонникам которой он причисляет Кондильяка и других авторов (453: 1, 264, 280). Эти мыслители, правда, не утверждают, что любое чувство тождественно восприятию. Они говорят о восприятии, как о ярком, «живом» ощущении (1, 264). Тетенс готов признать, что какие-то резоны в таком предположении есть. Восприятие в самом деле сопровождается яркостью или живостью воспринимаемого: «Ощущение или представление, посредством которого мы воспринимаем предмет, присутствует в нас с большей живостью» (1, 281). Повышение живости той или иной душевной данности называется «вчувствованием, вкушением, вглядыванием, всматриванием, внюхиванием», если речь идет о чувствах, и «вниманием» - если о способности представления².

ности к отчетливости имеет качественный характер и может быть уподоблен развитию скрытых задатков, их актуализации. Такая актуализация - прерогатива мышления, ясностью же могут обладать и представления воображения.

¹ Различие между «смотрю» и «вижу» смазано в немецком языке. Поэтому Тетенс не может фиксировать результат восприятия в «sehe», так как это слово само по себе не имеет оттенка обнаружения чего-то, видения, а может означать как видение, так и смотрение.

² Вчувствование (Befühlen) и внимание (Beachten) Тетенс отличает от Aufmerken, тоже внимания, но рассудочного, уже предполагающего наличие способности рефлексии (453: 1, 283).

Вчувствование и внимание, утверждает Тетенс, есть особый, «идуший изнутри и требующий самодеятельного устремления» «акт чувства и силы представления и, стало быть, то, к чему было бы неспособно существо, предрасположенное только к претерпеванию, но не могущее быть действенным и деятельным» (453: 1, 289). Иными словами, он уверен, что хотя, к примеру, вчувствование является «продолжением чувства» (*ibid.*), оно не может быть объяснено простым схватыванием впечатлений. Это доказывается хотя бы фактом существования бессознательных, т.е. невосприимчивых впечатлений (см. 1, 265). И если бы даже оно исчерпывало сущность восприятия и адекватно объясняло природу «вижу», судя по всему, все равно пришлось бы признать восприятие особым актом души, несводимым к простому чувствуванию (1, 289). Но в «вижу», по мнению Тетенса, присутствует и еще один важный компонент.

Формула «вижу!», пишет Тетенс, «по меньшей мере выражает следующее: воспринимаемый мною объект есть сама по себе отдельная вещь» (453: 1, 273). Но как возникает переживание «отдельности» воспринимаемого предмета? Тетенс полагает, что оно предполагает отделение нами представления этого предмета от других. И, отделив его, мы отличаем его от остальных. И вот этот момент, момент отличия воспринимаемой вещи от других (1, 274), и составляет, по Тетенсу, сущностный компонент восприятия. Именно поэтому Тетенс говорит, что «восприятие есть различение» (см., напр., 1, 262, 280). В результате такого различения у нас возникает «соотносительная мысль» (*Verhältnibgedanke*), т.е. мысль об отличии воспринимаемого от его фона. И теперь становится более очевидно, что «акт чувствования сущностно отличен от восприятия», ибо чувство имеет дело с абсолютным в вещах, а восприятие связано с порождением мысли об отношении между ними (1, 275).

В концепции Тетенса есть ряд неясных моментов. К примеру, он заявляет, что восприятие предполагает вчувствование и внимание как самодеятельные акты чувства и способности представления (453: 1, 281). Из этого следует, что можно внимать и не воспринимая. И Тетенс действительно утверждает: тот факт, что животные несомненно обладают вчувствованием и вниманием, еще не означает их способности возвыситься до восприятия (1, 282-283). В то же время он пишет, что внимание и вчувствование есть «такая преимущественная обработка чувственного впечатления или его образа в нас, посредством которой он сильнее, живее и глубже запечатлевается в нас, выдвигается и обособляется»

(1, 289). Получается, что уже одного внимания достаточно для обособления представлений. Оно может происходить и без восприятия. Сам Тетенс прямо говорит, что результат восприятия, мысль об отношении, «совершенно отлична от обособления (Absondern) и выступления представлений» (453: 1, 290). Однако чуть раньше, обсуждая проблему бессознательных представлений, Тетенс утверждал, что считает наиболее вероятным, что «восприятие и обособление (Absondern) представления происходят одновременно», (1, 271). И может показаться, что перед нами противоречие. Если обособление происходит одновременно с восприятием, то не может быть внимания без восприятия, так как внимание связано с таким обособлением. Но Тетенс утверждает такую возможность. Не попадаем ли мы в тупик?

Выход из этой ситуации можно найти. Для ее прояснения надо более подробно рассмотреть контекст, в котором Тетенс заявляет, что восприятие происходит одновременно с обособлением воспринимаемого. Соглашаясь с общим мнением о существовании бессознательных, или «чистых представлений» (bloßen Vorstellungen), он, однако, замечает, что один из аспектов теории бессознательного до сих пор игнорировался философами. Речь идет о следующей проблеме: «Могут ли представления уже быть полностью подготовленными и апперцепибельными без того, чтобы одновременно действительно апперцепироваться?»¹ (453: 1, 266). Иными словами: можно ли допустить, что бессознательные, невоспринимаемые представления существуют в душе по отдельности? или же они с необходимостью сливаются в общую неразличимую массу? Тезис об их обособленном существовании мешает безоговорочно принять одно простое наблюдение. Допустим, мы внимательно смотрим на вещь, «запечатлеваем ее образ так хорошо, как только можем, потом закрываем глаза и выясняем, в состоянии ли мы теперь открыть в вещи больше, чем уже заметили в ощущении» (1, 267). Тетенс склоняется к тому (и с ним трудно спорить) что мы не можем открыть никаких новых «абсолютных» качеств в образе, помимо тех, которые были ранее восприняты (1, 268-269). Если мы, скажем, не заметили, в каком платье была дама, то при воспоминании о встрече с ней мы не сможем установить это (см. 1, 267—270).

В контексте вопроса о статусе бессознательных представлений это означает, что если мы можем различить в воспоминании,

¹ Термин «апперцепция» равнозначен для Тетенса термину «восприятие» (см. 453: 1,262).

т.е. в воспроизведенном представлении, только то, что уже было воспринято, то отсюда, как кажется, прямо следует, что невоспринятое существует в неразличенном состоянии и что «восприятие и обособление представления происходит одновременно» (1, 271). Однако Тетенс очень осторожно высказывает эту мысль. И дело не только в том, что он подает ее как всего лишь правдоподобное предположение. В действительности, он не отрицает, что «части целого представления сами по себе в какой-то степени уже отличны друг от друга в душе еще до того, как мы действительно различаем их» (453: 1, 272). В самом деле, восприятие как различение происходит не на пустом месте. Оно лишь более четко выявляет уже существующие границы, модифицируя различаемые представления (1, 271—272). Для иллюстрации специфики этого процесса можно было бы воспользоваться старой метафорой с мрамором и прожилками, по которым должен отсекавать лишнее скульптор, в роли которого в данном случае выступает апперцепция.

Иными словами, функция восприятия состоит в том, что оно делает «полностью читаемыми для нас» (*vollig leserlich für uns*) эти изначально уже, в принципе, читаемые и различимые черты представлений (1, 271). Теперь ясно, что тезисы о действии внимания и восприятия можно согласовать друг с другом. Мысль о том, что восприятие происходит вместе с обособлением представлений, не означает, что обособление вообще невозможно без восприятия. Восприятие лишь доводит это обособление до конца, делая его актуальным для нас. Но могут быть и несовершенные формы обособления представлений, одной из которых является обособление, производимое вниманием. Ему, возможно, предшествует еще менее совершенное обособление вчувствования. Что же касается обособления вниманием, то его результатом оказывается «представление вещи в ее особенности» (1, 352), которое можно назвать первым компонентом восприятия (1, 351), «аналогом восприятия» (*Ana-logon des Gewahrnehmens* - 1, 352), но еще не самим восприятием.

Другим условием восприятия оказывается, по Тетенсу, следующая любопытная черта нашей способности представления. Она «деятельна, беспокойна и имеет склонность к изменениям», стремясь перейти от одного представления к другому (453: 1, 283-284). Но при этом ее одновременно отбрасывает назад - к тому представлению, которое задерживает ее внимание. Этот внутренний раскол способности представления очевиден, когда мы решаем сосредоточиться на чем-то конкретном. Можно почти физически ощутить, что это очень непростое дело. Предмет внимания так и норовит ускользнуть, и нужно усилие, чтобы удержать его (1, 285).

Эти «колебания силы представления», ее отход от данного представления и отбрасывание к нему назад от нового представления и есть, по Тетенсу, еще одна предпосылка восприятия (1, 281). В такой ситуации в душе возникает «чувство отношения», о котором уже говорилось ранее. А чувство отношения - «непосредственно предшествующий повод» (*nachstvorhergehende Veranlassung*) восприятия (1, 293 - 294). В связи со сказанным напомним, что Тетенс специально уточняет, что условием возникновения восприятия является не всякое чувство отношения, а лишь то, которое возникает при переходе от одного представления к другому. Такое чувство Тетенс называет «чувством перехода» (*Gefühl des Übergangs*). Только «чувство перехода, т.е. чувство изменения, претерпеваемого способностью представления, поскольку последняя сравнивает представления и переходит от одного к другому, есть то, что непосредственно предшествует восприятию» (453: 1, 601-602).

В третьем «Опыте» Тетенс, в ходе очередного мысленного эксперимента, еще более подробно описывает ситуацию, в которой возникает чувство перехода: «У меня сейчас имеется представление солнца, а также луны. Займемся теперь сначала одним, затем другим нашим представлением; попеременно будем переходить от одного представления к другому. В таком случае оба или же одно из них приобретет большую живость и обособится, т.е. возникает внимание, противопоставление, сравнение. И эти действия сообщают представлению образную ясность. Теперь также чувствуется переход от одного к другому» (1, 291-292). Чувство отношения, перехода и изменения, таким образом, возникает лишь при наличии определенной структурированности представлений. Эта структурированность задается вниманием и естественным колебанием силы представления, не говоря уже об актах перцепирования, т.е. удержания пост-ощущений. Само же это чувство связано с некой абсолютной модификацией души (453: 1, 291), возникающей при изменении направления ее деятельности. Но почему Тетенс говорит о чувстве отношения и изменения как о непосредственном условии восприятия? Почему он даже утверждает, что в этом пункте чувство словно смыкается с мышлением (1, 594)? Потому, что результатом восприятия оказывается мысль, что то, что мы видим, есть предмет, отличный от других. В обоих случаях идет речь об отношении разности.

Но теперь надо ответить на другой вопрос, подобный которому уже ставился, когда обсуждалась природа внимания: а в чем тогда различие между чувством отношения и мыслью об отношении, т.е. между чувством и восприятием? Тетенс, кстати, считает не лиш-

ными смысла попытки отождествить их. Он полагает, что такое отождествление, к примеру, хорошо совмещается с принципами психологии Ш. Бонне (453: 1, 291). Сам Тетенс, правда, не согласен с подобной позицией. Он считает, что восприятие - это особое новое действие, добавочное к чувству отношения и вырастающее из него. «Мне кажется гораздо более вероятным, - пишет он, — что акт восприятия есть некое новое действие, в котором душа вслед за предшествующим чувством и представлением еще дальше проявляет и самодеятельно применяет себя на последнем» (1, 293). Тетенс имеет в виду, что, благодаря восприятию, представления превращаются в идеи и помимо «образной» получают «идеальную» ясность. Об их различии он писал еще в первом «Опыте». «Образная ясность» (bildliche Klarheit) есть «различимость (Unterscheidbarkeit), тогда как там, где ясна идея, нечто действительно различается» (1, 93). Перед нами все та же интуиция мышления как актуализации. Но на чем все-таки основана уверенность Тетенса в том, что восприятие связано с дополнительной активностью души в чувстве отношения? Ведь он не может ограничиваться субъективной убежденностью. Беспольной была бы и ссылка на верность классической традиции, к тому же весьма относительную. Нужны более весомые доказательства. И тут выясняется любопытная деталь. Тетенс заявляет, что, говоря только о восприятии и основываясь на наблюдении, невозможно «полностью удостовериться» в этой активности души в восприятии и, соответственно, в отличии восприятия от пассивного чувства отношения (1, 293-294).

Правда, и сторонник тождества восприятия с чувством отношения не может сослаться на наблюдения. Он может лишь говорить, что критикуемая им концепция - порождение «духа системы», но это возражение может быть выдвинуто и относительно его собственной теории (453: 1,294).

Тем не менее финал третьего «Опыта» не выглядит оптимистичным. В самом деле, Тетенс обозначил теорию, но выясняется, что решающих доказательств у него нет. Ошибкой, правда, было бы думать, что в третьем «Опыте» Тетенс вообще не рассматривает никакие доводы в пользу активности души в восприятии. Напротив, он посвящает этому вопросу две заключительные главы «Опыта»: «Есть ли восприятие нечто пассивное в душе?» и «Тождественно ли восприятие с чувством отношений?». И он приводит аргументы в пользу своей концепции. Тетенс начинает с того, что напоминает: одним из компонентов восприятия является внимание. А внимание (и тут у Тетенса нет больших сомнений) очевидно предполагает активность души. Доказывается это тем, что «даже

там, где я должен всего лишь направить орган чувств, наставить его на предмет, я обнаруживаю себя деятельной и действенной сущностью» (1, 289). И этому выводу совершенно не противоречит тот факт, что иногда мы произвольно обращаем внимание на вещи и воспринимаем их. Ведь «непроизвольность действия не мешает ему быть действием» (1, 288). В общем, «мы ничего не воспринимаем без некоторой степени внимания, ...т.е. без напряжения нашей познавательной силы» (1, 289). Это «напряжение» (*Anstrengung*) есть особая деятельность души.

Однако даже если принять вывод об активности внимающей души, задача доказательства активности души в восприятии еще не будет решена. Ведь восприятие не сводится к вниманию. Тетенс замечает, однако, что оно «тем более должно быть особой самодеятельностью, посредством которой в душе порождается особое, выделяющееся действие» (1, 290). Но почему? Вместо доказательства предлагается метафора. Восприятие сравнивается с пробуждением от сна по отношению к воспринимаемому предмету.

Правда, Тетенс настаивает, что это не метафора, а «непосредственное наблюдение» (*ibid.*). При этом подразумевается, что такое пробуждение не может быть пассивным состоянием. И далее делается вывод: «Многое, стало быть, говорит в пользу того, что апперцепирование надо считать новым добавочным действием души и, значит, способность восприятия — деятельной способностью» (*ibid.*). Однако в следующей главе Тетенс дезавуирует это заключение. Речь в ней идет как раз о возможной интерпретации восприятия в качестве «сложного действия, имеющего свое основание одновременно в способности представления и чувстве» (453: 1, 291), а именно в «чувстве отношения данной вещи к другой». Если внимающая способность представления обособляет воспринимаемое представление, то возможно, что на долю способности восприятия как таковой «остается лишь пассивное ощущение или чувство различия» (1, 293). Как отвести это предположение, возвращающее все к исходному пункту? Тетенс заявляет, что ему «непонятно» как такое чувство может быть тождественно результату восприятия, «мысли об отношении, в которой душевная сила обнаруживает себя выходящей из самой себя силой (*wie eine aus sich selbst hervorgehende Kraft*), добавляющей в относительных предикатах вещам то, что в ином случае не присуще им, и совершенно отличное от их абсолютного, с которым имеет дело чувство» (*ibid.*). Но видимо, он понимает, что это слишком абстрактный довод и добавляет, что не считает, будто полностью доказал наблюдениями свой тезис (1, 294).

В общем, вопрос об активности восприятия и отличии его от чувства отношения как его непосредственного повода остается открытым. Однако это не означает, что Тетенс оставляет свою теорию восприятия без доказательств. Он просто до поры до времени откладывает этот вопрос в сторону. Дело в том, что его окончательное разрешение, по его мнению, зависит от более глубокого

анализа способности мышления. Мы должны будем посмотреть, пишет Тетенс, какая из двух теорий — т. е. та, которая отождествляет восприятие с чувством отношения или та, которая объявляет его особой деятельностью души, «наилучшим образом уживается с другими опытными понятиями, с которыми мы столкнемся, дальше проследовав за способностью восприятия и мыслящей способностью вообще в их различных проявлениях» (ibid.). Иными словами, нельзя исключить, что при раскрытии основных видов деятельности мышления, отчасти вырастающих из восприятия, на определенном этапе появится возможность провести решающий эксперимент или, точнее, привести такие примеры или психологические наблюдения, которые сделают очевидной, или почти очевидной, активность души в мышлении вообще и в восприятии в частности. Такая интерпретация утверждений Тетенса в конце третьего «Опыта» представляется наиболее вероятной. И мы видим, что в четвертом и последующих «Опытах» он действительно следует этим курсом, более подробно разрабатывая теорию мышления. Затем, в девятом «Опыте», он приводит решающие доводы в пользу активности души в мышлении и восприятии. Но не все так гладко. Вначале Тетенс ссылается здесь на третий «Опыт», где, по его словам, для доказательства, что в восприятии «содержится особое проявление силы, отличное от чувства», был использован тезис, что чувство может быть сильным, а деятельность мышления при этом — едва заметной (453: 1, 601). Это значит, что они не тождественны. А теперь он переносит данный вывод на чувство отношения и восприятие.

В третьем «Опыте» действительно есть краткое упоминание на данную тему (i, 280). Но на каком основании Тетенс обобщает те предположения, сделанные относительно животных, острота чувств которых, по-видимому, не сопровождается мыслью? Может ли он автоматически переносить их на чувство отношения, от которого он хочет отличить восприятие? Ведь в том же третьем «Опыте» (I, 292—293) Тетенс допускает возможность такой интерпретации чувства отношения, когда оказывается, что его предпосылки, и прежде всего развитая перцептивная среда, могут быть и наличны, а само чувство тем не менее не возникает? Иными сло-

вами: откуда мы знаем, что у животных есть чувство отношения и что оно может быть у них сильным при отсутствии, однако, восприятия? Чувство отношения, как неоднократно подчеркивает сам Тетенс - это особое, производное чувство, предполагающее ощущения, представления и внимание. Так что аналогия с другими чувствами здесь спорная.

Что же касается возможности непосредственного наблюдения ситуации, когда чувство отношения сильно, а восприятие слабо, то представить ее очень трудно, так как непонятно, как сопоставить чувство отношения с восприятием, если это чувство не сопровождается сознанием. А если оно сопровождается сознанием, то это уже восприятие (см. 453: 1, 263). Одним словом, чистое чувство отношения, точнее - «чувство перехода», практически неуловимо. О его силе можно заключать лишь задним числом, но такое заключение не будет иметь решающего доказательного веса. По крайней мере, так должно быть согласно принципам самого Тетенса. Но это еще не все. Тут же, во втором параграфе пятой главы девятого «Опыта», где дана ссылка на третий «Опыт», Тетенс приводит и другой довод на тему отличия восприятия от чувства отношения. Он утверждает, что чувство отношения не может быть тождественно восприятию, так как оно связано с ощущениями, тогда как восприятие, как отмечалось Тетенсом ранее, связано с представлениями, т.е. приходится на момент пост-ощущения (1, 601). Однако это вообще не аргумент. Ведь в нем предполагается то, что нужно доказать. Если восприятие совпадает с чувством отношения, то оно, конечно, связано с ощущениями, а не с пост-ощущениями. Изложенное Тетенсом в первом «Опыте» доказательство того, что восприятие направлено на пост-ощущения, уже предполагало различие восприятия и ощущения. По сути, это была гипотеза, которую Тетенс обещал потом подтвердить. Но, конечно, ее нельзя подтверждать, апеллируя с этой целью к ней самой.

После этого, скорее, иллюстративного, чем доказательного вступления Тетенс переходит к более весомой аргументации. Чтобы оценить ее, надо сказать еще несколько слов о процитированной выше загадочной фразе Тетенса, в которой говорится, что более подробный анализ способности мышления, возможно, позволит найти подтверждение самостоятельной активности души в восприятии. Как он себе представляет это? Вот одно из наиболее вероятных объяснений. Поставим вопрос: с помощью какого наблюдения можно было бы в принципе доказать, что восприятие — самостоятельный акт души? Проблема, повторим, в том, что пассивное чувство отношения, от которого мы хотим отличить вос-

приятие, очень трудно выделить в чистом виде. Другое дело, если мы берем способность мышления в ее развитом состоянии. Здесь переход от низшего уровня к высшему, связанный с дополнительной активностью, можно будет сделать более наглядным. А потом по аналогии можно будет заключить и относительно предыдущих уровней, что возвышение происходило по сходной схеме.

Однако чтобы аналогия сработала, требуется, чтобы восприятие было однородно с другими видами деятельности мышления - суждениями и умозаключениями. Такую однородность, по мнению Тетенса, действительно можно обнаружить. В самом деле, суждение выражает отношение между идеями, умозаключение - между суждениями. А восприятие порождает «идеи», выявляя отношение между предметом и его окружением, а именно отношение различия.

Кстати говоря, кроме простейшего отношения тождества и различия, задействованного в восприятии, Тетенс выделяет и другие группы отношений и, соответственно, видов суждений: отношение субъекта и предиката, причинности, а также смежности в пространстве и времени (453: 1, 365-366). Но главное то, что во всех актах мышления речь идет о познании отношений. И именно поэтому все эти душевные действия могут быть подведены под рубрику мышления, имеющего, как можно резонно предположить, и другие общие параметры. Выяснив это обстоятельство еще в четвертом «Опыте», Тетенс может теперь проводить решающий эксперимент. Представим такую ситуацию. Перед нами чертежи, изображающие все этапы доказательства какой-либо теоремы. Мы смотрим на эти чертежи, воспринимаем их, понимаем, что речь идет о доказательстве теоремы. Но означает ли это, что мы понимаем это доказательство? Тетенс уверен, что - нет, и с ним трудно спорить. А если так, то что надо сделать, чтобы понять доказательство? Очевидно, что надо самостоятельно воспроизвести эти шаги, связать их движением мысли в умозаключении (1, 602).

Самодеятельность души, проявляющаяся в умозаключении, практически очевидна. И теперь можно с большим основанием предположить, что как умозаключение предполагает новый акт мышления, связывающий суждения, которые составляют умозаключение, так и суждение есть новый акт связывания идей, не вытекающий из самого их наличия в душе (453: 1, 604). И следуя той же аналогии, можно сказать, что восприятие тоже есть новый акт души, добавочный к ментальной ситуации, характеризуемой наличием артикулированных представлений и чувства отношения,

что, собственно, и надо было показать. Он порождает мысль «вижу!» - мысль, что перед нами особый отдельный предмет.

Иными словами, если способность представления обособляет этот предмет, или, точнее, представление предмета в действии, называемом Тетенсом «аналогом восприятия», а чувство отношения фиксирует дифференциацию перцептивного поля, схватывает ту душевную модификацию, которая возникает при переходе от одного представления к другому, то восприятие - это как бы обратный процесс, направленный не внутрь, а вовне. Душа словно еще раз пробегает по уже начерченному рисунку представлений, высвечивает его лучом сознания и придает ему «идеальную ясность»¹. Тетенс, правда, предпочитает сравнивать акт восприятия с распрямлением пружины, отталкивающей предмет. Пружина самодеятельна (точнее, как бы самодеятельна: ведь она лишь моделирует работу сознания, сама им не обладая) и действует вовне. Но когда она сжималась, она была пассивна. Так и душа, прежде чем воспринимать, должна пассивно прочувствовать отношение, мысль о котором возникнет при восприятии.

Интересно, что нарисованная выше схема восприятия разрывает два его компонента: «аналог восприятия», т.е. обособление представления, и само восприятие, порождающее мысль о его обособленности. Точкой разрыва выступает чувство отношения. Впрочем, рассуждения Тетенса на эту тему не лишены двусмысленности. В четвертом «Опыте» он говорит, что «восприятие распадается на эти два акта: на преимущественное представление (обособление) и на мысль об особости, различение, выделение» (453: 1, 351). Чуть раньше первый компонент восприятия прямо связывается с вниманием (1, 349). В третьем «Опыте» Тетенс тоже пишет о связи обособления и «преимущественной обработки представления» с вниманием (1, 289-290). Там же он дает понять, что акт внимания предшествует чувству отношения (1, 292). Однако в девятом «Опыте», где подводятся итоги обсуждения последовательности душевных действий, рисуется иная картина. «Вначале, - пишет Тетенс, - способность представления уже создала представления и предварительно привела их в определенный порядок и связь. Затем следует чувство перехода и отношений. За ним акт мышления и его действия, мысль об отношении, а именно обособ-

¹ Это учение о восприятии Тетенса чем-то напоминает знаменитую концепцию зрения Парменида, т.е. учение о зрительных лучах, исходящих из глаз и касающихся предмета. Воспринимающая душа по Тетенсу, тоже как бы отталкивается к представлениям и выявляет их для себя.

ления и соотнесения представлении друг с другом, и восприятие этих отношений, поскольку оно производит мысль об этом отношении. Это мышление, в свою очередь, влияет на представления. Простые представления становятся идеями, на которых отпечатывается сознание, т.е. мысль, и отчетливее, чем раньше, отличаются друг от друга. Если раньше уже имелись идеи, отношение которых воспринимается, когда мы судим, то в результате суждения обнаруживается, что они претерпели изменение в своем положении, оставшееся от акта суждения» (1, 605).

Из приведенного фрагмента, несмотря на его запутанность, как будто бы явствует, что обособление представлений не предшествует чувству отношения, а следует за ним. И кажется, что это не случайная оговорка. Через несколько страниц Тетенс развивает эту мысль. Он пишет, что, вследствие «самодеятельной реакции» на чувство отношения, в душе возникает «во-первых, дальнейшая самостоятельная обработка представлений, являющаяся их соотнесением, в результате которого они устанавливаются так, как они обнаруживаются, когда мыслится их отношение; и затем, во-вторых, - собственно восприятие или мышление, т.е. то проявление силы, из которого возникает мысль об отношениях, которая превращает образы или представления в идеи, а их соотнесения - в суждения и выводы» (453: 1, 613). Та же последовательность обозначается Тетенсом и в седьмом «Опыте»: «Вначале ощущение, или почувствованное впечатление вещи; затем представление, затем чувство отношений, затем соотнесение представлений и восприятие этого соотнесения, или познание отношения, суждение» (1, 473).

Эти развернутые цитаты приведены здесь не случайно, так как данный вопрос, с интерпретационной точки зрения, - один из самых сложных в «Философских опытах». Во всех трех случаях утверждается, что 1) соотнесение представлений следует за чувством отношения, 2) предшествует восприятию в узком смысле слова, т.е. акту, порождающему мысль об отношении. Поскольку Тетенс, в принципе, не против того, чтобы называть «соотнесением» обособление представлений, производимое вниманием как «аналогом восприятия» (453: 1, 351), то кажется, что во всех трех фрагментах речь идет о двух компонентах восприятия, следующих за чувством отношения. И тогда Тетенс непоследователен - он противоречит сам себе в разных местах своего трактата. Но хотя сама по себе эта ситуация была бы не так уж удивительна - противоречия можно найти во многих известных работах, - здесь, кажется, все-таки не тот случай.

Дело в том, что «соотнесение» (Beziehung) представлений, о котором говорит Тетенс, вовсе не тождественно их обособлению.

Это ясно из того, что восприятие соотношения, как подчеркивает Тетенс, дает суждение. Если бы он отождествлял это соотношение с первым компонентом восприятия, то восприятие, согласно его разъяснениям в четвертом «Опыте», давало бы идею. Суждение же, по Тетенсу, есть восприятие не вещи, а отношения между вещами. Но прежде их надо соотносить. Соотноситься же вещи могут не только относительно тождества и различия, задействованных в акте восприятия, но и относительно смежности, принадлежности одной вещи другой, причинности и т.д. За это отвечает «способность соотношения» (*Beziehungsvermogen*). Обычное суждение имеет место, когда соотносятся идеи, т.е. воспринятые представления, и их отношение воспринимается (453: 1, 356-357). Но Тетенс специально доказывал, что соотношение может предшествовать восприятию и восприниматься без восприятия соотносимого (1, 357-358). Подобным образом, по его мнению, у нас возникают, к примеру, понятия пространства и времени (1, 359). Они включают в себя ряд воспринимаемых отношений, при том, что никакого отчетливого восприятия соотносимых частей может и не быть. Об этом соотношении и идет речь в приведенных фразах. Чувство отношения, хочет сказать Тетенс, активизирует не только второй компонент восприятия, или собственно восприятие, но и способность соотношения, до поры до времени действующую независимо от способности восприятия. Что же касается первого компонента восприятия - обособления представлений, - то его можно оставить на том месте, на которое указывали третий и четвертый «Опыты», т.е. до чувства отношения. Так что противоречий между третьим и четвертым «Опытами», с одной стороны, и седьмым и девятым - с другой, нет¹.

Может, правда, показаться, что все это согласование различных высказываний Тетенса было проведено на уровне терминов, ли-

¹ Единственное высказывание Тетенса, которое, как кажется, не согласуется с данной трактовкой, - это его приведенное ранее утверждение, что за «чувством перехода и отношений» идет «акт мышления и его действия, мысль об отношении, а именно обособления и соотношения представлений друг с другом, и восприятие этих отношений» (453:), 605). Тут говорится не только о соотношениях, но и об «обособлениях» (*Absonderungen*), предшествующих восприятию и следующих за чувством отношения. Однако нетрудно заметить, что под восприятием здесь, скорее всего, имеется а виду восприятие не вещей, а отношений, т.е. восприятие второго порядка, порождающее суждения. А восприятие первого порядка, которое превращает представления в идеи, как раз и соответствует «обособлениям», упоминающимся Тетенсом. Ведь восприятие, порождающее мысль об обособленности, доводит до конца процесс обособления.

шенных строго определенного смысла. Но это не так. Весь процесс можно представить в единой схеме. Мышление соотносит представления. Элементарным актом соотнесения оказывается отделение представления от его перцептивного фона, его пред-отличение или «обособление» (это даже еще не совсем мыслительная активность - тут еще нет сознания). Далее это представление может быть соотнесено по другим основаниям с другими представлениями. Здесь действует «способность соотнесения». Одной из разновидностей этой способности является способность различения представлений. Поскольку они уже артикулированы, ее деятельность сводится к актуализации намеченных различий. Это и есть восприятие. Вся проблема в том, чтобы объяснить реальный смысл этой актуализации, а также ответить на вопрос: почему способность различения вступает в дело второй раз после предварительного обособления представлений? Решение этих проблем подсказывает то, что Тетенс сближает восприятие с сознанием, трактуя последнее как «темпоральное состояние» (*fortdaurenden Zustand*), «чувство, с которым связано различение чувствуемой вещи и себя самого», т.е. собственно восприятие (см. 453: 1, 263). В отличии Я от различенной чувствуемой вещи, как представляется, и состоит смысл актуализации представления этой вещи, о которой пишет Тетенс, характеризуя результат восприятия. При этом имеется в виду не абстрактная актуализация вообще, а актуализация того или иного воспринимаемого представления «для Я», невозможная без их различения. И понятно, что такая различающая деятельность требует дополнительного душевного акта.

Результат восприятия, мысль об отношении отличия воспринимаемого от Я и всего остального, в соответствии с общей схемой Тетенса, сама становится предметом внутреннего ощущения, а затем может быть воспроизведена и снова воспринята. Такое восприятие не будет простым повторением. Оно позволит отличить одно конкретное отношение от другого, отождествить с третьим и, в конечном итоге, прийти к общему понятию о данном отношении, а затем, в случае повторных восприятий, и об отношении вообще. В силу специфики деятельности восприятия ощущение его продукта может быть названо «чувством отношения». Но это чувство отношения нельзя, подчеркивает Тетенс, путать с тем чувством отношения, из которого и выросло восприятие путем усиления душевной активности, переходящей от схватывания модификации души к высвечиванию породивших ее отношений (453: 1, 307-308). И хотя это разъяснение понятно, нельзя не отметить, что теория душевных способностей Тетенса настолько детализирована,

что ему, как видим, не хватает слов для фиксации всех различий. И возникает вопрос: а оправданы ли усилия, затраченные Тетенсом на создание этой подробнейшей картины?

Они оправданы, если его теория, к примеру, может быть эффективным средством осуществления редукции способностей к единой силе души, которую Тетенс с самого начала заявил в качестве главной линии «Опытов». Это вскоре и предстоит выяснить. Но прежде несколько финальных соображений по поводу тетен-совской теории мышления. При всех возможных аллюзиях, она производит впечатление оригинальной концепции. Прежде всего это касается учения Тетенса о восприятии. По сути, он пытается, не больше не меньше, разгадать загадку сознания. Сознание, или восприятие, есть что-то настолько простое, что кажется, будто его надо не объяснять, а просто принимать как данность. Однако Тетенс предлагает генетически объяснить сознание. Он перечисляет его условия, а потом говорит: а вот теперь, если добавить активности в этом направлении, получится сознание. Речь идет об активности, порождающей феномен «для себя», или, как говорил Тетенс в работе «О происхождении языка и письменности» 1772 года, «субъективной ясности и отчетливости» (452: 29), - активности, направленной на представления и вырастающей из чувства отношения, перехода или изменения, возникающего из дифференцированной темпоральной перцептивной среды, т.е. из «объективной отчетливости» (*ibid.*) представлений, создаваемой вниманием. Нетрудно заметить в этой теории элементы учения об интенциональности сознания, которое впоследствии развивали феноменологи. Однако они далеко не всегда предпринимали развернутые попытки проанализировать само сознание. Тетенс же раскрывает механизмы интенциональности. Но он делает это не так, как И. Г. Фихте через семнадцать лет после «Философских опытов». Фихте тоже писал о деятельной природе сознания, и он еще в большей степени подчеркивал его рефлексивный, т. е. объектно-ориентированный характер. Но он далеко оторвался от феноменологической почвы, хотя и говорил о «фактах сознания». Кроме того, Фихте постулировал деятельность Я, причем не «эмпирического», а бесконечного «интеллектуального» Я; считал ее необъяснимым и безосновным проявлением изначальной свободы. Тетенс, напротив, тщательно анализирует условия сознания и, насколько возможно, сторонится «метафизики». И все же учения Тетенса и Фихте находятся как бы на одной траектории мысли.

Теория мышления и сознания Тетенса имеет, конечно, самостоятельное значение. Но приведенные им выкладки действитель-

но дают материал для редукции способностей к единой силе души, к анализу которой мы переходим.

4

РЕДУКЦИЯ СПОСОБНОСТЕЙ И РЕАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО Я

С проблемой редукции психических способностей мы сталкивались и в предыдущих главах, прежде всего в главе о Вольфе и вольфианцах. И мы видели, что Вольф и его последователи были уверены в возможности свести все душевные способности к единой силе души. Эта уверенность зиждилась на их представлении о душе как о простой, единой субстанции. Если душа едина, рассуждали они, то у нее должна быть только одна основная сила, т.е. сила, выражающая сущность души. И хотя редукция или, наоборот, выведение многообразных душевных способностей может проводиться и без этой метафизической предпосылки, а просто «по факту», нельзя отрицать, что она стимулирует психолога на поиски общих оснований психической жизни. И Тетенс признает влияние этого фактора. Поэтому, прежде чем обсудить тетенсовский вариант редукции, следует уточнить его отношение к проблеме единства и субстанциальности Я. Кроме того, надо оговорить общие подходы Тетенса к этой теме. Ведь до начала редукции надо предварительно представлять себе, по каким параметрам она будет проводиться. Иначе трудно избежать эффектных, но, по сути, малопродуктивных решений, которые легко будет подвергнуть критике, наподобие той, что проводил Хр. А. Крузий.

Напомним, что Крузий отвергал чисто номинальное решение проблемы редукции, когда последняя сводилась к отысканию общих признаков различных видов душевной деятельности. Для того чтобы сведение носило реальный характер, надо показать, как основная сила души перерастает в другие способности. И хотя Тетенс не ссылается на Крузия, он принимает логику его рассуждений. Чтобы уточнить ситуацию, возьмем пример вольфовской редукции способностей ощущения и воображения. Основной силой души Вольф считает силу представления мира. Эта сила первоначально проявляется в ощущении как представлении наличных объектов. И как же происходит переход от способности ощущения к способности воображения? Вольф просто объявляет, что воображение — это представление не наличных, а отсутствующих вещей. Однако при этом нельзя говорить, что ощущение перерастает в во-

ображение. Ощущение - это одно, воображение - совсем другое. Видимость редукции или выведения сохраняется, поскольку предполагается, что у этих способностей имеется общая основа, т.е. сила представления. Но не есть ли в таком варианте она просто общее понятие, которому не соответствует никакая отдельная реальная сила в душе?

Если это так, то, действительно, существующие способности души остаются разрозненными. Можно возразить, что о самостоятельной реальности силы представления говорит единство души. Крузий, правда, считал, что связь между единством души и единственностью ее основной силы надуманна. Однако даже если признавать такую связь, как это делает Тетенс, то это будет лишь означать принципиальную возможность сведения многообразия душевных способностей к их общему основанию, но не подтверждать правильность вольфовской методик. Чтобы сведение было реальным, надо показать, как способности реально возникают друг из друга. Это и собирается предпринять Тетенс.

Чтобы продемонстрировать возникновение способностей из основной силы души, надо, утверждает он, принимать во внимание, что при таком возникновении должна сохраняться однородность этой силы и производных способностей — иначе они потеряют реальную генетическую связь с ней. Соответственно, надо продумать понятие однородности. И еще в первом «Опыте» Тетенс пытается дать точное определение этого понятия. Он приходит к выводу, что об однородности можно говорить при тождестве абсолютных качеств вещи даже в том случае, если они количественно различны или если их количественное увеличение приводит к возникновению новых «внутренних отношений», которые вполне могут внешне изменить вещь до неузнаваемости (453: 1, 150-151), как, кстати, и происходит с душевными способностями. Иными словами, редукция способностей к единой силе будет корректной при демонстрации того, что последние возникают из количественных модификаций этой силы.

Поскольку в понятии силы уже заложено представление о деятельности, активности, то увеличение и уменьшение должно касаться именно этого параметра. У души, пишет Тетенс, «есть позитивная, реальная и абсолютная способность, и эта способность является деятельной способностью... Но более того: величина этой способности человеческой души не является неизменной, но, как самодеятельная способность, она может повышаться. Самодеятельность является в ней переменной величиной» (1, 156). Получается, что шансы на реальное выведение душевных способностей

появляются лишь в том случае, если удастся показать, что, например, воображение есть определенным образом интенсифицированное ощущение и т.п. А уж дальше можно будет добавлять предметный фактор (1, 164). Скажем, возрастание активности чувства в одном направлении может производить в чувствование, в другом - воображение, в третьем - мышление. Но выведение во всех этих случаях будет реальным, так как присутствие количественного фактора, хотя бы отчасти объясняющего переход от одной способности к другой, означает их реальное, а не абстрактное единство, т.е. существование одной и той же модифицируемой силы.

Существование этой силы, считает Тетенс, подтверждалось бы «субстанциальным единством» Я. Но действительно ли наша душа обладает им? Тетенс очень осторожно подходит к этому вопросу. В большинстве случаев он рассуждает о душе в таком ракурсе, который, по его мнению, не может быть изменен в зависимости от той или иной теории о ее сущности. Следуя вольфовским тезисам об отношении рациональной и эмпирической психологии, Тетенс утверждает, что можно размышлять о познавательных и волевых способностях, открывать психические законы, не касаясь при этом вопроса о сущности души, об отношении души и тела и даже о том, простая ли она субстанция. В числе вопросов, допускающих решение без исследования сущности души, отчасти оказывается и проблема психологической редукции. И все же знание об этом не помешает.

В предварительном плане тема единства «метафизического» Я затрагивается Тетенсом в пятом «Опыте», а решающие аргументы приводятся в тринадцатом «Опыте» с характерным рационально-психологическим заглавием «О душевной сущности человека» (*Ueber das Seelenwesen im Menschen*). Тетенсовская теория единства Я интересна сама по себе, но имеет и полемический аспект: Тетенс оспаривает (в пятом «Опыте») юмовское учение о душе как о «собрании перцепций». Его концепция обнаруживает также ряд важных влияний, в числе которых можно особо выделить аллюзии на идеи Ш. Бонне и М. Мендельсона. Тетенс учитывает и одно из самых основательных исследований главных проблем рациональной психологии тех дней - «Историю душ, человеческих и животных» (*Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere*, 1774) -эклектика Юстаса Христиана Хеннингса (1731-1815). Проанализировав десятки доказательств нематериальности души, в основном относящихся к XVIII веку, Хеннингс пришел к выводу, что традиционный путь, опробованный еще Плотинем, когда пытаются до-

казать, что мышление и сознание несовместимы с телесной природой, не может давать полной гарантии истинности, и материалист всегда найдет, что ответить (см. 281: 160). Гораздо более перспективным ему казалось доказательство, основанное на тезисе о несовместимости материи и произвольных действий. Суть этого аргумента хорошо передает И. Г. Вальх, четвертое издание «Философского словаря» которого редактировал Хеннингс: «Если при механическом устройстве и порядке все происходит необходимо, человек же обладает свободой, то должно существовать основание свободы, которое нельзя найти в материи; следовательно, должна существовать другая субстанция, существенно отличная от тела и содержащая в себе основание свободы, и это душа» (472: 2, 763). Тетенс, однако, не согласен с тем, что рассуждения о самопроизвольности наших действий - это самый удачный подступ к проблеме нематериальности души (453: 2, 180-181). И он пытается усилить вольфианские доказательства, исходящие из природы сознания.

Исходным пунктом для него оказывается самоочевидное наблюдение: «Я, которое видит, есть то же самое, которое слышит, вкушает, обоняет, чувствует, мыслит, волит» (453: 2, 191), причем Я, присутствующее в «я чувствую, я мыслю, я аффицируюсь, я претерпеваю, я действую, до такой степени является одной и той же сущностью, вещью или силой, как бы ее ни назвали, что у меня нет понятия о большем тождестве, чем это тождество моего Я, Я не могу представить, что А может быть больше тождественно с А или вещь - сама с собой, чем мыслящее Я с волящим Я» (ibid.).

Итак, нам достоверно известно о собственном тождестве в многообразии наших проявлений. Тетенс считает, что это говорит о субстанциальном, т.е. реальном, единстве Я. В самом деле, допустим, что Я - сложная сущность. Здесь возможны два варианта: либо части этой сложной сущности внеположны, либо они полностью взаимопроникающи. Если они внеположны, то душевные акты будут распределены по разным частям Я, и нельзя будет говорить о том, что Я совершенно тождественно во всех этих актах. Этот вариант, стало быть, надо полностью отвергнуть (453: 2, 192-194, 195). Второй вариант предполагает, что в каждом компоненте Я присутствуют модификации, существующие и во всех остальных. Нечто подобное, полагает Тетенс, возможно, и правда имеет место, в материальной части душевной сущности — в органе «общего чувства» (2, 194). Ситуация, таким образом, пока остается неопределенной.

Но тут Тетенс задействует аргументы мендельсоновского «Фе-дона» (см. 453: 2, 196). Он предлагает взять любой элементарный

акт этого гипотетического интегрированного сложного Я, к примеру, чувство. Какова его природа? Здесь опять-таки два варианта: либо чувство в том виде, в каком оно непосредственно доступно интроспекции, присуще всем или некоторым компонентам Я либо оно возникает в результате сложения их действий, каждое из которых не похоже на результирующий акт (ibid.). В первом случае Я будет составлено множеством чувствующих вещей. Но тогда отпадает необходимость в допущении того, что Я есть сложная сущность. В самом деле, все то, что, как предполагалось, происходит в этой сущности, должно происходить в ее простых частях. При этом непосредственно мы знаем только об одной такой части, которую и называем Я (2, 210). Стало быть, существование других аналогичных частей - чистая гипотеза, в пользу которой нельзя привести никаких разумных оснований. А это и означает, что Я обладает субстанциальным единством. Во втором случае чувство - не более чем «явление» (Schein), возникающее в результате объединения неоднородных с ним актов. Но такое объединение опять-таки невозможно без существования единой объединяющей сущности, «истинного субстанциального единства» (2, 197). Конечно, вновь можно допустить, что оно происходит во всех компонентах сложного Я, но в таком допущении, опять же, нет необходимости (2, 209-210).

Этот ход мысли мы уже встречали у Мендельсона. Представляется, однако, что корректность подобных выводов зависит от признания истинности тезиса, что всякое свойство целого, не присущее частям, субъективно, т.е. предполагает существование воспринимающей его субстанции. Однако это, на первый взгляд, противоречит фактам, известным, к примеру, из химии и говорящим об объективном существовании свойств целого, отсутствующих у частей. Тетенс учитывает это возражение и пытается отвести его, показывая, что объективная составляющая новых химических свойств сводится к модификации основных сил тел.

Такой вывод, оспаривавшийся, впрочем, еще в начале XVIII века Э. Коллинзом, но вполне согласующийся с современными представлениями о химических реакциях, позволяет сохранять, по крайней мере, какую-то перспективность тезиса о невозможности трактовать чувство или мышление Я в качестве интегральных свойств сложной вещи. А подобные попытки в XVIII веке неоднократно предпринимались. В главе о Вольфе и вольфианцах уже упоминалось об аргументации Ламетри, утверждавшего, на основании тесной зависимости психических состояний от физиологических процессов, что мышление есть свойство материи. Во Фран-

ции, начиная с Ж. Мелье, вообще было много сторонников подобных взглядов на психику. В Германии такую позицию энергично отстаивал М. Хиссман (см. 294: 248-249), а также М. А. Вейкард, хотя, как показал О. Фингер (Finger, 1961), гораздо с меньшей решимостью.

Другой тип материалистических доводов о психике был связан с радикализацией локковских рассуждений о возможной акциден-тальности мышления в связи с вероятным отсутствием непрерывности умственной деятельности. Классический вариант этого доказательства мы находим в «Метафизическом трактате» (*Traite de metaphysique*) Вольтера, созданном к середине 30-х годов XVIII века: «Все те, кто допускает имматериальную душу, вынуждены утверждать, будто душа эта постоянно мыслит; но взываю здесь к совести всех людей: мыслят ли они непрестанно? Мыслят ли они во время полного и глубокого сна? ...Если душа не мыслит постоянно, абсурдно приписывать человеку субстанцию, сущность которой - мышление» (24: 254).

В поздних сочинениях, таких как «О душе» (*De l'ame*, 1774) и «Диалогах Эвгемера» (*Dialogues d'Evhemere*, 1777), Вольтер сохраняет эту материалистическую позицию, продолжая называть психику «свойством, данным нашим органам, а совсем не субстанцией» (24: 550). Он, правда, не отбрасывает полностью возможность того, что душа есть духовная субстанция, но считает, что вероятность такого предположения очень мала. Однако даже эта оговорка перечеркивает претензии вольтеровского аргумента на демонстративное доказательство психологического материализма - оно могло бы претендовать на аподиктическую достоверность лишь в том случае, если бы точно было известно, что мышление действительно иногда прерывается. Между тем даже среди ученых-эмпириков, к которым в свое время апеллировал Локк, мнение о временном прекращении мыслительной деятельности не пользовалось особой популярностью. А эдинбургский врач Дж. М. Эдейр в «Философском и медицинском очерке естественной истории человеческого тела и души» (*A Philosophical and Medical Sketch of the Natural History of the Human Body and Mind*, 1787/1788) писал даже, что считает доказанным, что «душа не покоится во время сна, но все время мыслит» (160: 82).

Более масштабную, нежели у Вольтера и Ламетри, попытку установления психологического материализма предпринял Дж. Пристли. В работе «Исследования о материи и духе» (*Disquisitions relating to Matter and Spirit*, 1777) он попытался показать, что допущение двух разнородных субстанций в человеке нарушает за-

прет на умножение сущностей без необходимости. Этот запрет был бы снят, если бы свойства духа противоречили свойствам материи. И хотя кажется, что непроницаемость материи и правда несовместима с духовностью, Пристли уверен, что это мнение ошибочно. Следуя Р. Дж. Босковичу, он утверждает, что непроницаемость вообще не присуща материи, состоящей из физических точек, которые являются центрами сил притяжения и отталкивания. Что касается протяжения, то это качество, полагает Пристли, не противоречит духу. Рискованно модифицируя аргументы Бакстера и Рида, он утверждает, что дух протяжен (3: 3, 192), так как не протяженное, т.е. не имеющее отдельно существующих частей существо не могло бы воспринимать сложное: «Идеи, имеющие части... не могут существовать в душе, не имеющей частей» (3, 240).

Вместе с тем Пристли, в отличие от современных «элимина-тивных материалистов», не хотел отождествлять мышление с материальными процессами¹. Мышление - одно из качеств субстанции, обладающей также и тем, что мы называем материальными свойствами. Впрочем, как и Вольтер, Пристли не отрицает, что его теория имеет гипотетический характер. А вот Поль Анри Гольбах (1723-1789) считал реальным доказательство невозможности мыслящей субстанции. В «Системе природы» (*Systeme de la nature*, 1770) он писал, что подобная нематериальная сущность как непространственный объект не могла бы перемещаться относительно тел, что противоречит опыту (36: 133). Но и он в итоге признавал возможность альтернативной интерпретации этого феномена, истолковывающей его не как реальное движение, а как смену идей (185).

В общем, психологические материалисты сами соглашались, что так и не нашли эффективных путей полного опровержения психологического дуализма или спиритуализма. К тому же они обычно уходили от неудобного вопроса о возможности согласовать свою позицию с фактом единства сознания и тождества Я. А ведь это главная проблема. Мы видели, как Тетенс доказывал, что именно непосредственно осознаваемое тождество Я, в конечном счете, может свидетельствовать о его простоте и нематериальности. Однако это простота, не исключающая многообразие. Я нельзя сравнивать с геометрической точкой. Предвосхищая

¹ К элиминативным материалистам и теоретикам тождества в XVIII веке ближе, скорее, Дж. Толанд, отождествлявший мышление с неким специфическим движением или «частью мозга» (3: 360), или Т. Л. Лау, называвший душу тончайшей «активной материей» (341: 96-97).

А. Бергсона, Тетенс говорит, что его, скорее, можно сопоставить с континуумом идеального протяжения (453: 2, 186). Многообразие душевных актов представлено в Я в виде множества состояний, а не частей. Состояния, в отличие от частей, не существуют сами по себе. Они сплавлены в непрерывную психическую среду. Конечно, они могут выделяться из этой среды, но не отделяться от нее, а сохранять при этом глубокую интеграцию с другими компонентами психической жизни¹. Юм, которого критикует Тетенс, по его мнению, в своей плюралистичной теории психических состояний проигнорировал это обстоятельство. Он не придавал должного значения тому, что при всех душевных модификациях, которые он считал отдельными от других, сохраняется некий неизменный фон, «темная основа» (*der dunkle Grund*) этих модификаций. Конечно, Юм не отрицал существования фиктивного неизменного Я как продукта объединяющей деятельности воображения, и Тетенс знает об этом. Но он убежден, что «данное объединение заложено в самом ощущении, в природе, а не в искусственном связывании» (1, 394).

Напомним, что к похожему результату, в конце концов, подошел и Юм. Ведь связывание представлений в воображении уже предполагает единящий принцип, находящийся, следовательно, не в воображении, а в ощущении; т.е. оно предполагает реальное единство ощущений. Юм, правда, так и не сделал этого окончательного вывода. Тетенс, в свою очередь, похоже, не знал о самокритике Юма из приложения к «Трактату о человеческой природе». Впрочем, мы видели, что эта самокритика во многом базировалась на том, что Юм заведомо исключил возможность физиологических, т.е., по сути, материалистических объяснений феномена единого Я. Тетенс, конечно, не игнорирует их, но все же его доводы против психологического материализма оставляют ряд вопросов. Он не дает аподиктического доказательства того, что мате-

¹ В пятом «Опыте» Тетенс показывает, как формируется эта среда. Первоначальный хаос представлений естественным образом разбивается на несколько потоков, поскольку одни представления дольше задерживаются в перцептивном поле, другие быстро исчезают. Первые со временем ассоциируются с Я и становятся частью внутреннего мира. Менее тесно связаны с Я представления, продуцируемые нашим телом, и еще менее - внешними вещами. Единое Я, присутствующее в любом акте восприятия, порождает идею самостоятельного существования. Эта идея может экстраполироваться на любой предмет, допускающий возможность восприятия. Но, по Тетенсу, неверно говорить, что идея Я возникает раньше идеи объекта, Субъект и объект - коррелятивные понятия, возникновение которых являет собой сложный процесс, начинающийся с упомянутой выше сортировки «кучи» представлений в три главные рубрики (см. 453: 1, 373-425).

риальные элементы не могут, вследствие определенного сочетания, породить новое интегральное или эмерджентное свойство, виртуальную структуру Я. Единственным способом опровергнуть такую возможность было бы доказательство внутренней действительности этого единого Я - действовать может только субстанция.

В дальнейшем мы увидим, что Тетенс делал шаги в этом направлении. Пока же вернемся к тому, что, полемизируя с Юмом, он упоминает о тождественной «темной основе» многообразия ощущений. Из тринадцатого «Опыта» становится очевидно, что эта темная основа и есть, собственно, единое Я. Но возникает вопрос: почему единое Я «темно»? И что означает эта темнота? Четкого разъяснения всех этих моментов у Тетенса мы не найдем. Но что-то, тем не менее, можно сказать с определенностью. Ясно, к примеру, что Тетенс связывает представление о едином Я с чувством, а не с каким-то интеллектуальным созерцанием. Как и всякое чувство, чувство Я имеет феноменальный характер, т.е. порождаемое им ощущение зависит не только от качеств предмета, но и от специфического устройства материальных органов чувств, в данном случае органа внутреннего чувства. Поэтому данное чувство нельзя привести к отчетливости. И даже при полной уверенности в единстве и нематериальности Я неизбежно остаются вопросы: как именно Я связано с мозгом, может ли оно чувствовать и мыслить без материального субстрата и т.п.

И как раз в этом моменте, так же, как, впрочем, и в доказательстве нематериальности Я в целом, обнаруживается влияние на Тетенса идей Ш. Бонне. Последний тоже много размышлял о единстве души и считал, что существенно продвинул эту проблему, развернув подробную «квазиплотиновскую» аргументацию в предисловии к «Аналитическому опыту о способностях души». Впрочем, Бонне полагал, что особые доказательства в этом вопросе вообще не нужны, и, для того чтобы удостовериться в простоте, единстве и нематериальности души, достаточно обратить внимание на то, что ощущение, имеющееся у нас о душе, «всегда единое, простое и неделимое ощущение» (191: 10). Вместе с тем Бонне отрицал возможность полного прояснения этого ощущения, которое могло бы раскрыть все тайны Я, в том числе тайну взаимодействия души и тела. И представляется, что именно этот аспект теории Бонне - сочетание тезиса о непосредственном схватывании единства Я с признанием невозможности проникнуть с его помощью в самые основы психической жизни - был воспринят Тетенсом. Не удивительно, что Тетенс скептически относится к возможности доказательства бессмертия души, аналогичного тому, которое выдвигает-

лось в вольфовской школе и исходило из признания души простой субстанцией, порождающей из себя различные способности, в том числе и мышление. Однако и того, что можно достоверно установить о природе Я, достаточно, считает Тетенс, для прояснения ряда сделанных ранее принципиальных выводов. В частности, разрабатывая тему сущностной зависимости чувственных феноменов от единого Я, он уточняет природу чувства как самой глубокой из известных нам способностей

Суть в том, что чувство находится на границе телесного и психического, и ранее Тетенс утверждал, что оно состоит в противодействии души телесным воздействиям и что противодействие происходит одновременно с принятием впечатлений. Теперь он уточняет эти тезисы. Очевидно, во-первых, что непосредственное воздействие на душу идет от мозга. И вполне возможно, считает Тетенс, что это воздействие вызывает противодействие в некоем телесном органе души (453: 2, 211), который в то время часто интерпретировали как особое тонкое тело¹. Это материальная сторона чувства. Понятно, далее, что данное противодействие должно происходить в каком-то пространстве с множеством физических точек. И его результаты могут (именно могут, а не должны - необходимости здесь нет) быть объединены в Я. Это-то объединение и составляет психический компонент чувства, то, что делает его чувством (ibid.).

Эти замечания, высказанные Тетенсом в виде гипотезы, не все компоненты которой кристально ясны, тем не менее поясняют его позицию в вопросе о соотношении чувства и способности схватывания и в известном смысле продолжают его рассуждения из десятого «Опыта». В этом «Опыте» Тетенс уже провел различие между двумя компонентами чувства - «восприимчивостью», «рецептивностью» или «модифицируемостью» - и собственно «чувством» как психическим феноменом. Последнее он называл «отличительным признаком духовной восприимчивости» (Unterscheidungsmerkmal einer geistlichen Empfänglichkeit) и допускал возможность отделения этого компонента от физической восприимчивости (453: 1, 620-621). А в одиннадцатом «Опыте» Тетенс давал понять, что возможность чувства в психическом смысле связана с «внутренней самодеятельностью» души (1, 731). И теперь, в двенадцатом «Опыте», он окончательно проясняет, в чем, собственно, состоит и чем обусловлена упомянутая самодеятельность.

¹ Широкую известность получила также теория Э. Платнера, признающего наличие у человека двух органов души, один из которых отвечает за специфически человеческие духовные акты.

Так что он просто развивает свою теорию чувства в связи с проблемой единства Я. И эта тема является удобной отправной точкой для изложения тетенсовской редукции или выведения способностей души. Ведь именно чувство представляет собой исходный пункт этого выведения или конечный пункт их сведения. Поскольку вся подготовительная работа уже сделана, обсуждение данного вопроса не займет много времени. Мы уже знаем, что фундаментальной способностью является чувство и что переход от чувства к другим способностям должен быть связан с повышением активности души. Нам также известно, что и в самом чувстве душа не полностью пассивна, а содействует получению впечатлений. Правда, это содействие носит ответный характер. Тем не менее какая-то внутренняя самодеятельность имеется и в чувстве. Ведь это содействие связано с наличием нематериального Я и поэтому имеет некое основание не только во внешнем воздействии, но и в самой душе. В противном случае любая противодействующая вещь оказалась бы, чувствующей вещью. Между тем, моделируя различные аспекты деятельности души физическими объектами и процессами, Тетенс не забывает о различии между ними. Скажем, пружина, которая так хорошо, по Тетенсу, объясняет процесс чувства и восприятия, сама, конечно, не может быть названа чувствующей и воспринимающей: в ней не обнаруживается «внутренняя самодеятельность», хотя и присутствует внешняя (453: 1,731).

Итак, в способности чувствования, пишет Тетенс, душа «отчасти активно принимает нечто, охватывает его; и тогда она обнаруживает свою способность схватывания» (1, 611). Если повысить самодеятельность чувственной способности, то связь между внешним воздействием и впечатлением будет ослаблена. Воздействие может прекратиться, а впечатление оставаться. Иными словами, душа будет удерживать впечатления: «Более высокая степень внутренней самодеятельности в этой способности дает этой самодеятельности возможность также создавать представления, т.е. какое-то время удерживать в себе сообщенные ей внешними причинами впечатления, сохранять их следы» (1, 611-612).

Еще в первом «Опыте» Тетенс определил способность удерживать следы впечатлений как «способность перцепирования». Правда, там он еще несколько двусмысленно говорил о различии способности принятия впечатлений, или схватывания, и способности перцепирования (ср. 453: 1, 154 и 1, 161). В свете девятого и тринадцатого «Опытов», однако, становится понятно, что они не тождественны. Одно дело под воздействием внешнего импульса объединять многообразное в душе, другое - удерживать эту моди-

фикацию. И второе действие можно рассматривать как более самостоятельное продолжение первого. Дальнейшее увеличение этой внутренней деятельности превращает способность перцепции в воображение, благодаря которому субъект может самостоятельно воспроизводить «свернутые» представления, актуализировать их. Ведь свернутые представления, вышедшие за границы актуального восприятия, не могут тем не менее существовать без удерживающей деятельности души. Но этой деятельности, очевидно, недостаточно для их актуализации. Ее усиление дает искомый результат, одновременно превращая перцепирование в репродуктивное воображение, «когда не требуется влияния такой причины, какая была необходима для первого ощущения» (1, 157).

Итак, «более самостоятельное перцепирование есть то же самое, что и воспроизведение» (ibid.). Еще одно направленное повышение самостоятельности - и душа получает возможность не только воспроизводить то, что она ранее ощущала, но и, в известном смысле, производить новые представления путем комбинации элементов прежних: «Если придать воображению, которое, как и всякая душевная способность, имеет, так сказать, несколько измерений, большую живость и быстроту, и, стало быть, с этой стороны еще одну степень внутренней самостоятельности, и, напротив, дав ей несколько поотстать в силе вторичного изображения единичных представлений ощущения в их индивидуальной завершенности, то она станет силой, способной к тому, чтобы быстро извлекать части целого представления из их связи с другими и отделять их; затем одномоментно и в одном месте связывать, спланивать, смешивать и объединять несколько представлений... Иными словами, она станет самостоятельно формирующей образы фантазией» (1, 160).

Можно ли и дальше повышать самостоятельность души в этом направлении? Фантазия порождает новые представления, но ведь можно порождать и новые ощущения, менять что-то в вещах, действовать вовне? И для действия души с вещами, очевидно, требуется большая самостоятельность, чем при действии с представлениями. Соответственно, резонно трактовать двигательную силу души как результат нового повышения ее самостоятельности по сравнению с фантазией. Впрочем, поскольку для рассуждения о двигательной силе, воле и т.п. надо вводить понятие внутреннего аффицирования, о котором еще не было речи, лучше пока оставить эту тему и ограничиться познавательными способностями души, тем более, что выведение здесь далеко не закончено. Пока был получен лишь следующий результат: «Сила представления есть внут-

ренности самодеятельность той же самой принимающей и чувствующей способности» (1, 612).

Но способность представления вовсе не есть вершина познавательных сил души. Над ней, по Тетенсу, возвышается мышление. Основой мышления как способности соотнесения идей является восприятие, которое и превращает представления в идеи. Мы уже подробно обсуждали генезис восприятия. Оно предполагает, во-первых, обособление представления вниманием. Внимание - новый акт способности представления, порождающий более живое представление. Он может быть связан как с пост-ощущениями, так и с воспроизведенными представлениями или фантазиями. Но учитывая, что именно фантазия у Тетенса наделена комбинаторными функциями - функциями разделения, сопоставления и нового связывания представлений - внимание можно толковать как одно из проявлений этой способности. Во-вторых, восприятие предполагает «чувство перехода» как частный случай «чувства отношений».

Это чувство подталкивает душу к новому акту, направленному не внутрь, как при схватывании, составляющем «духовный» или внутренне самодеятельный компонент чувствования, а вовне. Если чувство можно сравнить с центростремительной силой тяготения, то восприятие - с центробежной силой отталкивания. Иными словами, если чувственное схватывание присоединяет ощущения к Я, то восприятие снова отсоединяет полученные представления от Я и других представлений. Это отталкивание, впрочем, не выходит за пределы души, являя собой «имманентную» деятельность. Она направлена на представления, точнее на то представление, которое уже было выделено вниманием, и это представление субъективно отделяется от всего остального. Мысль об обособленности представления, или субъективная удостоверенность в этой обособленности, и есть результат восприятия - то новое, что оно порождает. Поскольку восприятие непосредственно вырастает из чувства отношения и, в известном смысле, инициируется им, Тетенс получает возможность трактовать этот акт мысли как «самодеятельное проявление» чувства (453: 1, 610). Ранее мы видели, что и способность представления рассматривается Тетенсом как результат повышения самодеятельности, заключенной в чувстве. Значит, самодеятельность чувства может расти в разных направлениях. Тетенс действительно утверждает это (1, 614). Способность представления, при всей ее самодеятельности, имеет дело с уже имеющимися в душе модификациями, которые она удерживает и воспроизводит, тогда как восприятие производит новую модификацию (*ibid.*), а именно мысль об отношении. Для пояснения своего тезиса, Те-

тенс вновь прибегает к излюбленным моделям. Если представить себе тело, на которое оказывается воздействие, оставляющее на нем некий отпечаток, который потом пропадает, то если бы оно обладало воображением, то смогло бы вновь принять запечатленную ранее форму. К примеру, пружина могла бы снова сжаться. Но восприятие, по Тетенсу, аналогично не сжатию, а разжатию пружины.

Иными словами, если способность представления в ослабленном виде, но с большей самодеятельностью повторяет акты чувства, то восприятие с большей самодеятельностью продолжает чувство и порождает новое состояние. Правда, фантазия тоже может создавать новые представления. Но они являются, по Тетенсу, либо комбинациями старых представлений, чего нет в случае восприятия, либо псевдо-простыми образами, возникающими из слияния множества единичных представлений, чего в нем тоже нет. Впрочем, это не снимает вопрос о точном порядке душевных способностей. Понятно, что в самом низу находится чувство. Затем - способность представления в той ее разновидности, которую Тетенс называет перцепированием. Переход души от одной перцепции к другой порождает чувство перехода, а из него вырастает восприятие. Может быть, способность воспроизведения и фантазия все же выше восприятия? В пользу такого предположения говорит то, что Тетенс считает чувство, перцепирование и восприятие инстинктивными действиями души (см. 453: 1, 475-476), тогда как воспроизведение и фантазия обычно произвольны. Однако, хотя Тетенс и нечетко трактует этот вопрос, можно показать, что он склоняется к отрицательному ответу.

Во-первых, внимание, без которого невозможно восприятие, можно связать только с фантазией. А фантазия выше способности воспроизведения представлений. Значит, восприятие предполагает фантазию и воспроизведение, или воображение. Кроме того, уточняя в четвертом «Опыте» свою теорию восприятия, Тетенс отмечал вероятность того, что еще одной его предпосылкой является наличие в душе общих образов, которые трактуются им в качестве продуктов фантазии. Тетенс утверждал, что, при различении вещи как результате восприятия, сама эта вещь предстает перед нами не «в полной определенности первых представлений ощущения», т.е. не в виде индивидуального пост-ощущения, а в своих главных отличительных признаках. Он дает понять, что это связано с избирательной природой внимания, задействованного при восприятии (I, 304). Но представить вещь в ее главных отличительных признаках можно, лишь выделив общее во множестве сходных ощущение-

ний. Это означает, что «общие образы обособились и сформировались еще до заметного проявления деятельности души в восприятии» (ibid.)¹. Итак, за перцепированием идет воображение, фантазия, и лишь затем восприятие. Способность восприятия - одна из ветвей способности соотнесения представлений. Другие виды этой способности развиваются параллельно восприятию, вырастая из фантазии под влиянием чувства отношений. Потом их действия пересекаются, и каждое такое пересечение означает новый уровень мышления. Восприятие отношений между идеями (воспринятыми представлениями) дает суждения, с которыми имеет дело рассудок; восприятие отношений между суждениями - умозаключения, относящиеся к разуму.

Разумом завершается сфера внутренних действий души. Но этим не заканчивается выведение душевных способностей. Ведь душа может действовать не только «имманентно», но и «трансцендентно» (453: 1, 622). Она может действовать вовне. Поскольку она обладает такой способностью, ей может быть приписана «действенная сила» (Thatigkeitskraft). Эта сила может принимать множество форм - от произвольных движений телом до свободных действий. Очевидно, что субординация здесь затруднена. Тем не менее Тетенс дает понять, что считает, что действенная сила в принципе имеет больший потенциал самостоятельности, чем имманентные действия (см. 2, 21). Ведь очевидно, что изменять вещи труднее, чем менять представления. Кроме того, действенная сила

¹ Тетенс использует этот вывод при обсуждении в шестом «Опыте» феномена неизменности воспринимаемого предмета («object constancy» - в современной терминологии) при пространственном удалении от него. Напомним, что этот запутанный вопрос был предметом активных дискуссий, в частности - а британской психологии XVIII века. Тетенс отвергает объяснение, базирующееся на ассоциации представлений, согласно которому мы ассоциируем с наличной величиной вещи в зрительном поле ее возможный образ при приближении к ней и поэтому считаем, что эта вещь не меняется. Данное объяснение ошибочно, считает Тетенс, так как мы именно видим, что предмет не меняется, а не примысливаем разного рода ассоциативные ряды (453: 1, 443). Его собственный вариант решения проблемы предполагает, что само видение, т.е. восприятие, предполагает включение в ткань «чистого опыта» (reine Erfahrung) «непосредственных суждений», в которых фигурирует обобщенный образ, своего рода «гештальт» данного предмета (по сути, Тетенс, задолго до М. Вертгеймера, К. Коффки и В. Келера, формулирует основной тезис гештальтпсихологии о приоритете целого над частями в восприятии). Этот образ, участвующий в формировании восприятия, действительно не меняется, пока мы идентифицируем вещь как ту же самую, что и создает феномен видения неизменности этой вещи, несмотря на удаление от нее, порождающее многообразие ее непосредственных обликов (см. 1, 445-450).

нацелена на новые модификации. Это Тетенс тоже подчеркивает (1, 622-623). А новизна, судя по всему, является для него признаком более высокой самостоятельности. В самом деле, ведь абсолютная новизна имеет место при творении. Творение - синоним высшей самостоятельности. Соответственно: чем больше новизны, тем больше самостоятельности. Это, кстати, еще один аргумент в пользу того, что восприятие, порождающее новую модификацию, а именно «мысль об отношении», о различии, выше воображения в иерархии способностей.

Но вернемся к действенной силе. Для того, чтобы в должной мере понять ее природу, надо затронуть тот аспект психологии Тетенса, которого мы еще не касались, но который сам Тетенс обсуждает уже в первом и втором «Опытах». Речь идет об аффицирующей функции ощущений и представлений. Тетенс отталкивается от простого факта - далеко не все представления и ощущения безразличны для нас - одни из них приятны, другие неприятны. Такие ощущения (*Empfindungen*) Тетенс называет «переживаниями» (*Empfindnisse*). Никакой жесткой границы между ощущениями и переживаниями нет. Любое ощущение или пост-ощущение, а также воспроизведенное представление, имеет аффицирующий потенциал. Когда степень приятности или неприятности, связываемых Тетенсом с сообразностью ощущений душевным состояниям и способностям (1, 186-187), мала, мы считаем их безразличными. Но при изменении обстоятельств они могут стать переживаниями. К примеру, неяркий свет приятен для глаз, обычный безразличен, сильный - неприятен. Поскольку каждый вид душевных модификаций может быть связан с соответствующей ему способностью души, то неудивительно, что Тетенс говорит о «чувствительности» (*Empfindsamkeit*) как способности переживаний. Однако эта способность, полагает он, может быть сведена к восприимчивости (*Empfanglichkeit*) как одному из компонентов чувства (1, 625-626). Чувствительность - это всего лишь следствие утонченной восприимчивости.

Переживания аффицируют душу. Если переживание приятно, душа стремится удержать его, если неприятно - то избавиться от него. В этом стремлении - истоки действенной силы души или воли. Тетенс отмечает, что действенная сила может непосредственно вызываться ощущениями (453: 1, 631), поскольку они, а вовсе не только представления, могут быть переживаниями. Поэтому в древе душевных сил действенная способность образует отдельную ветвь, выходящую из чувства и чувствительности. Так что говорить о том, что она выше или ниже, к примеру, фантазии, трудно,

и Тетенс действительно избегает однозначных оценок. Другое дело - свободная воля. Она тоже разновидность действенной силы, хотя результаты ее деятельности не обязательно выражаются в телесных движениях. В случае свободной воли Тетенс определенно заявляет, что душа проявляет в ней большую самостоятельность, чем в актах разума- высшей познавательной способности (2, 38).

Чтобы понять, почему это так, надо сказать несколько слов о трактовке Тетенсом проблемы свободы, которую он подробно рассматривает в двенадцатом «Опыте». Его концепция довольно сложна, и неслучайно она показалась Канту настоящим лабиринтом. Общий ее смысл, однако, можно представить в достаточно сжатой форме. Свободное действие, во-первых, должно быть самопроизвольным проявлением действенной силы души. Бессмысленно говорить о свободе, если душа определяется к действию чем-то извне. Но самопроизвольность - не единственное условие свободного действия. Не менее важно второе условие. Оно состоит в том, что во время самопроизвольного действия душа должна представлять возможность поступать альтернативным образом (453: 2, 6-8), и не просто представлять, а иметь реальную возможность так поступать (2, 39). Иначе говоря, действуя, душа должна одновременно выбирать это действие из множества возможных, т.е. разрешать себе именно это действие, давать на него рациональную санкцию. Трудно спорить, что такая трактовка хорошо согласуется с наблюдениями, хотя, конечно, и не решает все вопросы, связанные с этой давней проблемой, - на что Тетенс, кстати, и не претендует. Но если принять его точку зрения, то нельзя не согласиться, что представлять реальную возможность альтернативного действия нельзя без развитой способности мышления (2, 32-33). Ведь для этого требуется рациональная оценка ситуации, предвидение тех или иных результатов различных действий (чтобы очертить область практически возможного) и т.д.

Значит, в свободной деятельности души как бы объединяются две ветви душевной активности - внешняя и внутренняя, действенная сила и рефлексивное мышление. Тем самым мы достигли высшей точки выведения душевных способностей, поднявшись от чувства до актов свободной воли. И продвижение от одной способности к другой было не произвольным, а строго систематичным. Тетенс следовал единообразному методу - последовательно увеличивал самостоятельность души, присутствующую уже в чувстве. В результате, из простого акта чувства ему удалось «прорасти» все многообразие основных душевных способностей. Если представить картину в противоположной перспективе, мы увидим

масштабное сведение многообразия душевной жизни к ее общим основаниям, а именно к чувству как единству восприимчивости и самодеятельного схватывания впечатлений. Впрочем, Тетенс не утверждает, что чувство - элементарная сила души. Вполне возможно, доказывает он в одиннадцатом «Опыте», завершающем первую книгу «Философских опытов», что чувство развилось из какой-то другой способности, составить представление о которой нам очень трудно и которая, не исключено, отличается от чувства не менее сильно, чем чувство от способностей представления и мышления, вырастающих из него, - подобно тому, как само чувство, возможно, выросло из этой праспособности (1, 736-737). Но это не отменяет ценность того, что можно сделать, редукции, не выходящей за пределы возможностей философской рефлексии и базирующейся на наблюдениях. Тетенс, всегда осторожный в оценках, тем не менее решается объявить главные компоненты этой теории доведенными до такой степени достоверности, до какой вообще можно доходить в теориях такого рода (1, 617).

Напрашивается вывод, что тетенсовская редукция способностей души к чувству обходится без метафизических гипотез. Однако это не так. Один из важных ее компонентов - учение о том, что душа более самодеятельна в удержании представлений, чем в ощущении. Еще в первом «Опыте» Тетенс, однако, признавал, что не может окончательно решить вопрос о существовании постощущений. Но ведь от этого зависит судьба его концепции восприятия, а значит - и всей теории субординации способностей. Вскоре мы увидим, что, для подкрепления учения о самодеятельности души в удержании представлений, Тетенс прибег к гипотезе, которая, правда, в отличие от гипотезы о прасиле души, допускает возможность верификации и может обнаружить свое преимущество перед альтернативными допущениями. Но пока надо задержаться именно на гипотезе прасилы - предельной точки редукции способностей. Надо понять, почему Тетенсу вообще пришла в голову мысль о какой-то прасиле или первоспособности души, отличной от чувства? Казалось бы, ему все удалось, он редуцировал психические способности к чувству, причем сделал это, не впадая в сенсуализм - ведь переход от чувства к другим способностям связан с возрастанием внутренней активности души, и они не являются простыми модификациями чувства. И тут вдруг появляется тема гипотетической непознаваемой первоспособности, из которой вырастает само чувство. Этот вопрос, конечно, не является частным. Но сейчас выяснится, что его значение даже шире, чем можно предположить с первого взгляда. Он тесно связан с масштабной

антропологической программой Тетенса - программой, подготовленной его тщательными исследованиями душевных способностях, главные результаты которых были изложены выше.

5

ГИПОТЕЗЫ О СУЩНОСТИ ДУШИ

Тетенс ставит вопрос о первоспособности, исходя из того, что чувство, представление, мышление и воля — способности, обнаруживающиеся уже в достаточно развитом состоянии человеческой души (453: 1, 616-617), Но развертывание ее потенций, очевидно, происходит и до того, как человек может стать объектом полноценного научного исследования. Понятие эмбриона души для Тетенса столь же корректно, как и понятие телесного эмбриона. И можно ли исключить, что в эмбриональном состоянии душа еще не обладала чувством, хотя, по-видимому, обладала другой способностью, из которой потом развилось чувство? Присмотревшись к этому вопросу, мы увидим, что он содержит в себе очень любопытную предпосылку. Она состоит в признании Тетенсом возможности «исторической» интерпретации проведенного им вывода о душевных способностях. Ранее, излагая его взгляды на этот счет, мы уже говорили, что одни способности «вырастают» из других и т.п. Но это можно было истолковать как метафору. Ведь речь шла о логической иерархии способностей. И вот теперь Тетенс переводит обсуждение в историческую или диахроническую плоскость. Он дает понять, что о прорастании способностей можно говорить и в буквальном смысле. Если мы предполагаем наличие неизвестной нам первоспособности, из которой вырастает чувство, на том основании, что душа обнаруживает чувство уже в развитом состоянии, то логично продолжить это рассуждение и допустить, что, к примеру, при рождении человек обладает только чувством, затем из него постепенно развивается способность представления, потом мышление, и, наконец, он обретает свободную волю.

Но Тетенс считает возможными даже более широкие обобщения. То, что верно относительно отдельного человеческого индивида, в целом верно и относительно всего человеческого сообщества. Так, исходным пунктом человеческой истории является «дикость» как господство грубой чувственности. Это состояние сменяется преобладанием воображения и страстей - «варварством». За варварством идет «культура», основанная на разуме и просвещенной воле (см. 453: 2, 611-614). Конечно, прямую анало-

гию между индивидуальным и историческим развитием Тетенс не проводит. «Дикий» человек наделен, разумеется, не только чувством, «варвар» — не только воображением. Речь идет исключительно о преобладании в социуме влияния тех или иных способностей. В этих границах аналогия работать может.

В четырнадцатом «Опыте», где обсуждается эта тема, Тетенс высказывает по этому поводу и другие любопытные культурологические и философско-исторические наблюдения, однако нам достаточно просто зафиксировать его общую установку. Но тут возникает вопрос; почему Тетенс так легко смог перевернуть логический ряд способностей в историческую плоскость? Почему учение о развитии человека так органично смотрится в его системе? Дело, видимо, в том, что ему действительно удалось предложить эффективный механизм выведения способностей. Если мы видим, как способности могут реально происходить друг от друга, то не указывает ли само это слово «реально» на возможность исторической интерпретации? Ведь реально события происходят во времени. Но если все это так, то мы, по Тетенсу, получаем возможность сделать еще один шаг к пониманию существа человеческой природы. Фактом является то, что человек развивается до разумного существа. Какое-то психическое развитие, конечно, происходит и у животных. Но человек обходит их в этом. Животные в своем развитии наталкиваются на некие невидимые для нас, но от этого не менее реальные, преграды. В наличии таких преград у животных и их отсутствии у человека и состоит различие человека и животных. Отсутствие внутренних преград в развитии - отличительная черта человека. Но сущность того или иного класса объектов конституируется именно его отличительными чертами. Нельзя ли, исходя из сказанного, предположить, что сущность человека состоит в способности развиваться и совершенствоваться? Человек - существо, способное к развитию. В отличие от других природных сущностей, он создает себя сам. В этой идее, напоминающей знаменитые утверждения Сартра, что если в вещах сущность предшествует существованию, то в человеке существование предшествует сущности, — суть антропологической гипотезы Тетенса. Здесь он, правда, не одинок. Подобные представления о человеке - не редкость в философии Просвещения. Но Тетенс, как всегда, выделяется стремлением к уточнению и конкретизации общих теорий.

И надо сказать, что тут есть что уточнять. Прежде всего, поскольку тезис о том, что человек - существо, способное к развитию, высказывается в контексте отличия человека от животных, то надо решить принципиальный вопрос: связана ли эта особен-

ность человека с его душевной или телесной организацией? Может быть преимущества человека обусловлены исключительно физическими или физиологическими параметрами его организма, а психическое начало человека одинаково с психическим началом у животных? Положительный ответ на этот вопрос не отменит вывод о специфике человеческой природы, но несколько ослабит его. Ведь он равносильно отрицанию внутренних градаций деятельного психического начала, развитие которого и приводит к появлению многообразных форм душевной жизни. Получится, что у человека и животных — один и тот же деятельный принцип; просто у животных он не находит полного развития вследствие определенных внешних сдерживающих факторов. И тогда способность человека к развитию будет акцидентальным свойством его развивающейся души.

Тетенс, однако, считает возможным защищать тезис о внутреннем различии душ человека и животных. Однако, чтобы хотя бы подойти к решению этой задачи, ему надо разобраться с проблемой внутренней жизни души как таковой. Может ли душа вообще осуществлять свои функции без тела? Первая подлинно самостоятельная функция души — удержание впечатлений, превращение их в представления, т.е. перцепирование. Это удержание, по-видимому, сопровождается изменениями структуры мозга. Их результаты называют материальными идеями. Мозг хранит информацию о воздействиях на душу. Но хранит ли их сама душа? С этой проблемой сталкивался еще Декарт. Отрицая существование бессознательных представлений, он вынужден был отрицать и сохранение в душе ментальных отпечатков впечатлений. Лейбниц и его последователи, признававшие бессознательное и допускавшие предустановленную гармонию между душой и телом, напротив, говорили о сохранении воздействий как в ментальном, так и в материальном виде.

Однако Тетенс не считает теорию предустановленной гармонии серьезным предметом для обсуждения (453: 2, 215-216). Он полагает гораздо более вероятной «естественную систему человеческого рассудка», говорящую о прямом влиянии души на тело, и наоборот (2, 215). Но при этой концепции вопрос о ментальных представлениях не может получить автоматического решения, если, конечно, мы не отрицаем бессознательные представления. А Тетенс их не отрицает. Но мы еще не пояснили всей важности этой проблемы. Допустим, что душа запоминает впечатления (в том числе и от деятельности собственных способностей) только посредством мозговых механизмов. Это значит, что сама по себе она может

быть пустой и недифференцированной (хотя такой необходимости, как мы увидим, здесь нет). Тогда, выдернув душу человека и поместив ее, к примеру, в тело собаки, мы сделаем ее душой собаки. И наоборот собачья душа, помещенная в тело человека, станет разумной человеческой душой.

Теперь понятно, что вопросы о сохранении представлений в душе и о внутренних отличиях человеческих и животных душ могут быть тесно связаны. И вполне естественно, что Тетенс в тринадцатом «Опыте» подробно обсуждает эту проблему, которую он предлагает «рассматривать как один из главных вопросов, возникающих, когда решают философствовать о природе души» (453: 2, 217). Но трудность в том, что этот вопрос не поддается точному эмпирическому решению. Едва ли можно опровергнуть тот или иной вариант и с помощью априорной аргументации, как это пытался сделать К. Лафатер, утверждавший, что учение Бонне о том, что носителем памяти является только мозг, приводит к нарушению принципа «тождества неразличимых» относительно душ (см. 191: 51, Anm.). Ведь они могут различаться и степенями внутренней деятельности. Так что Тетенсу волей-неволей приходится прибегнуть к гипотезам.

О гипотезах в области рациональной психологии, к ведению которой относятся подобные вопросы, говорил уже изобретатель этой науки Вольф, и Тетенс в данном случае развивает эту линию. Он утверждает, что гипотезы не равнозначны относительно опыта, и надо подбирать те из них, которые в наилучшей степени корреспондируют эмпирическим данным. И он доказывает, что в применении к данному случаю наиболее вероятной выглядит гипотеза, согласно которой, «как в самой душе, так и в мозге или внутреннем органе души, остаются следы, частично от впечатлений, которые мы имеем извне, частично и от иных модификаций, создаваемых через внутренние причины и познаваемых посредством самоощущения» (453: 2, 296). Предположение, что представления сохраняются исключительно в мозге, плохо согласуется с возможностью произвольных действий, когда нами руководят исключительно интеллектуальные побуждения; а гипотеза об их существовании только в душе - с фактом произвольных движений. Конечно, противник того или иного допущения может придумать дополнительные объясняющие гипотезы, которые позволят ему выйти из трудного положения. Произвольные действия можно объяснить влиянием бессознательных мотивов, а произвольные интеллектуальные акты объявить эпифенонами физиологических процессов в мозге. Но это будут гипотезы *ad hoc*, и они все

равно ослабят вероятность. А ведь здесь идет речь только о вероятности гипотез.

Итак, Тетенс приходит к выводу, что душа, скорее всего, относительно независима от тела и имеет изначальную внутреннюю структуру, хотя, видимо, нуждается в содействии тела для ее раскрытия. И теперь ничто не мешает увязать способность человека к развитию с сущностным устройством его души, в которой и коренится деятельное начало, возвышение которого делает человека человеком. Тетенс подчеркивает, что развивается в человеке именно деятельное начало. А поскольку соответствие собственной природе составляет нравственный долг человека, он считает возможным перевести обсуждение в моральную плоскость. Основной принцип морали так и звучит - «повышай свою внутреннюю самодеятельность»! (453: 2, 650). Правда, тут есть некое ограничение. Возвращая высшие способности, человек и человечество не должны забывать и о низших. Совершенная гармония всех человеческих способностей - вот идеал для Тетенса. Движение к этому идеалу, в целом, совпадает с движением к счастью. Ведь истинного счастья не может быть без совершенства и свободы, даруемых самодеятельностью (см. 2, 790-791). Но человек может надеяться и на большее, чем на земное счастье. Не исключено, что развитие душевной самодеятельности может достичь такого уровня, когда Я сможет освободиться от зависимости от тела и обходиться без этого инструмента (2, 764). Иными словами, есть надежда, что человек может обрести личное бессмертие. С этой надеждой Тетенс и заканчивает свой трактат о природе человека и ее развитии.

6 ИТОГИ

Еще в начале главы о Тетенсе было отмечено, что ему удастся сочетать глобальные антропологические обобщения с подробным психологическим анализом, который и составляет фундамент подобных обобщений. Связующим звеном между ними оказывается учение о редукции психических способностей к основной силе души. С одной стороны, оно опирается на тщательную экспликацию сущностных особенностей и законов действия чувства, воображения, мышления и воли, с другой - ведет к теории роста самодеятельности души при переходе к высшим способностям, позволяющей предположить, что сущностью человека является его способность к саморазвитию. Кульминационным пунктом самой

программы редукции оказывается учение Тетенса о восприятии. Именно в этом вопросе Тетенс столкнулся с наибольшими трудностями в реализации своего замысла, именно здесь он создал наиболее детализованную и разработанную концепцию¹. И значение этой концепции даже шире, чем можно было бы предположить. По сути, она выявляет границы как экспериментальной, так и философской психологии и показывает известную несамодостаточность этих дисциплин. В самом деле, Тетенс стремился базировать свои исследования душевных способностей на наблюдении. И в этих наблюдениях и сопровождающих их экспериментах он достиг такого уровня, что они не выглядят устаревшими и в наши дни. Проводя эти опыты, он, однако, обнаружил, что ряд ключевых вопросов не могут быть решены без метафизических допущений о сущности души. Первый такой вопрос возник уже при обсуждении проблемы пост-ощущений. Оказалось, что интроспективно невозможно решить: существуют ли подобные ментальные остаточные образы, или речь идет о простом продлении ощущений вследствие специфики устройства нервов и мозга? Этот, на первый взгляд, несущественный момент обернулся серьезной проблемой при создании Тетенсом теории восприятия. Одним из главных тезисов этой теории является положение о том, что восприятие непосредственно направлено на такие остаточные образы, а не на ощущения. Трудность в том, что теория восприятия не может, по Тетенсу, получить прямого доказательства. Активность души в восприятии познается по аналогии с ее активностью в других актах мышления. Однако аналогия сама по себе не вполне надежный способ познания. Поэтому Тетенс должен был искать независимое подтверждение того факта, что душа в состоянии самостоятельно удерживать пост-ощущения. В случае обнаружения подобного доказательства аналогия, на которой основана его теория восприятия, становится убедительной. Однако поскольку опыт не может прямо решить вопрос о пост-ощущениях, Тетенс был вынужден прибегнуть к гипотезам. Он показывал, что с опытом лучше всего согласуется предположение о том, что ощущения сохраняются как в душе, так и в мозге.

Но даже если считать, что рассуждения Тетенса на этот счет лишены недостатков, все равно получается, что полноценная тео-

¹ Она хорошо смотрится в контексте ряда новейших разработок, к примеру теории сознания американского психолога М. Познера, или концепции сознания В. И. Молчанова (см. 68 и 99).

рия восприятия невозможна без гипотез, причем достаточно сильных, допускающих существование души как самостоятельной вещи, субстанции, удерживающей в себе многообразие опыта.

Этот тезис, как представляется, имеет фундаментальное значение. Ведь если психолог не хочет вводить в свои рассуждения метафизические допущения, то, по Тетенсу, получается, что он должен отказаться от претензий на построение развернутой теории восприятия, да и других психических способностей. Можно, конечно, сказать, что учение Тетенса о восприятии попросту ошибочно. Но ведь каждый его эмпирически верифицируемый шаг обоснован продуманными опытами. Не очень понятно, где его слабое звено. Самый простой способ «опровергнуть» Тетенса - сказать, что восприятие или сознание - это особая деятельность или изначальная интенциональность души, не подлежащая дальнейшему анализу. Собственно, уже в XVIII веке этот путь был опробован рядом мыслителей, к примеру, Хр. А. Крузием. В «Наброске необходимых истин разума» 1745 года он атаковал вольфовскую теорию сознания как различения представлений, указывая на то, что различение может быть и бессознательным (227: 864-865). Однако, в отличие от Тетенса, высказывавшего сходные соображения, Крузий сразу оборвал анализ, заявив, что «сознание требует особой основной силы» (863). Такое решение является фактическим признанием невозможности построения учения о сознании или восприятии. Тетенс, напротив, создает всеобъемлющую теорию, которая отвечает на все ключевые вопросы. Он тоже говорит, что восприятие - деятельность души. Но при этом объясняется: 1) откуда возникает эта деятельность, 2) на что она направлена, 3) что является ее результатом, 4) предпосылками и 5) непосредственной причиной. Она возникает как продолжение и «самодеятельность» чувства, направлена на представления, ее результатом является актуальное отличие для Я воспринимаемого представления от других; ее предпосылками — способность души удерживать представления, артикулировать их вниманием, а также ее предрасположенность к саморазвитию; и, наконец, ее непосредственной причиной - «чувство изменения», аффицирующее душу и подталкивающее ее к восприятию. Если суммировать все сказанное Тетенсом о восприятии или сознании, то получится, что предельным основанием возможности сознания является способность человека к повышению самодеятельности. Все остальные условия лишь создают фон для ее проявления.

Но если убрать из этой теории Тетенса тезисы, содержащие метафизические гипотезы, она сразу развалится, хотя цена ее сохра-

нения в любом случае велика и для философской психологии. Ведь если экспериментальная психология стремится избегать метафизических гипотез потому, что ориентирована на опыт, то философская психология не приемлет их из-за того, что нацелена на строгие доказательства.

Помимо выявления сущностных черт психических способностей, одной из главных задач философской психологии является исследование первоначал психической жизни, и, в частности, сведение способностей к единой силе души. Тетенс выяснил, как могла бы проводиться редукция, и нашел общий корень всех душевных способностей в деятельной силе души, последовательно возрастающей от чувства до свободной воли. Но и здесь обнаружилось, что сведение или, наоборот, выведение способностей не может быть осуществлено без метафизических допущений.

В общем, Тетенс подвел неоднозначный итог дискуссиям о возможности различных вариантов редукции способностей. Мы видели, что в середине XVIII века происходило столкновение двух основных подходов к этой проблеме. Их объединяло то обстоятельство, что конечным пунктом, к которому сводятся все способности, объявлялось чувство или ощущение. Но дальше начинались расхождения. Одни трактовали ощущение как проявление внутренней деятельности души, модификациями которой являются и другие способности, другие выносили эту деятельность за пределы психического, в мозг. Первые столкнулись с проблемой номинальности редукции, связанной с тем, что душевные способности лишь черпают материал из ощущения, но не исчерпываются им. Вторые испытывали серьезные трудности при определении конкретных физиологических механизмов, отвечающих за порождение многообразия душевной жизни. Тетенс показал возможность реальной редукции способностей на основе учения о внутренней самодеятельности души. Но он также продемонстрировал невозможность точной фиксации самой этой внутренней активности. Она не является душевным феноменом, ее надо вводить как гипотезу. И даже если эта гипотеза правдоподобна, это все же означает, что учение о редукции способностей лишено аподиктической достоверности.

Надо только подчеркнуть, что результаты исследований Тетенса не подвергают сомнению существование философской психологии как строгой науки вообще. Они проблематизируют лишь возможность редукции способностей. Но в предыдущей главе мы видели, что программа редукции может быть реализована не только на материале способностей, но и на примере изначальных онтологических убеждений или установок человека. Эта тема, в которой

достиг больших успехов Юм, практически не затрагивается Тетенсом. Редукция установок в естественном порядке должна предшествовать редукции способностей, так как эти установки формируются взаимодействием различных способностей. И даже при невозможности строгой редукции способностей редукция установок сохраняет хорошие перспективы.

Следует также подчеркнуть, что сам Тетенс не чувствует пессимизма из-за итогов своих исследований. И его можно понять. Пусть редукция способностей и вытекающее из нее учение о сущности человека и опираются на некоторые гипотетические допущения, но они более обоснованны, чем противоположные. И почему философия должна отбрасывать гипотезы? Если у нее нет других средств решения важнейших вопросов, к ним можно прибегнуть. Пустоты в доказательствах заполняются метафорами. Происходит слияние «глубокой» и «легкой» философии. Так что некоторая гипотетичность даже придает философской психологии особый блеск. И символично, что учение Тетенса о человеке как саморазвивающемся существе, будущее которого зависит от него самого и в этом смысле неопределенно, само оставляет место для некоей фундаментальной неопределенности.

7

ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ ТЕТЕНСА

Влияние идей Тетенса на психологию XVIII века оказалось не очень заметным. Это объясняется стечением ряда обстоятельств и, прежде всего, тем, что некоторые идеи Тетенса опережали свое время, а также крайней запутанностью его «Философских опытов». Прояснить неочевидный замысел этого трактата могли бы ученики Тетенса, но он не создал свою школу и со временем вообще отошел от философии. Конечно, сложность философской системы подчас не отталкивает, а, наоборот, притягивает к себе, особенно если она претендует на новое слово в науке. Но Тетенс не заявлял ни о каких великих революциях в психологии. В итоге, на его «Философские опыты» стали смотреть как на собрание утонченных, но разрозненных психологических наблюдений. Между тем уже через четыре года после появления трактата Тетенса вышла в свет «Критика чистого разума» Канта. Кант тоже излагал учение о психических способностях, но, в отличие от Тетенса, обещал произвести переворот в философии. Неудивительно, что у него вскоре появилось много сторонников и противников. Главные интеллектуаль-

ные силы Германии были брошены на обсуждение «Критики». Немецким философам оказалось не по силам ассимилировать сразу два фундаментальных трактата. У Тетенса был, правда, шанс стать главным оппонентом Канта. Но он очень осторожно высказывался о «Критике».

Тем не менее «Философские опыты» Тетенса притягивали внимание противников кантовской системы. Наглядным подтверждением сказанного может служить «Очерк учения о душе» К. Мейнерса. В этом пособии, предназначенном для студентов Геттингенского университета, Мейнерс агрессивно атакует Канта и одновременно пытается суммировать психологические идеи Нового времени. Решая эту задачу, Мейнерс в многочисленных примечаниях ссылается на десятки психологических трактатов восемнадцатого века. Книга интересна еще и тем, что в предисловии Мейнерс, откликаясь на просьбы слушателей своих лекций, перечисляет авторов, которых, по его мнению, надо изучать, занимаясь психологией, причем говорит также и о возможной очередности штудирования их работ. Среди важнейших психологических трактатов он называет и «Философские опыты» Тетенса, сравнивая это сочинение с «бесценным» «Опытом о человеческом познании» Локка. Правда, он не упоминает «Философские опыты» среди первых рекомендованных им сочинений¹, но поступает так только из-за «сходного большого объема и еще большей неясности или трудности, чем те, которые можно поставить в упрек Локку» (351: XIII). Но еще в большей степени, чем это признание важности «замечательных», как считает Мейнерс, «Философских опытов» Тетенса, интересно то, что в примечаниях к основному тексту книги Тетенс упоминается свыше тридцати пяти раз, уступая по этому

¹ Начинать изучение психологии «юным исследователям души» Мейнерс рекомендует с работ своего друга И. Г. Г. Федера (который ответил Мейнерсу взаимностью, упомянув его наряду с Базедовым, Зульцером, Тетенсом, Ирвингом, Тидеманом, Абелем, Кондильяком, Бонне, Гельвецием, Юмом, Гартли, Такером, а также Ридом, Битти и Пристли, в числе самых известных психологов в третьем издании своих латинских «Метафизических и логических установлений» - 252: 12), Реймаруса, Бонне, Кондильяка, Битти, Джерарда, Базедова, Ирвинга и Такера, выдержанных в эмпирическом ключе, причем хочет, чтобы при чтении гипотезы этих авторов тщательно отделялись от их наблюдений. Затем можно приступать к изучению «Опыта о человеческом познании» Локка (вместе с «Новыми опытами» Лейбница) и «Философских опытов» Тетенса. Потом, «если есть время и желание», можно ознакомиться с трактатами Зульцера, Мендельсона, Ламберта, Эбер-харда, Кампе и Платнера. И, наконец, самые подготовленные читатели могут взять в руки сочинения Беркли, Юма, Канта и Секста Эмпирика. Новичкам в психологии, пишет Мейнерс, обращаться к ним вредно, все равно как детям пить вино (351: XI-XV).

параметру только Дж. Битти и намного опережая Юма, Локка и десятки других философов. Любопытно при этом, что Мейнерс почти не ссылается не только на Канта, но и на Вольфа и на многих известных вольфианцев, за исключением Кампе и Эберхарда. Это выдает его принадлежность эклектической традиции, сторонники которой готовы были увидеть в Тетенсе своего нового предводителя (показательно в этой связи, что один из лидеров поздней эклектической философии И. Г. Г. Федер называл «Философские опыты» Тетенса «классической книгой по систематической психологии» - см. 464: 181). В отличие от эклектиков, вольфианцы, критиковавшие Канта, не испытывали большого недостатка во влиятельных философах, на которых они могли бы опираться. Впрочем, и среди них имелись мыслители, такие как И. К. Шваб, которые с большим почтением относились к Тетенсу. Влияние Тетенса на Шваба более всего заметно в его «Опыте редукции способностей души» (*Essai sur la reduction des facultes de l'ame*, 1787), хотя именно здесь он не ссылается на Тетенса. В «Опыте» Шваб показывает, что чувство, воображение и воля могут рассматриваться в качестве модификаций одной и той же деятельности души, проявляющейся с разной интенсивностью (см. 422: 311,313).

Были среди авторов, испытавших влияние Тетенса, и представители физиологической психологии или сочувствующие им авторы. Особый интерес в этой связи вызывает фигура Якоба Фридриха Абеля (1751-1829). В предисловии к «Введению в учение о душе» (*Einleitung in die Seelenlehre*, 1786) Абель заявляет, что, насколько ему известно, «психология в полном объеме еще не изложена ни в одном учебнике» и что он хочет восполнить этот пробел (158: VI). При этом он говорит, что работы Тетенса, равно как и труды Гарве и Эберхарда, «не может игнорировать никто из собирающихся изучать психологию» (VIII). И Абель, при относительной самостоятельности плана его работы, активно задействует идеи Тетенса, - от его варианта концепции «полной редукции» «всех душевных проявлений человека» к единой силе души (IX) до учения о восприятии и пост-ощущениях, результаты измерения длительности которых он в неизменном виде переносит в свой трактат из «Философских опытов» Тетенса (24). Кроме этого трактата Тетенса, Абель испытал значительное влияние «Антропологии для врачей и философов» Э. Платнера (см. 158: VII-VIII), вызвавшей в то время широкий резонанс. Любопытно, однако, что сам Платнер признал справедливость критики Тетенсом и «младшим Реймарусом» грубых психофизических концепций, к числу которых он отнес и свои теории; и, вероятно, нее без влияния этой критики переработал свои ранние сочинения (см. 380: 102-103), в ко-

торых, в частности, утверждалось, что материальные идеи, или «внутренние впечатления» в мозге, «формально», а может и материально, похожи на вызвавшие их вещи (см. 379: 66)¹.

Платнер, как и Мейнерс с Швабом, одобрительно цитируя Тетенса, критикует Канта. Из этого, однако, не следует, что среди последователей Канта не было тех, кто ценил «Философские опыты» Тетенса. Так, один из ведущих кантианцев Л. Г. Якоб упоминает Тетенса в одном ряду с Декратом, Локком и другими знаменитыми философами (10), а Хр. Л. Функ в «Опыте практической антропологии» (*Versuch einer praktischen Anthropologie*, 1803) говорит о Тетенсе как о единственном немецком философе, подробно разрабатывавшем важнейшую тему совершенствования душевных способностей человека (263: 131).

Говоря о влиянии Тетенса на кантианцев, логично было бы затронуть вопрос и о воздействии его идей на Канта. Известно, что Кант с уважением относился к Тетенсу и в письмах к Хр. Гарве от 7 августа 1783 года и М. Мендельсону от 16 августа 1783 года даже упоминал его среди тех мыслителей, которые, как он надеялся, могли бы подхватить и развить идеи критицизма. Это мнение Канта было, несомненно, основано на тех позитивных оценках, которых удостоилась его диссертация 1770 года в «Философских опытах». Известно также, что Кант изучал работу Тетенса незадолго до написания окончательного текста «Критики чистого разума»². Эти факты заставили многих усматривать в Тетенсе прямого предшественника Канта и искать следы влияния идей Тетенса в «Критике». Между тем сам Кант сразу обозначил отличие своих подходов. В черновом наброске конца семидесятых годов он писал, что «не занимается, как Тетенс, эволюцией понятий (все действия, благодаря которым порождаются понятия)» (AA 18, 23). В другом наброске тех лет он пояснил, что «Тетенс исследует понятия чистого разума только субъективно (человеческая природа), я - объективно. Тот анализ эмпирический, этот трансцендентальный» (*ibid.*). Насколько велики эти отличия, мы увидим.

¹ Теория, разделяемая некоторыми современными нейрофизиологами.

² О том, что Кант читал трактат Тетенса вскоре после его выхода в свет, говорит его письмо М. Герцу (апрель 1778 года), где Кант замечает, что Тетенс пишет в своих «Опытах» «немало остроумного», хотя ему не нравится, что он иногда бросает читателя в «лабиринте» своих идей (AA 10, 232); а также письмо И. Г. Гамана И. Г. Гердеру от 17 мая 1779 г. Здесь Гаман сообщает, что во время работы Канта над его «Моралью (здр.) чистого разума... Тетенс постоянно находится перед ним» (273: 81). Кант даже оставил несколько коротких записей на полях первого тома «Философских опытов» Тетенса (см. RR 4847, 4848).