

## ГЛАВА 6

### ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ АНДРЕЯ КОЛЫВАНОВА

Тысяча семьсот девяностый год принес европейской культуре «Критику способности суждения» Канта и «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищева. В том же году в неприметной Аль-тоне (ныне один из районов Гамбурга) на немецком языке вышли в свет «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру». В подзаголовке этой небольшой работы сообщалось: «Философский опыт Андрея Передумина Колыванова». Имя автора ничего не говорило немецкому философскому сообществу<sup>1</sup>. Кроме того, книга, судя по всему, не поступала в продажу и не попала в германские библиотеки. Все это не обещало «Наблюдениям» никаких радужных перспектив. Однако трактат Колыванова не только не прошел незамеченным, но и вызвал хотя и немногочисленные, но весьма комплиментарные отклики. Дело в том, что автор «Наблюдений», по-видимому заблокировав широкое распространение своей книги, тем не менее разослал ее ряду известных мыслителей. И это оказалось удачным решением. Первым на «Наблюдения» откликнулся К.Ф. Мориц- редактор «Журнала эмпирической психологии». В его открытом письме соредактору этого издания С. Маймону читаем: «Я получил эту книжку сегодня в полдень и на одном дыхании прочел ее. Уже давно ничто не вызывало у меня такого интереса, как это сочиненьице, которое в своем грубом одеянии содержит, кажется, больше подлинного, чем целое множество так называемых рафинированных модных философских книг. Этот небольшой труд и его автор, несомненно, заслуживают все-стороннего внимания. Я не сомневаюсь, что Вы, как и я, с наслаждением прочтете его» (361: 70-71). Ниже, в том же девятом томе «Журнала» (1792 год), помещена маймоновская рецензия на «Наблюдения». Известный своим критическим настроем, Маймон тем

<sup>1</sup> Скорее всего - это псевдоним, за которым скрывался Андрей Иванович Вяземский (1754-1807), отец знаменитого поэта Петра Вяземского и Е.А. Колывано-вой. Несмотря на большое количество косвенных доказательств авторства Вяземского (см. 19), вопрос этот все же нельзя считать окончательно решенным. Поэтому автор «Наблюдений» будет везде обозначаться как Андрей Колыванов.

не менее высоко оценивает труд никому не известного автора. Он называет его «совершенно оригинальным» (ibid.) и при этом солидаризируется с его основными идеями. Любопытно, однако, что вместо развернутого анализа «Наблюдений» Маймон приводит несколько длинных цитат, сопровождаемых довольно скуными комментариями.

Трудность независимой оценки позиции Колыванова в полной мере подтвердилась в характеристике его книги, данной Ф.А. Ка-ром в «Истории психологии» (1808): «Примечательные уже сами по себе как психологический феномен "Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру" Колыванова, Альтона, 1790, содержат новую и очень непохожую на обычные классификацию способностей человеческого духа, которая, как и всё сочинение, отличающееся нестандартными ходами мысли и необычным немецким языком, по крайней мере выдает смелого самостоятельного мыслителя, хотя в его антропологии еще содержится немало метафизических примесей» (217: 726-727). Здесь мы опять видим признание оригинальности идей автора «Наблюдений» без каких-либо дальнейших конкретизаций.

Самым естественным объяснением этой ситуации, т.е. уклонения рецензентов «Наблюдений» от прямого анализа их идей, может быть предположение о действительной оригинальности положений автора данного трактата, мешающей их «автоматическому» классифицированию под рубрикой той или иной философской школы. Пока книга Колыванова была вне досягаемости для научного сообщества, на этот счет, впрочем, можно было только гадать. Но после того, как в 2002 году удалось установить местонахождение двух экземпляров «Наблюдений о человеческом духе» (в Москве и в Страсбурге; позже обнаружилось еще несколько копий), сделанные выше предположения можно проверить текстуальным анализом.

Сразу надо сказать, что Маймон и Кар несколько преувеличили самобытность концепций Колыванова - но не в том смысле, что на самом-то деле его книга вторична и не содержит ничего нового по сравнению с существовавшими в то время теориями. Она действительно оригинальна и не сводима ни к одной из тогдашних систем. Вместе с тем это не такая оригинальность, когда можно говорить о чем-то совершенно невиданном. Здесь, скорее, случай новаторского синтеза уже известных представлений. Сам факт успешной реализации подобного предприятия позволяет, с одной стороны, говорить о включенности книги Колыванова в традицию философской психологии эпохи Просвещения, с другой - демонстрирует богат-

ство психологических наработок того времени, не исчерпанных масштабными синтетическими конструкциями британских и французских авторов конца XVIII века, а также Канта и его последователей.

Именно в качестве самостоятельного синтеза различных направлений просвещенческой мысли «Наблюдения о человеческом духе» заслуживают отдельного рассмотрения при изложении истории философской психологии XVIII века. Ведь при таком понимании эту книгу можно представить в качестве одного из итоговых философских трактатов Просвещения. Наибольшее влияние на автора «Наблюдений» оказала вольфовская традиция. Но можно ли назвать вольфианской систему, где некоторые «школьные» идеи совмещаются с руссоизмом и британским сентиментализмом и где вероятно влияние критической философии, заставившей автора решительно удалить из своих психологических построений одиозные теории рациональной психологии, дискредитированные Кантом?

Важно при этом, что сам Колыванов не оставляет исследователям никаких зацепок для отнесения его к какой-то определенной традиции. И дело не только в том, что в своей книге он не упоминает ни одного новоевропейского метафизика — косвенные данные свидетельствуют о его хорошем знании современной философии. Суть в другом: Колыванов прямо объявляет о своем намерении совершить переворот в философии, по крайней мере в философии человека. По степени решимости этих заявлений, их можно сравнивать разве что с аналогичными признаниями Декарта, Юма или Канта. Ясно, таким образом, что в «Наблюдениях» предпринимается попытка выйти из-под влияния каких бы то ни было традиций и построить психологию и антропологию с чистого листа. Другое дело, что такие попытки обычно удаются не в полной мере. Вспомним, к примеру, что Декарт так и не смог освободиться от шаблонов схоластической философии, о зависимости Юма от Беркли и Хатчесона, или о влиянии «эклектической» философии на Канта. Посмотрим, как обстоит дело в этом плане с «Наблюдениями».

Основная часть трактата Колыванова открывается небольшой интеллектуальной биографией. Из нее следует, что в давние времена какие-то обстоятельства чуть ли не против воли автора вовлекли его в исследование человеческой природы. Эти обстоятельства не уточняются, но ясно, что речь идет о ситуациях, свидетельствовавших о неблагоприятном состоянии человеческого рода. Таким образом, вырисовывается прагматическая ориентация «На-

блюдений»: психология интересует автора не столько в академическом смысле, сколько в контексте уяснения причин бедственного положения человека в мире и возможностей исправления ситуации: «Я исходил из того, "почему люди так несчастны и так изводят друг друга?"» (321: VII).

На указанное обстоятельство надо обратить особое внимание. «Наблюдения о человеческом духе» — это не трактат по философской психологии в чистом виде, а образец философской антропологии, причем в современном смысле слова. Удачные критерии различения этих дисциплин сформулированы Л. Стевенсоном (Stevenson, 1998). По его мнению, с которым трудно не согласиться, развернутый антропологический текст содержит четыре обязательных компонента: фоновую теорию универсума, учение о человеческой природе, диагностирование причин человеческих бедствий и предписание по их ликвидации.

Работа Колыванова идеально вписывается в эту схему. В ней имеется краткая космологическая часть (мир трактуется здесь как собрание простых субстанций двух видов - атомов и монад - диалектически эволюционирующих от хаоса к порядку), рассуждения о причинах людских несчастий и рецепты оздоровления ситуации. Но главное место в «Наблюдениях», естественно, занимает учение о человеческой природе в ее ментальном аспекте. Иными словами, философская психология является ядром этого трактата. Здесь-то Колыванов и ищет пути к решению своих главных вопросов.

Вернемся, однако, к интеллектуальной биографии автора «Наблюдений». Задумавшись о причинах человеческих страданий, он решил обратиться за советом к эталонным учениям о человеке, но вскоре обнаружил, что они буквально завалены противоречиями, на которые никто не обращает внимания. Поняв это обстоятельство, он принял решение абстрагироваться от так называемой «веры отцов», под которой он предлагает понимать «всю массу того, что мы принимаем на веру и повторяем за нашими предками, всякий раз предполагая, что они уже полностью исследовали, продумали и исчерпали все эти вещи» (321: 4). Поначалу, впрочем, это мало что дало, так как ему пришлось начинать антропологические изыскания с пустого места, подбирая и анализируя всевозможные данные о человеке. Поворотным пунктом стала встреча автора «Наблюдений» с неким Эрастом, поразившим его крайне противоречивым характером, «в котором было намешано много хорошего и дурного» (5).

Наблюдая за этим человеком, Колыванов вдруг осознал, что негативные проявления его характера обусловлены тем, что его «ду-

шевные силы, хотя сам он не замечает этого, имеют разную интенсивность» (321: 5). Эта интуиция — человек доставляет страдания себе и другим вследствие неравновесия своих душевных сил - открыла перед автором «Наблюдений о человеческом духе» обширное поле будущих психологических исследований. Ведь ей надо было придать точную «техническую» форму. Прежде всего, надо было классифицировать сами душевные силы. И здесь, по замечанию Колыванова, ему долгое время мешали традиционные рубрики психических способностей, предполагавшие четкое различие «высших» и «низших» способностей - в вольфианском варианте (6-7). Таким образом, Колыванов, по сути, признает, что его освобождение от «веры отцов» не было полным; что в его воззрениях на психическую жизнь до поры до времени оставались скрытые для него самого предрассудки. И лишь интуиция необходимости равновесия всех душевных сил привела его к выводу об ошибочности самой идеи их иерархии и объяснения человеческих пороков перевесом низших сил или способностей над высшими. Прежние подходы не устраивали его еще и потому, что в них было трудно найти критерии отличия первоначальных от производных сил, что порождало большую путаницу. Отбросив старые неэффективные схемы, Колыванов должен был отыскать принципиально иные пути решения классификаторских задач. И надо сказать, что предложенный им в итоге способ оказался весьма перспективным и нетипичным для психологической литературы тех лет.

Чтобы понять ментальный состав человеческой природы, надо, полагает Колыванов, «наблюдать... дух во всех ситуациях, у самых разных индивидов, разных возрастов, развития, на различных уровнях зрелости и дикости. Проявляемое духом при любых обстоятельствах должно быть свойственно ему в первую очередь. Но не только это, а также и все то в нем, на что обнаруживаются указания, хотя бы оно и осталось нереализованным, если только можно понять, что препятствует ему в этом» (8). Достоинством этого метода является не только то, что он дает возможность выделять первоначальные силы и способности (производным не свойствен универсализм), но и то, что он позволяет отсечь влияние культурных и социальных факторов, выявляя инвариантные характеристики человека как такового.

Отметим, что подобный кросскультурный анализ получил резонанс в литературе последних десятилетий после публикации работы Д. Брауна «Человеческие универсалии» (Brown, 1991). В частности, он был поддержан С. Линкером в одной из самых горячо

обсуждаемых работ последних лет - «Чистая доска: Современное отрицание человеческой природы» (Pinker, 2002). Колыванов был одним из пионеров подобных исследований, и надо сказать, что он не ограничивался простыми методологическими указаниями, а реально проанализировал большой массив исторических данных, разнообразные отчеты о путешествиях (в XVIII веке их было немало - это была эпоха путешествий), «причем всегда обращая внимание только на факты» (7), а также - на собственный опыт наблюдения за людьми. В результате ему не только удалось составить любопытнейшую таблицу душевных сил человека, но и подвести их под некий общий знаменатель, выходя к пониманию самой сущности психической жизни.

Упомянутый общий знаменатель состоит в том, что все душевные силы, по Колыванову, имеют одинаковую природу, позволяющую именовать их не только «силами» (Krafte), но и «чувствами» (Gefuhle). Это означает, что с каждой из них связано стремление к самореализации, осуществление которого удовлетворяет дух (это и есть чувственная сторона душевных сил). Подчеркнем, что сказанное справедливо не только, скажем, для морального чувства, но и для рассудка, разума, воображения и т.п. Поэтому сам человеческий дух можно определить как «чистое желание, тягу, стремление и влечение к довольству» (XV). Его сущность «составляет сила, направленная на то, чтобы отличать довольство от его противоположности, привлекать к себе первое и отклонять второе. Он проявляет ее трояким способом: животным, психическим (душевым) и духовным» (9).

Такой подход к рассмотрению душевных сил элиминирует самостоятельную роль воли (см. 20-21), так как каждая сила содержит в себе какой-то деятельный импульс, и все они «сводятся к стремлению к удовольствию, радости и довольству» (82). Что же касается упомянутого «животного», «психического» и «духовного» проявления тяги к «довольству» (Gnuge), то здесь идет речь о самых общих рубриках деятельности, причем в первую из них попадают физиологические функции организма, вроде кровообращения и дыхания, благодаря которым «дух укореняется на этой планете» (10). «Психические» способности духа включают в себя как «сенсорные» (sinnliche), так и «несенсорные» (unsinnliche), или «эмоциональные» (gemuthliche), компоненты. К первой группе, помимо зрения, слуха и ряда других «материальных» чувств, Колыванов относит также половое чувство. Несенсорные чувства оказываются самой многочисленной группой, вбирающей в себя такие разнородные элементы, как «приятное чувство жизни»,

стремления к деятельности, покою, вкушению, развитию, изменению, комфорту, умеренности, свободе, участию и общению, компании, быть любимым и любить, подражанию; любопытство, честолюбие, соревновательность, благодарность, благожелательность, справедливость, чувство собственности, великодушие, «удовольствие от порядка, величины, всевозможных красот», а также моральное чувство.

На первый взгляд, набор чувств кажется произвольным, но следует напомнить, что их список (который автор «Наблюдений», впрочем, считает всего лишь первым грубым наброском) получен в результате просеивания большого массива фактических данных. Отметим также, что в этот список входят чувства, которые можно назвать «альтруистическими», и что они не отождествляются Ко-лывановым с моральным чувством. Отношение морального чувства с другими чувствами становится предметом специального анализа в «Наблюдениях», и он приводит их автора к выводам, в некоторых аспектах расходящимся с другими этическими системами того времени.

Кроме морального чувства, Колыванов подробно рассматривает ряд «духовных чувств», и прежде всего - воображение и рассудок. К духовным чувствам от также относит припоминание, память, остроумие, пронизательность и разум. Прежде чем остановиться на конкретных характеристиках различных чувств, встречающихся на страницах «Наблюдений», скажем несколько слов о важном интегральном понятии Колыванова - «дух в целом». Хотя дух образован множеством чувств, он не сводится к чистой множественности. Он един - не менее, чем многообразен. Все зависит от точки зрения: от того, «хотят ли объединить многое или же заняться сортировкой, абстрагировать или детализировать. В первом случае оказывается, что в духе все связано так тесно, что он есть только Единое и, сообразно этому, является одной-единственной силой получения довольства, или того, что стыкуется с ним, из всего многообразия (*variis*) мира, какое он только может в себе содержать» (29).

Единство духа, не уничтожающееся множеством его конкретных проявлений, и позволяет рассматривать его как нечто целое. Соответственно, можно говорить об интересах духа в целом. И возникает вопрос: в чем состоят эти интересы и как они определяются? Исходя из сделанных Колывановым допущений, а именно из радикального уравнивания всех душевных чувств, а также из признания за каждой из них особой деятельной природы, ясно, что ответ на этот вопрос может состоять лишь в том, что интересы ду-

ха в целом определяются на основе максимального учета интересов всех базовых чувств, составляющих этот дух или человеческую природу. Проблема, однако, в том, что запросы чувств могут противоречить друг другу. Поэтому приходится сопоставлять чувства и выбирать в пользу тех, что дают оптимальные результаты в данной ситуации. За это сопоставление отвечает рассудок (Verstand): «Дух суммирует или объединяет то, что предлагают нам сенсорные, эмоциональные и духовные чувства, в силу этого называясь рассудком» (32). Его можно назвать «собирателем, балансиром и объединителем» (ibid.).

Очевидно, что чем более полно рассудок объединяет и сопоставляет различные чувства, тем больше шансов на максимальный учет всех их запросов и на то, что итоговое действие в какой-то конкретной ситуации будет осуществлено в интересах духа в целом. Но что же происходит в случае столкновения чувств и вынужденного выбора в пользу одной из конфликтующих сторон? При этом происходит временное нарушение баланса. Само по себе это не страшно, считает Колыванов; главное, чтобы оно не стало постоянным. Для предотвращения подобного перекоса дух должен будет отыскивать возможности для удовлетворения «обнуленных» чувств, стараясь сделать это так, чтобы опять-таки не ущемлять другие чувства. За представление возможностей, по мнению автора «Наблюдений», отвечает воображение (Einbildungskraft, Imagination, Phantasie): «Существенное в том виде чувства, который мы называем воображением, состоит в способности составлять представление не только о действительностях из настоящего или прошлого окружения, но также и о чистых возможностях» (74-75). Более того: оно может представлять даже «невозможное» в смысле «чудесного» (75).

Уже из сказанного ясно, что, по мнению Колыванова, воображение играет важную роль в обеспечении интересов духа в целом, «содействуя равнозначности всех остальных чувств» (321: 81). На деле эта роль даже больше, чем можно вначале предположить. Чтобы прояснить ситуацию, отметим, прежде всего, что под «воображением» Колыванов понимает то, что в те времена обычно именовали «продуктивным воображением». Репродуктивное воображение он относит, скорее, к памяти (ср. 74). Однако трактовка функций продуктивного воображения в «Наблюдениях» отличается от обычных рассуждений о его комбинаторной деятельности.

Колыванов рассуждает следующим образом: воображение позволяет представлять различные возможности, но среди этих возможностей всегда можно выделить более или менее реальные -



вплоть до совсем уж нереальных, т.е. «чудесных», событий. Иначе говоря, воображение позволяет нам «доводить антитезы того, что мы актуально чувствуем, до невозможностей и даже до нелепостей и сопоставлять их между собой» (78). Такая процедура позволяет, к примеру, выявлять необходимые соотношения наших представлений, т.е. «отличать в абстракциях истину от ее противоположности и извлекать ее» (ibid.). Но главное, что, представляя духу различные возможности, воображение как бы создает поле деятельности для рассудка, так как эти возможности могут быть связаны с интересами различных чувств, которые и сопоставляет рассудок. Иначе говоря, воображение, противопоставляя чувства как никакая другая душевная сила, «будоражит» дух, «толкает, сдвигает, возбуждает» их и «вовлекает одно чувство в столкновение с другими» (ibid.).

Подобное столкновение чувств, настаивает Колыванов, является необходимым условием развития человеческого духа. «Не встретивший никакого противодействия, сопротивления, ничего упрямого и препятствующего», человек «очень мало развивается, остается невосприимчивым, плоским, ограниченным, недалеким, глупеет, становится рассеянным и вялым» (77). «Да и во всей природе, - продолжает Колыванов, — силы должны раздражать и разжигать, точить, шлифовать, рихтовать друг друга, гонять, как клин и колотушка, упорядочивать и улучшать; ни одна не выпрямляется без содействия или противодействия других, что не обходится без столкновения, боли и страдания, но в итоге? Вспомните, что я говорил на С. 39». На странице 39 читаем, что «несколько совершенно разных ощущений должны иметь возможность как бы столкнуться друг с другом у новичка, прежде чем может возникнуть ясность или начаться развитие, сколь бы незначительным оно ни было».

Таким образом, в «Наблюдениях» мы встречаемся со своего рода диалектической антропологией. Как и многие философы эпохи Просвещения, Колыванов говорит об интенциях человеческой природы к развитию, но, в отличие от многих аналогичных теорий, он подчеркивает, что развитие духа может идти только через внутренние противоречия, приносящие боль и страдания, но в результате позволяющие человеку возвыситься до совершенно новых состояний, особенности которых в полной мере пока даже не представимы нами.

Условием прогресса духа, как мы знаем, оказывается деятельность воображения, или фантазии. Это обстоятельство позволяет Колыванову совершить небольшой экскурс в один из разделов

традиционной рациональной психологии, а именно в ту ее часть, где обсуждается отношение человеческих и животных душ. Правда, он, похоже, не согласился бы, что эта тема принадлежит именно рациональной психологии. Это явствует из того, что он сетует на недостаточную эмпирическую базу наблюдений над животными. Ее пополнение позволило бы четче зафиксировать специфику человека и выделить собственно человеческое в человеческой природе (см. 73). В сложившейся же ситуации, пишет Колыванов, можно было бы вообще воздержаться от суждений о душах животных, если бы не одно существенное обстоятельство, не заметить которое невозможно: потенциал развития у животных несравним с человеческим. Поэтому логично предположить, что одно из существеннейших отличий человека от животных состоит в отсутствии у последних воображения, от деятельности которого и зависит развитие духа. Колыванов понимает, что его мнение расходится с привычными воззрениями на этот предмет. Большинство авторов XVIII века полагало, что главным отличительным признаком человека является наличие у него рассудка, а воображение у животных не оспаривалось. В доказательство наличия у животных воображения мог приводиться тот факт, что они видят сны, о чем имеются вполне достоверные свидетельства. На это Колыванов отвечает, что сновидения животных можно объяснить действием памяти (74). Что же касается рассудка, то эта способность, как мы знаем, нуждается в помощи воображения.

Влияние воображения на рассудок обнаруживается не только в том, что оно открывает ему поле для внешней деятельности, т.е. для сопоставления различных чувств; но и в том, что без воображения рассудок и разум были бы непригодны для соотнесения общих понятий и выводов. Ведь общие понятия схватываются лишь тогда, если мы в состоянии «все более и более узко определять общее через противоположное, чудесное и непостижимое, противоречивое и самоотрицающее» (76). Иными словами, мы не можем сознать общее без деятельности воображения. Эту мысль несложно проиллюстрировать. Скажем, представляя книгу, мы можем мысленно модифицировать ее, к примеру, воображать ее большой или маленькой, красной или фиолетовой и т.п., понимая, что она все еще остается книгой. Но наступает момент, когда модифицируемый нами сфантазированный объект перестает быть книгой. И, осознавая это, мы ухватываем отличительные признаки «книжности», проясняем характеристики, делающие вещь книгой и значимые для всех книг; т.е. актуализируем понятие о книге. Нетрудно, правда, заметить, что в этом примере воображение лишь

помогает сделать более отчетливым уже имеющееся общее понятие. Но и смутное постижение общего невозможно без его участия. Ведь общее - это качество, тождественное для определенного класса объектов. Понять тождественное нельзя без понимания его противоположности, изменчивого. Изменчивое - это то, что может быть другим, а за представимость возможного отвечает фантазия.

При отсутствии общих понятий у нас не было бы «общих знаков», а значит и речи (76). В представлении о сходствах индивидуальных вещей не было бы отчетливости. В таком положении и находятся животные. Их неумение пользоваться речью, таким образом, лишней раз доказывает отсутствие у них не только рассудка, но и воображения.

Однако это не единственное различие между человеком и животными, которое готов признать Колыванов. Другим важным компонентом человеческой природы, отсутствующим у животных, он считает моральное чувство (321: 75). Этот момент требует особого внимания. Если тезис об отсутствии у животных воображения базируется на достаточно прочных основаниях, а именно на фактически подтверждаемых положениях, что животные лишены речи и не обладают потенциалом развития, то утверждение, что они не наделены моральным чувством, кажется довольно произвольным в свете того, что автор «Наблюдений» допускает наличие у них чувства справедливости, порядка и т.п. (ibid.).

Чтобы разобраться в этой ситуации, необходимо уточнить понимание Колывановым морального чувства. Но прежде чем перейти к его анализу, добавим несколько заключительных замечаний о «духовных чувствах». Их общая специфика состоит в том, что, в отличие от сенсорных и несенсорных психических чувств, они позволяют выходить за пределы наличного окружения, соотнося свои наличные потребности с прошлым и будущим, и со всем миром (67). Этот тезис, по-видимому, не следует понимать так, будто все остальные чувства могут быть направлены только на наличные предметы. Колыванов, вероятно, хочет сказать, что благодаря духовным чувствам, т.е. памяти, воображению, разуму и т.д. мы можем переносить их действие на непосредственно отсутствующие предметы и более эффективно сопоставлять их в общих интересах духа. Поскольку за это сопоставление отвечает рассудок, то можно сказать, что функция остальных духовных чувств (сам рассудок тоже принадлежит к их числу) заключается в том, чтобы ассистировать этой способности. И Колыванов в самом деле заявляет, что «их можно было бы назначить в адъютанты рассудку» (72).

Кстати говоря, в связи с разграничением двух видов сопоставлений, Колыванов считает необходимым провести различие между рассудком в узком и в широком смыслах слова (69). Рассудок в узком смысле имеет дело только с психическими чувствами, т.е. с теми, которые «вызваны наличным окружением»; тогда как рассудок в широком смысле «объединяет все чувства: как те, которые вызваны наличным окружением, так и те, что ощущались ранее, а также будущие и даже только возможные» (Таблица). Это различие кажется формальным, поскольку Колыванов подчеркивал, что духовные чувства вовсе не вступают в дело позже психических (67), хотя развиваются они действительно во вторую очередь. Однако оно помогает снять неясность в определении того, является ли рассудок самостоятельной способностью или просто суммой духовных сил. Рассудок как самостоятельная сила души есть просто способность сопоставления наличных чувств и соответствующих им предметов. Обогащение его другими духовными чувствами делает его способностью сопоставления как наличных, так и отсутствующих предметов чувств, и позволяет ему выносить решение в интересах духа в целом.

И теперь удобный повод обратиться, наконец, к рассмотрению морального чувства. В таблице чувств и способностей духа, приложенной к основному тексту «Наблюдений», моральное чувство завершает список «психических» чувств. И это совсем не случайное композиционное решение. Ведь Колыванов считает, что оно «венчает дух, составляя его главнейшую красоту, сокровище и достоинство» (57). Именно моральное чувство направляет человека по пути совершенствования и всестороннего развития (56-57).

Но здесь требуются уточнения. Выше было показано, что автор «Наблюдений» объясняет развитие духа столкновением различных чувств, в процессе которого выбираются оптимальные варианты действия, выражающие интересы духа в целом. Принимая во внимание эту схему, кажется, что допущение особого чувства, подталкивающего дух к развитию, является «классическим» умножением сущностей.

В действительности это не так - просто потому, что моральное чувство скрыто присутствует в нарисованной выше картине. Для того чтобы доказать это, достаточно обратиться к его дефиниции, данной на страницах трактата Колыванова. В таблице сил и способностей духа о нем говорится как о чувстве «предпочтения большего довольства меньшему». В основном тексте «Наблюдений» тоже подчеркивается, что «существенное в нем состоит в стремлении только к большему из двух или более довольств»

(321: 51). На первый взгляд, такая дефиниция на редкость бессодержательна: ведь предпочтение большего блага меньшему при прочих равных условиях представляется едва ли не самоочевидным. И если так, то для морального чувства как самостоятельной ментальной инстанции не остается места, поскольку внутри любой душевной силы с логической необходимостью заложено стремление к наибольшему благу. Но, при всей кажущейся убедительности этого рассуждения, оно ошибочно. Ведь мы можем представить себе мир, в котором мы останавливали бы свой выбор на меньших благах - потому, к примеру, что они непосредственно доступны, в отличие от больших благ, лишь гипотетически возможных в будущем. А если такой мир представим, то нельзя говорить, что нацеленность на большее благо, заложена в самой структуре стремления. Это, в свою очередь, означает, что для такой нацеленности требуется особая душевная диспозиция. Ее Колыванов и называет «моральным чувством».

Теперь ясно, что именно моральное чувство отвечает за выработку оптимальных решений для духа в целом при сопоставлении всех его чувств. Колыванов четко говорит об этом (ср. 53, 57). Принятие таких решений приносит духу «внутреннюю удовлетворенность» (53). Ее нельзя смешивать с удовольствиями других чувств, задействованных в той или иной ситуации. Допустим, к примеру, что при определенных обстоятельствах интересам духа в целом отвечает реализация его интеллектуальных устремлений. Она приятна сама по себе, но соответствующая душевная радость не тождественна сопутствующей ей внутренней удовлетворенности, чувству своей моральной правоты.

При обсуждении трактовки Колывановым морального чувства необходимо коснуться целого ряда дополнительных трудностей. Прежде всего, не вполне понятно, имеет ли автор «Наблюдений» достаточные основания для отождествления устремления духа к наибольшему благу с моральным чувством в обычном смысле слова, т.е. с так называемым «непосредственным нравственным сознанием». Ведь речь идет о личном благе, измеряемом удовольствием. А моральные императивы, как показывал Кант, бескорыстны.

В известном смысле, этическая концепция Колыванова действительно противоположна кантовской. Кант считал, что истоком моральной удовлетворенности является преодоление практическим разумом (направляемым всеобщими, а значит неизменными, принципами) чувственных склонностей. Колыванов, напротив, полагает, что моральная удовлетворенность возникает при максимальном учете интересов всех подобных склонностей в конкретной ситуа-

ции. Из кантовской системы следует, что этическая значимость поступков - постоянная величина, независимая от обстоятельств. Если, к примеру, максима «не лги» нравственна, то ложь всегда будет аморальной. Едва ли этот тезис полностью согласуется с непосредственным нравственным сознанием. Однако и теория Колыванова приводит к весьма парадоксальным выводам. Ведь если морально то, что в наибольшей степени выражает интересы духа как целого, которые складываются из потребностей отдельных чувств, и если в прошлом какое-то чувство было задействовано меньше других, - то получается, что в какой-то конкретной ситуации моральным может оказаться следование именно его запросам. Поскольку это рассуждение применимо ко всем чувствам, то можно помыслить ситуацию, в которой моральным окажется, к примеру, удовлетворение собственнического инстинкта, а не помощь другому человеку. Заметим, что этот вывод показывает радикальное противоречие этики Колыванова другой известнейшей этической системе Нового времени, а именно - моральной философии Шопенгауэра, полагавшего, что нравственные поступки, идущие от сострадания, всегда нацелены на благо других людей.

Сказанное, конечно, не означает, что предложенная автором «Наблюдений» концепция морального чувства несостоятельна. Некоторые существенные моменты свидетельствуют, скорее, в ее пользу. В самом деле, в ряде случаев мы чувствуем внутреннюю правоту, следуя «эгоистическим» побуждениям; и, напротив, можем не одобрять некоторые проявления таких «альтруистических» чувств, как чувство справедливости, великодушия или даже сострадания.

Впрочем, детальное обсуждение этических импликаций колывановской теории морального чувства не входит в задачу настоящей главы. Важнее отвести обвинение, что эта теория подразумевает «корыстную» трактовку моральных поступков (один из рецензентов «Наблюдений» не случайно сравнил их идеи с идеями Эпикура). Ведь ощущение бескорыстности подобных поступков не может быть поколеблено. У Колыванова же получается, что моральным поступком является тот, при котором дух может рассчитывать на наибольшее «довольство». Соответственно, его никак нельзя назвать бескорыстным.

Положение автора «Наблюдений» кажется безнадежным, но в действительности все не так уж плохо. Многое зависит от словоупотребления. В обыденной речи корыстным называется действие, нацеленное на получение личной выгоды разного рода и сопровождающееся игнорированием интересов других людей, которые рассматриваются просто в качестве средств. При таком понимании

корыстности морального чувства в трактовке Колыванова говорить невозможно: ведь оно побуждает к полному развитию не только эгоистических, но и альтруистических чувств. Что же касается удовольствия, или «довольства», как конечной цели морального поведения, то, в конце концов, о стремлении к «верховному благу» говорил и Кант. И он не отрицал, что его достижение принесло бы высшее моральное удовлетворение. Другое дело, что он резко противопоставлял последнее чувственным удовольствиям и заявлял о необходимости допустить бытие Бога для согласования морального достоинства со счастьем как совокупностью чувственных наслаждений. Колыванов избегает всех этих сложностей. При этом он вовсе не отрицает специфическую природу и особое качество морального удовлетворений.

Следует подчеркнуть, что моральное чувство приобретает свое характерное этическое звучание только благодаря наличию у человека альтруистических чувств. Само по себе оно является лишь стремлением к выбору большего из нескольких благ. Понимание этого обстоятельства позволяет также уяснить, почему Колыванов отрицает существование морали, в человеческом смысле, у животных. Начатки морального чувства у них, безусловно, есть. Не отвергает Колыванов и наличие у них альтруистических побуждений. Но отсутствие у животных продуктивного воображения и вытекающая отсюда слабость их духовных способностей приводят к тому, что они оказываются не в состоянии блюсти интересы духа в целом. Ведь для этого надо уметь предвидеть последствия своих действий. Колыванов прямо говорит в этой связи о «прекрасной черте нашего духа», который «смотрит, стало быть, не только на наличное Теперь, но нередко заглядывает далеко в будущее» (52).

Общая картина человеческого морального чувства конкретизируется Колывановым в четырех его основных признаках. Первый является своеобразным негативом его главной дефиниции. В случае, когда человеку приходится выбирать не между довольствами, а между их противоположностями, это чувство подталкивает его к тому, чтобы остановить свой выбор на меньшем из них (51). Вторая черта обнаруживается, «если несколько довольств могут соседствовать друг с другом». В такой ситуации дух «не захочет упустить меньшие» (52). Более того - и это третий признак, - самое большое из этих довольств при этом «он оставляет напоследок». Наконец, если достижение наибольшего довольства предполагает (временные) жертвы со стороны других чувств, то дух должен идти на них (*ibid.*).

Итак, при правильном употреблении моральное чувство подталкивает человека к «совершеннейшему довольству», т.е. к тому, «чтобы человек в меру своих знаний и возможностей радостно, приязненно и упоенно принимал и поддерживал себя и все свое окружение в тех пределах, в каких простирается сфера его деятельности» (57). Само же это правильное употребление состоит в нацеленности на максимально возможный учет интересов всех чувств духа (53). Неудивительно, что, по Колыванову, «есть только одна добродетель», а именно - «равновесие всех чувств» (89).

Очевидно, однако, что нарисованная Колывановым картина идеального функционирования морального чувства не соответствует реальному поведению и состоянию людей. И он, напомним, не только признает факт этого несоответствия, но и акцентирует на нем внимание. Ведь отправной точкой всех его изысканий является вопрос: «Почему люди так несчастны и так изводят друг друга?» (VII).

Исходя из предпосылок автора «Наблюдений», получается, что люди несчастны вследствие каких-то искажений в их естественной душевной организации. Собственно, уже в предисловии Колыванов ставит этот диагноз, заявляя об «эксцентричности» духа как о главной причине человеческих страданий (321; VII). Сама же эксцентричность духа объясняется им отсутствием его «зрелости» (ibid.). Зрелость «должна состоять исключительно в правильном употреблении рассудка» (125), а оно, как мы уже знаем, подразумевает «сопоставление и объединение всех наших... чувств» (126), дабы уравновесить их. Если же человек «не удерживает равновесие всех своих чувств», он обрекает себя и других на страдания (71-72). Но Колыванов не ограничивается этим общим тезисом, а пытается прояснить механизмы искажения человеческого Я, вытеснения его подлинной природы и замены ее «псевдоприродой».

Основными компонентами его объясняющей модели являются понятия «хаотичной ситуации», «привычки» и результирующей из двух этих компонентов «блажи» (Belustung). Согласно академичному колывановскому определению, «блажь» возникает тогда, когда «чувства получают неодинаковый приоритет и долго остаются в таком состоянии» (84). От блажи, в собственном смысле, следует отличать «преходящую» блажь, связанную с временным доминированием одного или нескольких чувств, а также нарушение равновесия чувств вследствие болезни или других телесных расстройств (XIII): «Настоящая блажь возникает из неоднократных произвольных прятий самого духа» и находится в «противодействии рассудку» (ibid.).



Колыванов не случайно говорит о «неоднократности» как одном из условий блажи. Ведь именно повторение порождает привычку действовать определенным образом, придавая однажды возникшему неравновесию чувств устойчивый характер (см. 16-17). Для дальнейшего прояснения ситуации надо уточнить истоки изначального возникновения неравновесия чувств и возможности его повторения. Что касается первого, то одной из естественных причин утраты упомянутого равновесия является поспешность духа, связанная с первоначальной хаотичностью его состояния. Вместо того, чтобы сопоставлять все свои чувства, он спешит вынести окончательный приговор и перейти к «приятному» «подходящих вещей». Само по себе ущемление интересов каких-либо чувств не может остаться безнаказанным для духа. Колыванов неоднократно подчеркивает это обстоятельство. Он говорит, к примеру, что «Природа устроена до такой степени точно, и ее ход настолько верен, что ни одно прегрешение не обходится без боли» (11), причем под «прегрешением» понимается именно ущемление и разбаланси-ровка чувств. Но негативные последствия последней могут проявиться не сразу (16). В таком случае «обнуление» того или иного чувства какое-то время остается незамеченным, что и создает предпосылки для повторных односторонних действий, приводящих к блажи (16-17).

Чем же опасна блажь? Прежде всего тем, что подавленные при ней чувства не могут не служить источником страданий для самого человека - ведь они находятся в неудовлетворенном состоянии. И хотя эти страдания могут быть отсрочены во времени, они не могут не проявиться. Вероятно, именно это имеет в виду Колыванов, говоря о точности хода природы и о неизбежности платы страданием за утрату равновесия чувств. Далее, даже те чувства, которые получают приоритет при блажи, т.е. которыми, собственно, «блажат», в изоляции от других чувств меняют свой облик, перегреваются, приходят в неистовство или становятся скудными и омертвленными (70).

Возвышение одних чувств в ущерб другим приводит также к потере духом чувства реальности, погружению его в мир иллюзий. Колыванов описывает этот процесс, вводя понятие «псевдости» (Afterei). Псевдостью он называет все то, «чем замещается природный порядок, дабы восполнить совершённые отклонения от него» (IX). «Опсевдовленный» человек не восстанавливает равновесие чувств, а пытается «спастись паллиативами и оказиями». И «если это имеет успех, пусть лишь на некоторое время и не всегда, то неискушенный обманывается этим, принимая псевдость за

подлинную природу». Такие люди «мыслят совершенно превратные связи между тем, что они переживают или воспринимают в мире, мешающие их рассудку проникать в истинную связь природы» (ibid.). Они утрачивают ориентацию в мире, влача «полусонное» существование (117).

Но, пожалуй, самым тяжелым последствием блажи, т.е. устойчивой утраты равновесия чувств, является потеря человеком его морального облика, выражающаяся в замещении его «естественных» чувств их негативными коррелятами, а именно - «мерзкими уродствами и нарывами вероломства, зависти, лукавства, коварства» и т.п. (XVI). Все это сказано Колывановым не ради красного словца. Он действительно убежден, что единственным фундаментальным человеческим пороком является утрата равновесия чувств. В нем - источник всех человеческих подлостей и преступлений (89-90). Но как же нарушение баланса чувств превращает человека в монстра?

Колыванов подробно отвечает на этот вопрос. Для наглядной иллюстрации рассматриваемого им механизма полезно брать крайний случай, как он, собственно, сам и поступает. Иными словами, в качестве примера лучше всего взять человека, акцентирующего в своей жизни какое-то одно чувство. Блажью, строго говоря, можно назвать любую акцентировку нескольких чувств в ущерб другим (в предельном случае дискриминируется только одно чувство, а остальные играют в полную силу); но понятно, что негативные последствия такой акцентировки должны возрастать сообразно объему подавляемых чувств. Ясно, таким образом, что в чистом виде генерацию аморального характера можно показать при допущении, что человек блажит одним чувством в ущерб всем остальным. Общая позиция Колыванова состоит в том, что превознесение одного чувства вначале приводит к тому, что человеку становится безразличным все, что связано с другими чувствами. Позже безразличие сменяется активным неприятием. В итоге происходит поразительное выворачивание реакций людей на мир: «То, что печалит других, их радует; то, что приятно другим, доставляет им боль» (87).

В подтверждение своей концепции автор «Наблюдений» приводит ряд любопытных примеров. Вот один из них: «Григорий встречает тебя нелюбезно, высокомерно и недружелюбно, неискренне и презрительно говорит с тобой - тобой, самым верным, ревностным и прежде высоко ценимым другом? - что же произошло, что перевернуло его столь удивительным образом? Григорий всего лишь влюбился и нашел взаимность. С тех пор весь его дух

нацелен только на это довольство, и все в мире рассматривается им лишь с точки зрения его способности упрочить, усилить и украсить последнее. Негодное же для этой цели он игнорирует, ненавидит и отталкивает с большим раздражением и досадой. Его душа захвачена только одним этим половым чувством, и вся твоя беда состоит в том, что ты якобы можешь уменьшить его, вот он и набрасывается на тебя и топчет тебя ногами - совершенно не заботясь о прошлом, настоящем и будущем. И для него не остается ничего святого, ничего неприкосновенного, ни друга, ни брата, ни отца, ни матери, ни благодетеля. Чем сильнее, обширнее и дольше (*caeteris paribus*) он блажил этим чувством, тем с большим пренебрежением и презрением он относится ко всему остальному в мире» (89).

Этот пример касался доминирования полового чувства. Не менее любопытна иллюстрация блажи воображением. Мы помним, что Колыванов считает воображение одной из самых важных человеческих способностей, в каком-то смысле делающей человека человеком. Но свержакцентировка воображения тоже опасна: «Если кто-то за короткое время неоднократно получал большое довольство от воображения как результат его усиливающего и приукрашивающего вклада во все другие чувства, то он и дальше охотно привлекает его по любому новому поводу, вследствие чего оно становится неумным, получает исключительное и господствующее место, как можно заметить у многих возомнивших о себе людей, которые не могут ни слышать, ни видеть, ни говорить, - до такой степени они сдобривают и приправляют все происходящее изрядной дозой из громадной колдовской бутылки фантазии. Ведь поскольку она содержит даже возможности и невозможности, ее объем и подвижность за короткое время от блажи могут стать просто чудовищно большими» (80). Распущенное воображение - все равно, что «ножницы в руках ребенка или помешанного» (81).

Аналогичные примеры приводятся для чувства собственности (15), рассудка (43) и даже морального чувства (114). В самом деле, ведь и оно может быть аморальным, не действуя в «упряжке» других чувств и не способствуя им (*ibid.*).

Теперь самое время напомнить, что трактат Колыванова не является чисто психологическим исследованием. Механика нашего духа интересует его не сама по себе, а в плане возможности улучшения бедственного положения людей в результате ее постижения. Так что автор «Наблюдений» не останавливается на констатации наличия множества аморальных индивидов и на объяснении того, как естественные человеческие чувства могут замещаться их негативными коррелятами. Его интересует практическая интерпрета-

ция этих данных. Главный вопрос, который Колыванов предлагает решить в этой связи, — что, собственно, надо делать с утратившими человеческий облик людьми? Радикальные предложения он отвергает. И это связано с его фундаментальной убежденностью в неприкосновенности любой личности. Конечно, он не отрицает необходимость принуждения и наказания тех, кто открыто демонстрирует антисоциальное поведение (128). В остальных же случаях человек не может быть объектом прямого принуждения (120). Он должен сам выбирать оптимальные решения (83). Этот тезис прямо вытекает из схематики душевных сил, представленной в «Наблюдениях». Ведь если оптимален поступок, максимально учитывающий интересы и наличное состояние чувств некоего индивида, то понятно, что только сам этот индивид может решить, что ему сейчас нужно.

Сказанное справедливо и относительно аморальных людей. Они сами должны излечиваться от своих нравственных болезней. В нормальной ситуации главным лекарем выступает страдание, естественное следствие допущенных искажений, подталкивающее людей к исправлению их душевной организации (88). Проблема, однако, в том, что ситуации, в которых существуют большинство людей, как раз далеки от нормальной, и искажение их сознания, по мнению, Колыванова, в большей степени связано с их хаотичным окружением, чем с изначальным хаосом их душевных сил.

В качестве комментария к этим положениям можно коснуться темы, которая не затрагивалась выше, но которая подробно обсуждается на страницах «Наблюдений». Речь идет о проблеме «окружения», в котором существуют люди и с которым они взаимодействуют. Одной из важных особенностей рассмотрения человеческого духа Колывановым является то, что этот дух трактуется им не как что-то изолированное от мира, а как нечто встроенное в него - это явствует уже из полного названия его трактата - «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру». Для характеристики взаимодействия духа с его непосредственным окружением и с миром вообще Колыванов использует тщательно продуманную систему терминов. Изначально у нас имеется человеческих дух с определенным набором чувств и потребностей. Но эти потребности не удовлетворяются сами по себе. Для этого требуется некий контакт (реальный или даже виртуальный) с окружающими дух объектами - одушевленными и неодушевленными. Те из них, которые могут выполнять указанную функцию по отношению к тем или иным чувствам, т.е. заключают в себе какое-то «довольство», называются Колывановым «подходящими» для этих чувств. Про-

цесс взаимодействия духа с подходящими «парцелями» (общее нейтральное название, которое Колыванов употребляет для разного вида объектов), возможный благодаря его «стыковке» с миром и именуемый автором «Наблюдений» «асситированием», включает три фазы: предшествующую, среднюю и завершающую. Первая, «восприятие», протекает, когда «что-либо подходящее затрагивает мое состояние поиска довольства»; вторая, «предприятие», подразумевает сравнение «нового предложения с моим наличным довольством»; и, наконец, третья, «само приятие», начинается по завершении сопоставления, проводимого на второй стадии (XI).

Схема, нарисованная выше, любопытна и сама по себе, но сейчас она интересует нас в плане возможного искажения человеческого сознания при неблагоприятных обстоятельствах. Ведь из нее следует, что дух может гармонично развиваться лишь при условии, что все его чувства находят подходящие предметы в своем окружении. В противном случае они могут остаться без действия. Более того, не исключены ситуации, когда дух вынужден выбирать не между подходящими вещами, а между их противоположностями.

Суть в том, что Колыванов различает три состояния, в которых может оказаться чувство. Оно может быть неудовлетворенным, удовлетворяться и ущемляться (при этом он, судя по всему, считает, что длительное неудовлетворение переходит в ущемление). Реальность этой дистинкции в «Наблюдениях» подтверждается тем, что Колыванов разводит понятия неполучения довольства и «раскаяния», утверждая, что «опасность раскаяния хуже, чем лишение какого-то нового довольства» (34). Поясним сказанное примерами. Допустим, как и считает Колыванов, что человеку от природы свойственно чувство соревновательности, т.е. стремление искать и побеждать конкурентов. Очевидно, во-первых, что человек может не находить конкурентов или находить их. Во-вторых, найдя их, он может выиграть или проиграть. В первом случае его чувство остается неудовлетворенным, во втором - удовлетворяется, в третьем — ущемляется. Другой пример, с чувством собственности, приводит в тексте «Наблюдений» сам автор (16, 34).

Все это имеет прямое отношение к теме искажения сознания, так как человек может оказаться в таком положении, когда ему придется выбирать не между вещами, доставляющими ему довольство, а между различными вариантами ущемления чувств. И хотя свобода выбора остается и при таких условиях - она вообще неискоренима (321: 84), - дух, попадающий в подобную ситуацию, обречен на «порчу». Ведь думая только о том, как избежать страда-

ний, он, как и в случае блажи (ср. 84), «приходит к искаженной и неверной мысли», что его задача в том, чтобы «выявлять всё, что препятствует [довольству], и как только ему кажется, что он может устранить это препятствие, он делает это с таким глубоким удовлетворением, что это становится чем-то обычным для него и самым привычным удовольствием. Отсюда возникает нацеленность на то, чтобы выискивать во всем только неприятное. Что ищут, то и находят. Поэтому, по большей части, он пребывает в постоянном раздражении от открытых им зол, и в конце концов оказывается, что он вынужден все время сражаться с драконами, великанами и чудовищами, которые, правда, созданы им самим, хотя он так не считает, полагая, что находит их вокруг себя» (85).

Ясно, таким образом, что как блажь, так и внешние неблагоприятные обстоятельства приводят к искажению духа. Более того, именно эти внешние обстоятельства мешают ему естественным образом самому выправлять разбалансировку чувств. Неудивительно поэтому, если мы видим, что Колыванов призывает к тому, чтобы «позаботиться о максимально возможном уменьшении и устранении тех хаотичных положений, в которых оказываются люди» (88).

«Хаотичность» - совсем не случайный термин для Колыванова. Напротив, он придает ему очень широкий смысл, включающий как космологические, так и этические импликации. Хаос — исходное состояние мира, идущего к порядку через столкновение его атомов. Этический же смысл хаос получает в применении к монадам, в частности - к человеческим душам. Хаос для Колыванова - синоним зла (125). Ведь зло есть то, что влечет страдания, а страдания, как мы видели, действительно проистекают из хаотических состояний, - т.е. из таких состояний, в которых нет состыкованности духа и мира.

Но как же устранить хаотичность человеческой жизни? Если говорить о физической стороне вопроса, то здесь Колыванов не видит особых проблем. Прогресс человеческого духа уже позволил отвести множество физических бедствий, а в будущем еще больше уменьшит, а то и вовсе нейтрализует, их (124). Сложнее с проблемами, доставляемыми людьми друг другу. Но и они поддаются решению. Рассуждая на эту тему, Колыванов переходит в политологическую плоскость. Он, правда, сознательно избегает детальных рецептов, но тем не менее высказывает свою позицию по данному вопросу. Суть ее вытекает из его общефилософских установок. А именно: поскольку он считает, что каждый человек должен сам определять для себя оптимальный образ действий (ведь никто

другой, кроме него, не знает о наличном состоянии его чувств и о том, что нужно сделать, чтобы не утратить их баланс) и поскольку, следовательно, любое внешнее давление на него приводит к нарушению этого баланса, то социальные хаотичные ситуации можно приравнять к ущемлению прав и свобод личности.

Соответственно, главным рецептом исправления ситуации во всемирном масштабе является соблюдение прав человека: «Никто в будущем не должен поражаться, ущемляться и урезаться в своих человеческих правах в их полном объеме» (127). Другое дело, что само понятие прав человека должно быть, считает Колыванов, переосмыслено в духе его философии (*ibid.*). Нельзя также думать, что улучшения ситуации можно добиться какими-то одномоментными действиями, к примеру, революцией (128). Осуждая подобные методы, Колыванов выступает за внедрение правопорядка самими правителями, призывая, в частности, к объединению Европы под флагом борьбы с нарушениями прав человека Османской империей.

Попытка определить место «Наблюдений о человеческом духе» в европейской философии XVIII века приводит к нескольким парадоксальным результатам. С одной стороны, - это очень «просвещенческий» текст. Рассуждения о высшей ценности личности, о правах человека, о прогрессе и стремлении человечества к совершенству обычны для той эпохи. С другой стороны, здесь есть и крайне нетипичные черты, позволяющие говорить о трактате Колыванова как о редком примере «просвещенческого экзистенциализма». Даже внешне текст «Наблюдений» не похож на стандартный «философский опыт» XVIII столетия. В моде тогда была обстоятельность, «неспешное письмо». Но именно оно вызывает полное неприятие Колыванова. На первых же страницах своей экспрессивной книги он обрушивается на литературу такого рода: «Словоохотливость даже наших хороших писателей так велика, что как только они могут сказать что-то полезное, сразу возникает книга, столь большая и толстая, что стоит немалых сумм купить ее, кои - особенно при избытке и обманчивом множестве соблазнительных заглавий - часто менее всего могут найти те, кто понимает толк в чтении и кому оно идет на пользу, но изрядно ограниченные во времени и в средствах для гроссбухов. Поэтому, - продолжает он, - пиши кратко и вмещай многое в немногих словах, сберегая время и деньги своих читателей» (IV).

Надо сказать, что Колыванов следует собственным рекомендациям. «Наблюдения» - хорошо компрессированный текст, причем эта внешняя черта гармонирует с концептуальной стороной дела.

Ведь эта книга фокусирует основные темы просвещенческой антропологии. Тезисы о свободе и достоинстве человека, о его развитии и совершенствовании связаны здесь воедино строгой и последовательной аргументацией. И эта аргументация не заимствована автором ни у одной из тогдашних систем. Впрочем, и содержательные аспекты «Наблюдений» далеко не во всем совпадают с бытовавшими представлениями о человеке. Особенно заметно отличие идей Колыванова от кантовской антропологии. Кант раскрывал специфику человеческой личности на основе кардинального изменения привычного взгляда на вещи, «коперниканского переворота». Пойдя наперекор здравому смыслу, Кант обрек себя на парадоксы. Если продолжать в этом контексте исторические параллели, то Колыванов оказывается, скорее, в роли Колумба, некогда поразившего окружающих своим неожиданно простым решением, казалось бы, безнадежной головоломки. Автор «Наблюдений» идет на радикальное упрощение психологии, уравнивая в статусе и природе все душевные силы.

Шопенгауэр как-то заметил, что все философские системы предлагают решения мировой загадки, но, как правило, эти решения оставляют что-то необъясненным и в этом смысле «не выходят». При этом он добавлял, что одни системы справляются со своей задачей лучше, чем другие. Едва ли можно точно оценить, насколько согласуются с фактами объяснительные схемы Колыванова; но трудно спорить, что его система позволяет истолковать целый ряд фактов не менее, если не более, правдоподобно, чем многие конкурирующие концепции. При этом, по крайней мере на первый взгляд, его теории свободны от явных противоречий и согласуются со здравым смыслом, хотя мы видели, что он тоже не минует некоторых парадоксальных следствий.

В любом случае, для позиционирования философской антропологии Колыванова, важно подчеркнуть ее отличия от сходных теорий. Так, от Гельвеция и многих других философских антропологов французского Просвещения, говоривших о влиянии социального окружения на душевную конституцию человека, автора «Наблюдений» отличает уверенность в сложном внутреннем устройстве человеческого Я, Гельвеции, как впоследствии и марксисты, был убежден в пластичности человека, в возможности целенаправленного формирования его личности под влиянием социальных факторов. Колыванов, напротив, считает, что силовое воздействие на человека искажает его природу. Но это не значит, что он отрицает ценность социального окружения и принимает руссоистский идеал «благородного дикаря». Ведь он не считает, что



дикарь может быть «благородным». Но функция социума состоит не в формировании индивида, а в обеспечении условий самостоятельного раскрытия им своих потенций.

Главное отличие антропологии Колыванова от классических вольфианских представлений состоит в отказе от концепции высших и низших душевных способностей, почти в полном нивелировании теологических контекстов антропологии, акцентировке чувственной стороны человеческой природы и в выделении им морального чувства.

Концепция морального чувства, естественно, сближает взгляды Колыванова с учениями британских сентименталистов - Хатчесона, Юма или Смита. Но различий не меньше, чем сходств. И главное из них касается как раз трактовки морального чувства. Основной проблемой британских мыслителей было то, что им не удалось четко определить природу морального чувства и его отличие от других человеческих аффектов. Как правило, под моральным чувством предлагалось понимать некое врожденное чувство добродетели, или же «радость по поводу счастья человечества и негодование по поводу его страданий» (154: 2, 282). Последняя трактовка приравнивает моральное чувство к симпатии или сочувствию, что крайне сужает сферу нравственного; а первая и вовсе оставляет ее неопределенной. В сравнении с этими подходами, позиция Колыванова выглядит более последовательной. Моральное чувство в его изначальной форме, напомним, связывается им с нацеленностью духа на большее из «довольств», а его этическое наполнение происходит при обогащении этого чувства «духовными силами» - т.е. прежде всего рассудком, а также разумом, воображением и другими способностями, - в результате чего оно начинает служить интересам человеческого духа в целом, так как теперь он может предвидеть последствия своих действий и оценивать их значение для всех его чувств вообще.

Определенные отличия от британских философов обнаруживаются и в подходе Колыванова к классификации человеческих чувств. Как и Колыванов, британцы ориентировались на опыт, но их эмпирическая методология была спорадичной: читая их трактаты, трудно удержаться от мысли, что они просто «натываются» на те или иные чувства или качества и не пытаются составить общий реестр изначальных диспозиций человеческой природы. Колыванов, напротив, систематически подходит к делу, базируясь на статистической обработке большого массива данных.

Когда скоро речь зашла о методологии, используемой Колывановым, можно отметить, что на первый план он действительно вы-

двигает эмпирические приемы: «Я не даю формальных доказательств, так как все, что я излагаю, есть или 1) непосредственные опыты, поставляемые или совместно признаваемые и различаемые чувствами; или же 2) представляемые всеобщей мировой связью; а что она для нас, как не результат сопоставления всей совокупности опытов всех людей с прошлых времен до наших дней?» (321: VI). Вместе с тем Колыванов не отрицает и необходимость умозаключений и гипотез, так продолжая приведенную выше энумера-цию: «Или 3) если оба первых случая отсутствуют, выводы, которые должны иметь силу потому, что если бы не захотели признавать их, должны были бы допускать противоречия; или же 4) что-то, против чего не может возразить ни одно чувство, хотя оно еще и не кажется непосредственно стыкующимся с каким-либо из них» (ibid.).

Очевидно, что четвертый пункт в перечне методологических приемов Колыванова - это именно гипотезы. И надо сказать, что к гипотезам он действительно прибегает, главным образом, в космологической части своей работы. Собственно, вся эта часть подается в гипотетическом ключе. Колыванов допускает, что в самом начале Создатель сотворил некие «динамические ядра», обладающие самыми разными характеристиками, но распадающиеся на две больше группы - на атомы и монады. В отличие от атомов, притягивающихся и отталкивающихся сообразно степени внутреннего родства, монады могут действовать не только вовне, но и на самих себя, чувствуя, идут ли происходящие с ними изменения на пользу или во вред им (95). Эту способность Колыванов называет «сознанием». Чувствуя направленность внутренних изменений, монады производят новые изменения в себе, направленные на улучшение собственного состояния. И этот процесс не может прекратиться, так как удовлетворение потребности сразу сменяется новым желанием (см. 111). И неудивительно, что именно в стремлении к удовольствиям Колыванов усматривает саму сущность монады (107). Надо только напомнить, что эти удовольствия - если говорить о монаде, называемой человеческим духом - могут быть самыми разными: от приятного чувства жизни до радости от своих благородных поступков.

Но откуда же в человеческом духе такое многообразие чувств? Колыванов очень туманно отвечает на этот принципиальный вопрос. В наши дни наиболее перспективными кажутся эволюционные подходы, позволяющие объяснить, в том числе, и генезис альтруистических чувств. На первый взгляд, Колыванов тоже эволюционист, но это обманчивое впечатление. Его взгляды ближе

преформизму. Ведь «динамическими ядрами», к которым, очевидно, относится и человеческий дух, по Колыванову, «называется нечто, в небольшом пространстве и сжатом виде заключающее все то, что впоследствии дает столь прелестные всходы и производит действия такой величины, множественности и силы, какие вначале трудно было бы ожидать от точки» (94). Итак, столкновение динамических ядер, изначально находящихся в неразвитом и хаотичном состоянии, лишь раскрывает их свойства, а не порождает их в процессе эмерджентной эволюции. Так что Колыванов, видимо, считает, что вся совокупность чувств заложена в человеческий духе Создателем (ср. 21).

Продолжая ту же линию, логично предположить, что он должен быть сторонником лейбницианской или вольфианской теории вечности монад, считая, что все они созданы в самом начале времен и в течение целых эонов ждут «пробуждения», чтобы затем вновь угаснуть, или, наоборот, наращивать поступательное развитие в новом качестве. В действительности позиция автора «Наблюдений» не столь однозначна. Скорее всего, основа его теории и впрямь была лейбницианской или вольфианской, но впоследствии она подверглась трансформации, - возможно, под влиянием философии Канта. В самом деле, в тексте работы Колыванова нет прямых указаний на вечность монад, хотя некоторые оговорки подтверждают, что ему могли быть близки подобные представления. Однако здесь имеются и другие по направленности высказывания. Так, предлагая детальную аллегория духа как «потока» ощущений и мыслей, Колыванов замечает: «Я не знаю, когда и как он появился, но я уже нашел его, постепенно пробудившись от тьмы» (44). В общем, «Наблюдения» производят впечатление трактата, в котором автор в последний момент «секвестировал» рационально-психологическую часть, оставив лишь следы своей прежней позиции. Но такое промежуточное решение - уже не «догматизм», но еще не полное воздержание от суждений в пневмато-логических вопросах - приводит к появлению существенных смысловых коллизий.

Главная из них связана с проблемой смерти и посмертной судьбы человеческих душ. На первый взгляд, просто удивительно, что в трактате Колыванова, насыщенном экзистенциальными или пер-соналистическими темами и эмоциональными рассуждениями о страданиях человечества, почти не затрагивается вопрос о смерти. Отчасти это объясняется тем, что «Наблюдения» учат человека жить, а не умирать, - это своего рода «реклама жизни». Но главной причиной практического отсутствия этой темы в работе Колывано-

ва все же, как представляется, следует признать ее вольфианские корни. Ведь для последователей Вольфа такая экзистенциальная тема просто не существует: душа бессмертна и нацелена на постоянное совершенствование.

Проблема, однако, в том, что Колыванов отказывается от эксплицитного изложения вольфианской или какой-либо другой теории бессмертия души. И это создает впечатление смыслового провала. Впрочем, ошибкой было бы говорить, что размышления о смерти вообще не встречаются в тексте «Наблюдений». По крайней мере в пяти местах работы автор касается этого вопроса. Первое упоминание сделано в связи с его собственной судьбой: в предисловии он замечает, что ему, возможно, недолго осталось жить. В двух других местах мы сталкиваемся с темой смерти в юмористическом контексте. Что же касается остальных пассажей, то в первом Колыванов говорит, что человек, допускающий антисоциальное поведение, может лишаться свободы или жизни (321: 128). Однако это тоже мало дает для понимания его позиции. Более интересно другое утверждение, сделанное несколькими абзацами раньше. Колыванов заявляет, что попытка радикально искоренить охватившую мир «лихорадку свободы» приведет к удручающим результатам: «Но что станет тогда с пациентом, а затем и с тобой, врач? Он либо застынет и зажмется, либо завянет и угаснет, или же свихнется, задушит тебя и удавится сам» (126). Это место интересно тем, что только оно напрямую связывает вопрос о смерти с основными положениями антропологической доктрины Колыванова. Суть в том, что внешнее давление на личность может привести к ее разрушительному поведению по отношению к другим и к самому себе.

Из этих рассуждений косвенно следует, что в определенной ситуации смерть может показаться меньшим из бедствий, когда, к примеру, продолжение существования сопрягается с устойчивым поражением основных человеческих чувств или способностей. В случае смерти эти способности просто выводятся из употребления. А мы знаем, что Колыванов считает: подобное нейтральное состояние предпочтительнее состояния, в котором ущемляются чувства.

Вместе с тем очевидно, что жизнь является необходимым условием развития всех чувств, так что добровольный уход из жизни, по Колыванову, может быть допустим лишь в крайних ситуациях. Что же касается внезапной смерти, нарушающей все планы человека, то Колыванов, вероятно, не думает, что этот феномен разрушает стройность его системы. На первый взгляд, правда, трудности

здесь есть. В самом деле, человек, действующий в интересах своего духа в целом, может отказываться от удовлетворения каких-то сиюминутных потребностей ради достижения большего «довольства» в будущем. Его расчеты могут быть, в общем, правильными, но на их пути могут встать непредвиденные случайности, такие как смерть. И тогда, как кажется, надо признавать, что такому человеку было бы лучше действовать иначе, чем он действовал, и что люди, в принципе, не могут узнать, как поступать в интересах духа в целом.

Это рассуждение выглядит убедительным, но оно может иметь эффект лишь при условии оценки теорий Колыванова с позиции «этики последствий», а не «этики намерений». Такой подход оправдан по отношению к вольфианцам, но не по отношению к автору «Наблюдений о человеческом духе». Ведь индикатором интересов духа в целом у человека является моральное чувство. Его сатисфакция дает внутреннее удовлетворение, но сама она происходит уже при определении идеального образа будущего. Это не гарантирует человека от ошибок, но порождает в нем ощущение, «что его не в чем упрекнуть, что он ошибался не из-за неправильных акцентов и блажи, а исключительно от недостаточного различения вещей» (121).

Уже отмечалось, что «Наблюдения о человеческом духе» могут быть истолкованы как своего рода мост между философской психологией XVIII века и некоторыми современными учениями о человеке. И теперь можно подвести общие итоги рассмотрения психологических концепций эпохи Просвещения в свете их современного значения.