

## ГЛАВА 2

### ХРИСТИАН ВОЛЬФ, ЕГО СТОРОННИКИ И ОППОНЕНТЫ

#### ИДЕЙНЫЕ КОНТЕКСТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ВОЛЬФОВСКОГО УЧЕНИЯ О ДУШЕ

Философия Христиана Вольфа (1679-1754) - значительное событие в истории новоевропейской мысли. Он сумел подытожить результаты метафизики XVII века и свести в единую систему идеи Декарта, Лейбница и Локка. Конечно, Вольф оказал влияние, главным образом, на философию в Германии. Все согласны, что именно благодаря этому человеку немецкие профессора заговорили на языке метафизики Нового времени. И дело не только в том, что своими трудами Вольф создал предпосылки для появления новых «школьных» сочинений, учебников, по которым стали читаться лекционные курсы в университетах Германии. Не менее важно то, что Вольф внес большой вклад в формирование немецкой философской терминологии. Конечно, нельзя говорить, что он сотворил ее на пустом месте - хотя бы потому, что один из его предшественников, крупнейший деятель раннего немецкого Просвещения Христиан Томазий (1655-1728) уже активно работал в этом направлении. Как и Вольф, Томазий, в 1687 году выступивший с программной лекцией о необходимости шире использовать немецкий язык в научных целях<sup>1</sup>, чувствовал, что он очень подходит для выражения философских формул. Но, в любом случае, именно Вольф придал терминологической реформе глобальный и необратимый характер. Впрочем, у Вольфа было много и латинских трактатов. Они предназначались для «ученой публики» и имели интернациональный характер. Именно эти труды Вольфа были известны в Европе, и они заработали ему значительный научный капитал за пределами Германии, хотя и меньший, чем в его родном краю.

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

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

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

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

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

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

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

хология» в названиях своих работ 90-х годов XVI века<sup>1</sup>, находились под определяющим влиянием аристотелевского трактата «О душе». Аристотель проводил еще более резкую, чем Платон, границу между бессмертной и смертной частями души. Бессмертный ум близок божественному *Nous*, тогда как растительная и животная части души очевидно связаны с биологическими функциями тела. Это учение оставляло мало места для науки о психическом как таковом, создавая предпосылки для отклонений в психофизиологию или психотеологию. Отсюда, попытки объявить душу фикцией, предпринимавшиеся и в XVIII веке и принимавшие самые разные формы: от экстравагантной теории Л. М. Дешана, утверждавшего, что представление о душе возникло из неумения понять отношение Целого и единичного, до концепции Гольбаха, полагавшего, что термин «душа» свидетельствует лишь о непонимании внутренних движений мозга. Что же касается психотеологии, то аристотелевская трактовка души предопределяла соединение с психологией человека учения о Боге. Итоговая дисциплина, трактующая о человеческой душе и о других духах, включая Бога, еще до XVIII века получила широкое распространение в Европе под названием «пневматики», или «пневматологии». Нельзя, правда, сказать, что ей придавалось очень большое значение. Скорее, никак не могли решить, куда ее поместить.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>1</sup> В дальнейшем эта работа будет обозначаться как «Примечания».

пробовать объединить<sup>1</sup>. В самом деле, «единое понятие души», из которого а priori выводятся ее свойства, есть понятие о ее сущности. Но получить это понятие можно только на основе опыта, а именно - на основе факта сознания. Отталкиваясь от этого факта, Вольф может проникнуть в сущность души, а уже потом а priori начать выводить оттуда ее свойства и способности. В таком случае окажется, что рациональная психология, с одной стороны, априорна, с другой - в конечном счете основана на опыте. Но хотя эта интерпретация, по крайней мере отчасти, соответствует тактике Вольфа в рационально-психологических разделах его трудов, она не решает все вопросы. Ведь при таком понимании он не должен был бы говорить, что эмпирическая психология поставляет для рациональной дефиниции душевные способности. Данные эмпирической психологии могли бы лишь подтверждать выводы рационального учения о душе. Поэтому так и остается вопросом, приводит ли Вольф эти эмпирические дефиниции просто в дидактических целях, для экономии места и времени, или он действительно считает, что их нельзя в полной мере получить а priori.

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

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

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

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

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

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

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

## 2

### ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ ЭМПИРИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ ВОЛЬФА

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

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

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

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



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

Определения, которые дает Вольф познавательным и волевым способностям души, также во многом основаны на интроспекции, хотя некоторые из них все же содержат скрытые онтологические допущения. Ощущение, например, трактуется Вольфом как состояние души, возникающее по поводу внешнего воздействия на наши органы чувств: «Мысли<sup>1</sup>, имеющие основание в изменениях органов нашего тела и побуждаемые телесными вещами вне нас, мы будем называть ощущениями, а способность ощущать - чувствами» (486: 122). Понятно, что это не вполне свободное от онтологических предпосылок определение. Непосредственный опыт не может обнаружить необходимую связь между тем, что происходит в органах чувств в момент ощущения, и самими ощущениями. В лучшем случае, можно зафиксировать совпадение одного ряда восприятий - ощущений изменений в мозге, с другим - ощущениями предметов (хотя реально и это, строго говоря, невозможно). Но подобная феноменологическая интерпретация вольфовской дефиниции ощущения на деле ничего не дает, так как получается, что ощущения - это такие перцепции, которые каузально связаны с ощущениями нейронных процессов. Перед нами очевидный круг в определении. А если говорить, как и делает Вольф, не об ощущениях изменений органов чувств, а о самих изменениях, то, чтобы

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>1</sup> На эту тему Вольф высказывался и во многих других местах.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

бы особых оснований для сомнений здесь нет: созерцательное знание вполне может быть отчетливым<sup>1</sup>, и, соответственно, удовольствие бывает как чувственным, так и интеллектуальным. Вольф, однако, не спешит с этим выводом. Напротив, некоторые его пояснения свидетельствуют о том, будто он считает, что удовольствие привносится в душу только неотчетливыми перцепциями. Хотя в §414 «Метафизики» он пишет, что «для удовольствия не требуется отчетливое познание, а лишь ясное» (486: 252), что совсем не исключает тезиса о совместимости отчетливости и удовольствия, но уже в следующем параграфе он уточняет, что даже если мы начинаем отчетливо познавать совершенство вещи, само приятное представление об этом совершенстве остается только лишь ясным (253). Еще более выразительно эта мысль звучит в §502. Вольф говорит, что примешивание в мотивации неотчетливых представлений к отчетливым привносит в них удовольствие и неудовольствие (306). Наконец, в §446 мы читаем, что «удовольствие состоит в созерцательном познании совершенства и, следовательно, вызывается неотчетливым представлением блага» (274). Яснее, кажется, и не скажешь. Проблема, однако, в том, что если принять, что удовольствия порождаются только неотчетливыми представлениями, то становится не вполне понятной трактовка Вольфом «разумного желания», или воления.

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

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

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

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

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

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

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

Анализ душевных способностей Вольф завершает понятиями произволения, свободы и, что довольно неожиданно, привычки, для которой, по-видимому, он просто не нашел места в других разделах<sup>1</sup>. О «произволении» (*Willkuhr*) можно говорить тогда, когда

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

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

Сразу видно, что это определение не отрицает наличие достаточных оснований для свободных поступков. Вольф подчеркивает этот момент, отмечая, в то же время, особенность «моральной необходимости», не принуждающей человека, а лишь склоняющей его к тому, что он считает благом. Впрочем, эти моральные следствия учения о свободе мы можем опустить, так как они имеют отношение к этике, а не к психологии. Что же касается психологических аспектов свободных действий, то важной представляется мысль Вольфа о том, что «разум составляет основание свободы» (486: 318). Объясняется это тем, что разум, усматривающий связи вещей, «показывает, что хорошо, что плохо, что лучше, что хуже» (ibid.).

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

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

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

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

### 3

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

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

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



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

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

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

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

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

Тела не сохраняют свои состояния, переходя к новым<sup>1</sup>. Неверно, как это иногда делается, и сравнивать душевные представления с образами в телах. Эти образы находятся в телах, а душа представляет вещи как отличные от нее. Поэтому Вольф не согласен с тем, что Бог мог бы наделить тело способностью мыслить. Для этого потребовалось бы изменить сущность телесности, но, поскольку все сущности по своей природе вечны, измененное нечто уже не было бы телом (486: 463).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Не менее ошибочна теория окказиональных причин, которую Вольф приписывает Декарту и его последователям<sup>2</sup>. Суть ее в предположении, что телесные изменения вызываются не желаниями души, а Богом по поводу этих душевных устремлений, равно как ощущения вызываются Богом по поводу соответствующих им изменений в органах чувств. Истоки этой концепции заключены в убеждении в несовместимости душевной и телесной природы, из чего делается вывод о необходимости какой-то внешней причины, обеспечивающей психофизическое соответствие. Вольф доказывает, что признание Бога причиной ощущений и движений полностью разрушает естественный ход событий и приводит к ситуации «постоянного чуда» (486: 477). К этому известному лейбницево-му аргументу Вольф добавляет свой, смысл которого в том, что система окказионализма делает ненужным наличие в душах той самой основной силы, существование которой уже было доказано ранее (478).

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

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

<sup>1</sup> Тезис, ставший впоследствии одним из принципов трансцендентальной философии Канта.

<sup>2</sup> Теория физического влияния ассоциируется Вольфом с Аристотелем и «схоластиками».

тает особое значение то, что эта теория, как признает Вольф, тоже не свободна от трудностей. Главной проблемой, которую, как он дает понять, многие считают неразрешимой, является следующий парадокс: поскольку тело, гармонирующее с душой, действует исключительно по своим законам, то даже при отсутствии души оно продолжало бы действовать так же, как и с душой. Оно могло бы даже вести умные беседы (486: 486-487), открывать «всеобщие истины», рассказывать о них и умозаключать (487). Выглядит все это, действительно, довольно нелепо, и Вольф всерьез обеспокоен ситуацией<sup>1</sup>. Однако он уверен, что учение о происхождении всех душевных способностей и состояний из силы представления мира, подталкивающее к теории предустановленной гармонии, само же позволяет снять ее внутренние трудности (488).

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

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

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



скольких «основных ошибках», в том числе и в неверной трактовке сущности души (407: 23), и напал на него в связи с теорией предустановленной гармонии. Он, впрочем, не ограничивался утверждениями, что эта теория потворствует материализму и идеализму (36), а отмечал также, что она превращает человека в «двойную машину» (*gedoppelten Maschine*) - телесную и духовную - лишая его свободы воли<sup>1</sup>.

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

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

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

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

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

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

<sup>2</sup> Первые издания этой книги появились еще в 70-е годы.

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

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

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

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

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

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

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

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

Напомним, что в «Метафизике» Вольф обещал, по итогам выведения психических способностей из единой силы души, решить главную трудность теории предустановленной гармонии, а именно то, что из нее вытекает, что неодушевленное тело в принципе способно осуществлять внешне разумные действия<sup>1</sup>. Вольф не отрицает этот тезис, но понимает, что он нуждается в независимом подкреплении, т.е. в независимом доказательстве того, что разумная деятельность сопровождается некой телесной активностью - с аристотелевских времен многие думали, что такая корреляция не существует. Эта задача решается Вольфом следующим образом. Во-первых, он показывает, что разум возникает из силы представления мира, первоначально проявляющей себя в способности ощущения. Поскольку ощущения очевидным образом имеют корреляты в мозге, то их должны иметь и операции разума. Во-вторых, Вольф пытается ответить на вопрос: что именно в мозге соответствует этим операциям, - приходя к выводу, что это «материальные идеи», сопряженные с вербальным выражением актов разума.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Завершив, если говорить языком современной философии сознания, свою «дедукцию зомби», Вольф, однако, продолжает выведение психических способностей. Так, остроумие как «способность легкого восприятия сходства» ставится им в зависимость от проницательности, а также от «хорошего воображения и памяти». Обсуждает он и различные состояния души - сон, сновидение и бодрствование<sup>1</sup>.

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

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



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

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

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

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

Подобные замечания относительно выведения душевных способностей из единой силы души Вольфу и в самом деле высказывались. Столкнувшись с непониманием своей позиции, он решил уточнить ее в «Примечаниях», начав с самых основ, т.е. с прояснения понятий силы и способности (487: 423). Сила, напоминает он, есть деятельная причина, способность же - не более чем «возможность сделать что-то» (424). «Но возможное всегда приводится к действительности посредством какой-то силы - так происходит и в душе» (ibid.). При этом очевидно, что для реализации самых разных возможностей вполне достаточно одной силы души (ibid.). Это и значит, дает понять Вольф, что такая сила может служить основанием множества способностей. Данное разъяснение и правда проливает свет на методику психологического выведения способностей, применяемую Вольфом. Ведь если речь идет просто о возможностях реализации силы, то очевидно, что а priori нельзя указать все эти возможности. Они должны быть известны из опыта, и потом уже можно сводить их к этой единой силе как к их общему источнику. Но при таком подходе, во-первых, правильнее говорить о редукции, а не о дедукции<sup>1</sup>, а во-вторых, эта редукция действительно равнозначна подведению под общее понятие. В этом случае, однако, Вольф напрасно претендует на роль первопроходца:

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

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

#### 4

### **ВОЛЬФ И КРУЗИЙ. ПРОБЛЕМА ЖИВОТНЫХ ДУШ И БЕССМЕРТИЯ**

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

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

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

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

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

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

эклектиков его отличает то, что их основные труды появились еще до распространения вольфианства. Крузий же совершенно сознательно противопоставлял себя Вольфу. Как и Вольф, он создал цельную систему философии и разработал оригинальную терминологию. Были у Крузия и талантливые последователи, пытавшиеся приспособить идеи учителя для преподавания в университетах<sup>1</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

Тема различий между человеком и животными вышла на первый план философских дискуссий после решительных заявлений Декарта об отсутствии животных душ как таковых. И хотя очень многие философы не соглашались с картезианской точкой зрения<sup>1</sup>, его позиция стимулировала их на поиски новых данных и аргументов в пользу других теорий. Некоторые даже отшатнулись от теории Декарта в другую крайность - к давнему учению И. Рорария об исключительной разумности животных. Но большинство занимало среднюю позицию. Обычным доводом в пользу одушевленности животных являлся тот факт, что их тело устроено аналогично человеческому, и поскольку функционирование человеческого тела сопровождается ментальными состояниями, то подобный эффект следует ожидать и у животных. Вольф ссылается на этот же аргумент (486: 492). Особенность его ситуации состоит, однако, в том, что, опираясь на свою классификацию душевных способностей, он может четко зафиксировать отличительные моменты человеческой психики. Вольф утверждает, что животные души лишены высших психических способностей. Они обладают чувствами, воображением, памятью, и даже аналогом разума, т.е. ожиданием сходных случаев. Кроме того, они могут испытывать чувственные желания и способны на осуществление самопроизвольных действий. У них, однако, отсутствует рассудок, а поскольку эта способность служит основанием для разума и воли, то животные неразумны и не могут оцениваться нами как свободные существа. Таким образом, все различие между человеческими и животными душами в итоге сводится к одной способности - к рассудку (554).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 5

### ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ ВОЛЬФИАНЦЕВ

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

ние весь концептуальный комплекс вольфианства в условиях тесного взаимодействия с вновь набирающим вес «эклектическим» движением, «популярной» и «аналитической» философией<sup>1</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

Прежде всего, все три автора принимают дефиницию души как вещи, сознающей себя, и вещи вне нее<sup>2</sup> (176: §504; 175: §487; 269: §872) и проводят различие между рациональным и эмпирическим исследованием психики. В эмпирической части они занимаются, в основном классификацией и определением душевных сил и способностей, в рациональной - выяснением природы души и ее отношения к другим сущностям. Далее все они различают высшие и низшие психические способности (176: §624; 175: §539; 269: §880). Согласно им и относительно критерия различения, в качестве которого выступает отчетливость представлений. Едины, в общем, они и в том, что сила представления составляет основу всех психических изменений и что сама она выражается в представлении мира сообразно положению человеческого тела в нем. Ее низшей модификацией является чувственность, способность смутного познания, возникающего при непосредственном отношении предмета к органам чувств. Представление предмета в его отсутствии - функция воображения. От воспроизводящего вообра-

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Защищаться Мейер решил через нападение. Он вознамерился лишить учение о предустановленной гармонии статуса гипотезы и доказать его истинность, и не апагогически, т.е., к примеру, через указание на то, что другие системы допускают нарушение естественных законов, — возражение, на которое сторонники физического влияния обычно отвечали, что в понятие естественных законов надо включать и законы психофизических взаимодействий<sup>1</sup>, а прямо (347: 129), причем он подчеркивал, что больше всего его интересует именно психофизический аспект этой проблемы (3).

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

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

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

<sup>1</sup> Подобные решения можно встретить и в современных текстах по философии сознания.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

как-то общаются между собой<sup>1</sup>, и хотя их речь кажется нечленораздельной, незнакомый нам язык, к примеру французский, как пишет Мейер, тоже воспринимается как гусиное гоготанье (см. 105)<sup>2</sup>. Не свидетельствует об отсутствии разума у животных и совершаемые ими нелепые действия, когда, к примеру, птицы высиживают камни вместо яиц, если подменить их, или когда курица испуганно кричит, когда высиженные ею утята идут к воде, как будто это не утята, а цыплята (97). Это говорит лишь об ограниченности их разума, но он ограничен и у людей. В других же отношениях животные ведут себя умнее людей; скажем, лучше находят дорогу домой (98-99).

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

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

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

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

Более того, на основании сказанного можно предположить, что в природе существуют несколько типов животных. Одни из них, «непосредственно следующие за монадами», не обладают даже рассудком первой степени и вообще не имеют отчетливых представлений, хотя ясный образ мира у них все-таки есть. Другие наделены рассудком первой степени, третьи - рассудком второй<sup>1</sup> и разумом первой степени (109). Представление о лестнице животных душ наводит на мысль о возможности перехода от ступени к ступени. И Мейер признает ее. Он обращает внимание на то, что переход от одной степени рассудка к другой подразумевает всего лишь количественные изменения, а именно усиление внимания: «Ясно, что через простое возрастание внимания могут постепенно возникнуть все степени рассудка и разума» (110-111). Способность внимания присутствует даже у животных первого класса - в противном случае у них не было бы ясных представлений. Нет резкой границы и между третьей и второй степенями рассудка. По именно здесь проходит грань между животными душами и духами.

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

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

<sup>1</sup> В тексте у Мейера здесь опечатка: «третьей степени» вместо «второй».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

Подобную скептическую линию Мейер проводит и в «Метафизике» (*Metaphysik*, 1755-1759), третья часть которой (1757) посвящена психологии. Здесь он пишет о трудностях этой науки и заявляет о бессмысленности обсуждения и решения многих спорных вопросов рационального учения о душе, вроде проблемы нематериальности души<sup>1</sup>, ее местонахождения и т.п. На первый план в «Метафизике» он выдвигает эмпирическую психологию, поставляющую принципы для многих других наук, включая логику. Конечно, в такой оценке роли опытного учения о душе не было ничего необычного, и ошибался И. Шафрат (*Schaffrath*, 1940), утверждая, что попытка Мейера поместить эмпирическую психологию в основание философии «была чем-то совершенно новым в немецкой философии, чуждым вольфовской школе» (409: 27). Ведь и сам Вольф писал, что эмпирическая психология может играть подобную роль по отношению к другим наукам. Так что Мейер, скорее,

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

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

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

Растущее недоверие к спекулятивной психологии в середине XVIII века было связано с общей тенденцией популяризации философии, проявившейся в Германии в конце 40-х и в 50-е годы. Ключевую роль в этих изменениях сыграла либеральная культурная политика прусского короля Фридриха II. Он не только вернул Вольфа в Галле, но и приглашал в Берлин знаменитых французских просветителей — Вольтера, Мопертюи, Ламетри и др., делал их академиками<sup>1</sup> и вел с ними вольнодумные беседы. Французы, в свою очередь, способствовали распространению в Германии идей британских философов-эмпириков. Кроме того, они создали об-

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

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

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

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

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

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

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

Что касается критики Реймарусом Кондильяка, то он упрекал последнего в плохом знании фактической стороны дела. В «Трактате о животных» (*Traite des animaux*, 1754) Кондильяк отрицал существование врожденных умений и объяснял единообразие поведения животных простотой их потребностей, накладывающихся на опыт, формирующий привычки (см. 75: 2, 442—443). Соответственно, Кондильяк полагал, что животные хотя и быстро, но не сразу достигают совершенства. За это его и атаковал Реймарус, убежденный, что первое проявление инстинкта у конкретных особей ничем не отличается от последующих (393: 249). Между тем вскоре выяснилось, что и самого Реймаруса можно заподозрить в недостаточном внимании к фактам. Во всяком случае, такой вывод можно было сделать из работы Шарля Жоржа Леруа (1723-1789) «Письма о животных» (*Lettrfes sur les animaux*, 1762/1768), немецкий перевод которой появился в 1775 году. Леруа испытал влияние Кондильяка, но построил свою теорию поведения животных на гораздо более тщательно подобранной эмпирической, а подчас и экспериментальной, базе<sup>1</sup>. Леруа доказывал, что на деле единообразия в действиях животных нет (см. 332: 139). Кроме того, из опыта видно, что животные совершенствуют свое поведение, так что учение об их «автоматизме» является просто следствием плохо поставленных наблюдений за ними (153). Леруа, конечно, не отрицал, что совершенствование животных не так заметно, как у человека с его развитым мышлением и общественными потребностями. Но ведь и человек рано или поздно останавливается в своем развитии (332: 156). В общем, Леруа продемонстрировал сложность проблемы психики животных и невозможность найти какие-то однозначные решения. Впрочем, в «Общих соображениях» и сам Реймарус отчасти отступает от жестких формулировок «Важнейших истин» (см. 393: 157). Но в этой связи уместно заметить, что его доказательство бессмертия души на деле не так уж сильно зависит от того, совершенствуются животные или нет.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Что касается представления о месте психологии в системе наук, то здесь Федер, в целом, находится в русле эклектической традиции начала XVIII века. В компендии «Логика и метафизика вместе с очерком истории философии» (*Logik und Metaphysik nebst der philosophischen Geschichte im Grundrisse*, 1769/1770) Федер разрывает эмпирическую психологию и пневматологию и находит место для когнитивистского раздела первой в логике<sup>1</sup>. Ориентация Федера на разнородные источники иногда проявляется в колебаниях этого мыслителя, которые он обнаруживает в ряде важнейших вопросов. Например, он заявляет, что «очень мало знает» об «основных силах» души (250: 433) и что он не может решить вопрос, сводима ли воля к мышлению, демонстрируя тем самым нежелание открыто признавать правоту Вольфа, допуская такое сведение, равно как и защищать ранних эклектиков, отрицавших подобную возможность. Да и другие спорные проблемы Федер часто оставляет без решения. К примеру, он не считает возможным выяснить, может ли душа существовать без тела (см. 446).

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

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

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

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

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

Вернемся, однако, в 70-е годы, к Федеру. Его синтетический настрой имеет одно важное обоснование. Федер не хочет присоединяться к тем, кто бездумно критикует идеи вольфовской школы. Раньше считалось, говорит он, что философ только тот, кто согласен с Вольфом, а сейчас чуть ли не наоборот. Но это тоже крайность (250: 97). Замечания Федера показывают, что вольфианская философия и психология, триумфально обозначившая свое господство еще в 1743 году в 36-м томе громадного «Всеобщего словаря» И. Г. Цедлера, к 70-м годам действительно оказалась в кризисном состоянии<sup>1</sup>. Но это не значит, что она вообще прекратила существование. Преподавание в университетах велось по вольфианским учебникам, и Вольфа иногда по-прежнему рекомендовали как великого мыслителя, как это делал, к примеру, И. К. Штокхаузен в «Критическом наброске избранного чтения для любителя философии и наук о прекрасном» (*Critischer Entwurf einer auserlesenen Bibliothek für den Liebhaber der Philosophie und schonen Wissen-*

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Попытка подтвердить существование душевной активности требует гораздо более детального анализа психических способностей, чем тот, который предлагает Кампе. Подобный анализ был предпринят И. Н. Тетенсом, о котором пойдет речь в отдельной главе. Пока же констатируем, что мы опять вернулись к проблеме редукции душевных способностей. Эта тема, несколько подзабывавшаяся среди других вопросов в 60-е годы XVIII столетия, вновь выходит на первый план психологических исследований в 70-е годы. Интерес к ней подхлестнул тот самый конкурс Королевской академии наук в Берлине 1773 года, в котором участвовал Кампе, а также многие другие известные мыслители; в нем собирался участвовать даже Кант<sup>1</sup>. Любопытно, что в формулировке вопроса,

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

поставленного академией не без влияния Зульцера, за основу принималась двойственность основных душевных способностей, их разделение на «способность познания» и «способность ощущения», и предлагалось исследовать их законы и соотношение. Это разделение, нетипичное для «школьной» философии, с одной стороны, подтолкнуло Мендельсона, Тетенса и Канта к созданию «классического» учения о тройственности основных душевных способностей<sup>1</sup> («способность познания» у Зульцера включала как когнитивные, так и волевые компоненты и легко могла быть разделена на две основные способности); с другой - вызвало реакцию мыслителей, принимавших вольфианское учение об одной основной силе души.

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

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

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

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

Эберхард, как и Кампе, участвовал в конкурсе Королевской академии наук 1773 года. Его трактат «Общая теория мышления и ощущения» (*Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, 1776) получил первую премию, и, надо сказать, по заслугам. Но прежде чем обсудить основные идеи конкурсного сочинения Эберхарда, несколько слов о понимании им места психологии в системе наук. Для прояснения его позиции лучше всего обратиться к пособию «Понятия о философии и ее частях» (*Begriffe der Philosophic und ihren Theilen*, 1778), где он дает четкие формулировки. Так, здесь вводится понятие «научной психологии» (*Wissenschaftliche Psychologie*), которая возникает вследствие применения понятий онтологии «к тому, что мы наблюдаем в нас» (237: 41). От «научной психологии» следует отличать «чисто эмпирически наблюдающую психологию» (*ibid.*), примером которой, по мнению Эберхарда, являются труды Хоума, Хатчесона<sup>1</sup> и др. От нее надо отли-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

ков, в ощущении - частей» (58-59)<sup>1</sup>. Между ними, однако, нет четких разграничительных линий. Мышление может переходить в ощущение по закону ассоциации. Мысль может вызывать множество представлений, сливающихся в ощущение, которое, в свою очередь, может перейти в мысль, если среди его компонентов окажется такой, который будет превосходить другие в яркости. Душа остановится на нем, отличит его от остального, и это - уже мышление (111-112). Переход от ощущения к мышлению не нарушает тождество личности, так как это различные проявления одной основной силы души<sup>2</sup>.

Впрочем, трактат Эберхарда интересен не только более или менее перспективной программой психологической редукции, «выжимающей» все возможное из вольфианских<sup>3</sup> схем. В нем содержится ряд моментов, вытекающих из вольфовских установок, но дающих им гораздо более «современную» интерпретацию. Эти

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>2</sup> Сформированное, впрочем, не без влияния Руссо.

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

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

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

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

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