

Министерство образования и науки Российской Федерации

Владивостокский государственный университет
экономики и сервиса

ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИИ

Хрестоматия

Владивосток
Издательство ВГУЭС
2015

УДК 009
ББК 88.1
И89

Рецензенты: *Е.А. Могилёвкин*, канд. филос. наук, профессор кафедры философии и юридической психологии (ВГУЭС);
А.В. Бойко, канд. психол. наук, доцент кафедры философии и юридической психологии (ВГУЭС)

ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИИ [Текст] : хрестоматия / сост. И89 О.А. Коротина ; Владивостокский государственный университет экономики и сервиса. – Владивосток : Изд-во ВГУЭС, 2015. – 216 с.

В хрестоматии представлены оригинальные материалы по основным этапам развития психологии в рамках других наук и как самостоятельной науки. Данная хрестоматия является логическим дополнением к учебному пособию «История психологии». Чтение и осмысление оригинальных текстов дает возможность понять историю психологии как процесс, в ходе которого апробируются, оцениваются и отбираются психологические проблемы, принципы познания, идеи и категории, что обеспечивает приращение знания и поступательное развитие психологии. Рассмотрены основные проблемы, методы психологического познания, подходы к познанию психического, представлены взгляды ученых, философов по проблемам психологии как науки, ее базовые идеи и понятия.

Предназначена студентам направления подготовки 37.03.01 «Психология» при изучении дисциплины «История психологии», а также всем интересующимся проблемами истории и философии психологии.

© Издательство Владивостокского государственного университета экономики и сервиса, оформление, 2015

© Коротина О.А., сост. текст, 2015

ПРЕДИСЛОВИЕ

Изучение истории любой науки, в том числе психологии, позволяет лучше понять ее современное состояние, изучить генезис тех или иных ее концепций, предвидеть направление дальнейшего развития психологических концепций.

Психология и очень старая, и совсем молодая наука. Имея тысячелетнее прошлое, она, тем не менее, вся еще в будущем. Ее существование как самостоятельной научной дисциплины насчитывает немногим более столетия, но можно с уверенностью сказать, что основная проблематика занимает человеческую мысль с тех самых пор, когда человек начал задумываться о тайнах окружающего его мира и познавать их.

Психология долгое время развивалась в рамках философии и ответ на вопрос о том, какая же из этих двух наук древнее, на самом деле, не так однозначен, как это может показаться на первый взгляд. В свою очередь, выделение психологии в самостоятельную науку не могло означать полной автономии. Проблемы душевной жизни человека не могут разрабатываться вне представлений об отношениях материального и идеального, духовного и телесного, биологического и социального, субъективного и объективного, а это проблемы философского плана.

Для психологии определенные философские концепции выступают как методологическая основа, то есть система принципиальных общих теоретических положений, определяющих подход к проблемам и способ их анализа. Кроме того, в ряде случаев психологические теории перерастали в философские направления (или претендовали на это), либо оказывали влияние на возникновение и развитие философских теорий.

Известный психолог конца XIX – начала XX вв. Г. Эббингауз сумел сказать о психологии очень лаконично и точно – у психологии огромная предыстория и очень короткая история. Под историей имеется в виду тот период в изучении психики, который ознаменовался отходом от философии, сближением с естественными науками и организацией собственного экспериментального метода. Это произошло в последней четверти XIX в., однако истоки психологии теряются в глубине веков.

Само название предмета в переводе с древнегреческого означает «psyche» – душа, «logos» – наука, учение, то есть – «наука о душе». Согласно очень распространенному представлению, первые психологические воззрения связаны с религиозными представлениями. В действительности же, как свидетельствует подлинная история науки, уже ранние представления древнегреческих философов возникают в процессе практического познания человека в тесной связи с накоплением первых знаний и развиваются в борьбе зарождающейся научной

мысли против религии с ее мифологическими представлениями о мире вообще, о душе – в частности. Изучение, объяснение души и является первым этапом в становлении предмета психологии.

Задача данной хрестоматии дать оригинальные и характерные материалы по основным этапам развития психологии в рамках других наук и как самостоятельной науки.

В первом разделе хрестоматии представлены тексты касающиеся методологических принципов психологического знания; также рассмотрены особенности мифологического мышления и его отличие от сознания современного человека.

Во втором разделе приведены тексты показывающие представления о душе в античной и средневековой философии.

Тексты третьего раздела хрестоматии знакомят с психологическими идеями философии Нового времени и в немецкой классической философии.

В текстах четвертого раздела показаны условия выделения психологии в самостоятельную область знания и пути развития психологических идей в рамках различных направлений и школ: функциональная психология, гештальт-психология, психоанализ, экзистенциальная психология и др.

Хрестоматия не претендует на абсолютно полное отражение оригинальных текстов представителей мировой психологической мысли. Вместе с тем представленный материал является адекватным для получения студентами и аспирантами достаточно развернутой базы знаний по курсу «История философии и психологии». Проблематизирующий подход к подбору материала направлен на стимулирование исследовательского интереса и формирования теоретического мышления студентов.

Читатель найдет в данной хрестоматии информацию о том, как формировалось (в психологии) представление о тех или иных психических явлениях; какие подходы к пониманию этих явлений существовали и существуют в настоящее время (например, материалистический и идеалистический, структурный и целостный, статический и процессуальный подходы); как изменялось представление о предмете психологического познания (душа – дух – сознание – мышление – ощущение – деятельность и т.д.); какие отрасли психологической науки появлялись (возникали) и развивались в различные периоды истории психологии.

В хрестоматии в конце каждого раздела имеются вопросы для самостоятельной работы, список литературы, которые должны помочь читателю углубить и расширить свои знания по изучаемой проблеме истории психологии.

Представленные тексты могут быть также использованы в рамках таких учебных дисциплин как «Философия», «Общая психология», «Психология личности», «Методологические проблемы психологии». Основной целью предполагаемой хрестоматии является формирование у студентов и аспирантов теоретически обоснованного и непредвзятого взгляда на вопросы формирования и развития основных психологических концепций.

Раздел I. ПРЕДМЕТ, ЗАДАЧИ И ФУНКЦИИ ИСТОРИИ ПСИХОЛОГИИ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ В ДОНАУЧНЫЙ ПЕРИОД

Данный раздел включает в себя тексты, касающиеся методологических принципов психологического знания. Одной из основных проблем, касающихся методологических подходов, является разделение психологии, как писал Л.С.Выготский «на две науки – физиологическую, естественно-научную или казуальную психологию с одной стороны, и «понимающую, описательную или теологическую психологию духа как основу всех гуманитарных наук – с другой»^[1].

В хрестоматию включены отрывки из книги В. Дильтея «Описательная психология» в которой автор показывает, что господствующая психология не дает адекватной картины душевной жизни человека, она строится на объяснительных методах, заимствованных из естествознания и как наука о личности должна быть отвергнута. Ее место должна занять описательная, понимающая психология. Для понимания характерен целостный подход к человеку, раскрывающий структуру его душевной жизни в единстве аффекта, интеллекта и воли. Для понимающей психологии важно раскрыть смысловое содержание душевной жизни личности.

В этом же разделе приведены отрывки из книги Л. Леви-Брюля «Первобытное мышление» (1930). Леви-Брюль анализирует первобытные миры, верования, обычаи и делает вывод о существенном.

Дильтей В.

МЫСЛИ ОБ ОПИСАТЕЛЬНОЙ И РАСЧЛЕНЯЮЩЕЙ ПСИХОЛОГИИ²

Глава первая. Задача психологического обоснования наук о духе

Объяснительная психология <...> хочет объяснить уклад душевного мира с его составными частями, силами и законами точно так, как химия и физика объясняют строение мира телесного. Особенно яркими представителями этой объяснительной психологии являются сторонники психологии ассоциативной – Герbart, Спенсер, Тэн, выразители различных форм материализма. <...> Объяснительная психология, следовательно, стремится подчинить явления душевной жизни некоторой причинной связи при посредстве ограниченного числа одно-

¹ *Выготский Л.С.* Развитие высших психологических функций. – М., 1960. – С. 24

² Хрестоматия по истории психологии / под. ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – М.: Изд-во моск. ун-та, 1980. – С. 258–276.

значно определяемых элементов. Объяснительная психология может достигнуть своей цели только при помощи гипотез. <...> Было бы просто неразумно желать исключить из психологии гипотетические составные части; и несправедливо было бы ставить употребление их в упрек объяснительной психологии, так как психология описательная точно так же не могла бы обойтись без них. Но в области естественных наук понятие гипотезы получило развитие в более определенном смысле на основании данных в познании природы условий. <...> Гипотезам принадлежит решающее значение не только как определенным стадиям в возникновении естественнонаучных теорий. Нельзя предвидеть, каким образом, даже при самом крайнем увеличении степени вероятности нашего объяснения природы, может когда-нибудь вполне исчезнуть гипотетический характер этапа объяснения. Естественнонаучные убеждения наши нисколько от этого не колеблются. <...> Но так как объяснительная психология в область душевной жизни переносит метод естественнонаучного образования гипотез, благодаря которому то, что дано, дополняется присоединением причинной связи, то возникает вопрос, правомерно ли такое перенесение?

Установим прежде всего тот факт, что в основе всякой объяснительной психологии лежит комбинация гипотез, несомненно отличающихся вышеуказанным признаком, ибо они не в состоянии исключить иные возможности. Против каждой подобной системы гипотез выставляются десятки других. В этой области идет борьба всех против всех, не менее бурная, нежели на полях метафизики. Нигде и на самом дальнем горизонте не видно пока ничего, что могло бы положить решающий предел борьбе. <...>

Итак, если мы желаем достигнуть полного причинного познания, мы попадаем в туманное море гипотез, возможность проверки которых на психических фактах даже не предвидится. Влиятельнейшие направления психологии ясно это показывают. Так, гипотезой такого рода представляется учение о параллелизме нервных и духовных процессов, согласно которому даже наиболее значительные духовные факты суть лишь побочные явления нашей телесной жизни. Подобной гипотезой представляется и сведение всех явлений сознания к атомообразно представляемым элементам, воздействующим друг на друга по определенным законам. Такой же гипотезой является и выступающее с притязаниями на причинное объяснение конструирование всех душевных явлений при помощи двух классов ощущений и чувств, причем имеющему столь огромное значение для нашего сознания и для нашей жизни хотению отводится место явления вторичного. При посредстве одних лишь гипотез, высшие душевные процессы сводятся к ассоциациям. Путем одних лишь гипотез самосознание выводится из психических элементов и процессов, происходящих между ними. Ничем, кроме гипотез, мы не располагаем относительно причинных процессов, благодаря которым благоприобретенный душевный комплекс постоянно влияет столь могущественно и загадочно на наши сознательные процессы заключения и хотения. Гипотезы, всюду одни гипотезы! И притом не в роли подчиненных составных частей, в отдельности входящих в ход научного мышления (как мы видели, в качестве таких они неизбежны), но гипотезы, которые как элементы психологического причинного объяснения должны сделать возможным выведение всех душевных явлений и найти себе в них подтверждение.

Представители объяснительной психологии для обоснования столь обширного применения гипотез обычно ссылаются на естественные науки. Но мы тут

же в самом начале нашего исследования заявляем требование наук о духе на право самостоятельного определения методов, соответствующих их предмету. Науки о духе должны, исходя от наиболее общих понятий учения о методе и испытывая их на своих особых объектах, дойти до определенных приемов и принципов в своей области совершенно так, как это сделали в свое время науки естественные. <...> Первейшим отличием наук о духе от естественных служит то, что в последних факты даются извне при посредстве чувств как единичные феномены, меж тем, как для наук о духе они непосредственно выступают изнутри как реальности и как некоторая живая связь. Отсюда следует, что в естественных науках связь природных явлений может быть дана только путем дополняющих заключений, через посредство ряда гипотез. Для наук о духе, наоборот, вытекает то последствие, что в их области в основе всегда лежит связь душевной жизни как первоначально данное. Природу мы объясняем, душевную жизнь мы постигаем. Во внутреннем опыте даны также процессы воздействия, связи в одно целое функций как отдельных членов душевной жизни. Переживаемый комплекс тут является первичным, различие отдельных членов его – дело уже последующего. Этим обуславливается весьма значительное различие методов, с помощью которых мы изучаем душевную жизнь, историю и общество, от тех, благодаря коим достигается познание природы. Из указанного различия вытекает для трактуемого здесь вопроса вывод, что в области психологии гипотезы никоим образом не могут играть той же роли, какая им присуща в познании природы. В познании природы связанные комплексы устанавливаются благодаря образованию гипотез, в психологии же именно связанные комплексы первоначально и постоянно даны в переживании: жизнь существует везде лишь в виде связанного комплекса. Таким образом, психология не нуждается ни в каких подставляемых понятиях, добытых путем заключений, для того, чтобы установить прочную связь между главными группами душевных фактов. Определенному внутренним опытом, основному причинному расчленению целого она может подчинить описание и расчленение и таких процессов, в которых ряд действий хотя и обуславливается изнутри, но все же совершается без сознания действующих в нем причин, как, например, при репродукции или при влиянии, оказываемом на сознательные процессы изгладившимся из нашего сознания приобретенным душевным комплексом. <...> Гипотеза не является неизбежно ее основой. Поэтому, если объяснительная психология и подчиняет явления душевной жизни ограниченному числу однозначно определяемых объяснительных элементов преимущественно гипотетического характера, мы никак не можем согласиться с представителями названного течения, утверждающими, что такова неизбежная судьба всей психологии, и выводящими заключение из аналогии с ролью, которую гипотезы играют в познании природы. С другой стороны, в области психологии гипотезы отнюдь не проявляют той полезности, которой они обладают в естественном познании. <...> В граничащих областях природы и душевной жизни эксперимент и количественное определение оказались столь же полезными для образования гипотез, как и при познании природы. В центральных же областях психологии подобное явление не наблюдается.

<...> Объяснительная психология, поскольку она может основываться лишь на гипотезах, неспособных возвыситься до степени убедительной и исключающей все прочие гипотезы теорий, необходимо должна сообщить свой недостойный характер опытным наукам о духе, пытающимся опереться на нее. <...>

Всякая попытка создать опытную науку о духе без психологии также никоим образом не может повести к положительным результатам. <...>

<...> Как культурные системы – хозяйство, право, религия, искусство и наука – и как внешняя организация общества в союзе семьи, общины, церкви, государства возникли из живой связи человеческой души, так они не могут в конце концов быть поняты иначе, как из того же источника. Психические факты образуют их важнейшую составную часть, и потому они не могут быть рассматриваемы без психического анализа. Они содержат связь в себе, ибо душевная жизнь есть связь. Поэтому-то познание их всюду обуславливается пониманием внутренней связности в нас самих.

И подобно тому как развитие отдельных наук о духе связано с разработкой психологии, так и соединение их в одно целое невозможно без понимания душевной связи, в которой они соединены. Вне психической связи, в которой коренятся их отношения, науки о духе представляют собой агрегат, связку, а не систему. <...> Все, что можно было требовать от психологии и что составляет ядро ей свойственного метода, одинаково ведет нас в одном и том же направлении. От всех изложенных выше затруднений освободить нас может лишь развитие науки, которую я, в отличие от объяснительной и конструктивной психологии, предложил бы называть описательной и расчленяющей. Под описательной психологией я разумею изображение единообразно проявляющихся во всякой развитой человеческой душевной жизни составных частей и связей, объединяющихся в одну единую связь, которая не примышляется и не выводится, а переживается. Таким образом, этого рода психология представляет собой описание и анализ связи, которая дана нам изначально и всегда в виде самой жизни. Из этого вытекает важное следствие. Предметом такой психологии является планомерность в связи развитой душевной жизни. Она изображает эту связь внутренней жизни в некотором роде типическом человеке. Она рассматривает, анализирует, экспериментирует и сравнивает. Она пользуется всяким возможным вспомогательным средством для разрешения своей задачи. Но значение ее в скале наук основывается именно на том, что всякая связь, к которой она обращается, может быть однозначно удостоверена внутренним восприятием, и каждая такая связь может быть показана как член объемлющей ее, в свою очередь, более широкой связи, которая не выводится путем умозаключения, а изначально дана. <...>

Нельзя не пожелать появления психологии, способной уловить в сети своих описаний то, чего в произведениях поэтов и писателей заключается больше, нежели в нынешних учениях о душе, – появления такой психологии, которая могла бы сделать пригодными для человеческого знания, приведя их в общезначимую связь, именно те мысли, что у Августина, Паскаля и Лихтенберга производят столь сильное впечатление благодаря резкому одностороннему освещению. К разрешению подобной задачи способна подойти лишь описательная и расчленяющая психология; разрешение этой задачи возможно только в ее пределах. Ибо психология эта исходит из переживаемых связей, данных первично и с непосредственной мощью; она же изображает в неизуродованном виде и то, что еще недоступно расчленению. <...>

Глава вторая. Различение объяснительной и описательной психологии

Объяснительная психология возникла из расчленения восприятия и воспоминания. Ядро ее с самого начала составляли ощущения, представления, чувства удовольствия и неудовольствия в качестве элементов, а также процессы между этими элементами, в особенности процесс ассоциации, к которому затем присоединялись в качестве дальнейших объяснительных процессов апперцепция и слияние. Таким образом, предметом ее вовсе не являлась полнота человеческой природы и ее связное содержание. <...> Необходима психологическая систематика, в которой могла бы уместиться вся содержательность душевной жизни. И в самом деле, могучая действительность жизни, какую великие писатели и поэты стремились и стремятся ее постичь, выходит далеко за пределы нашей школьной психологии. То, что там высказывается интуитивно в поэтических символах и гениальных прозрениях, психология, описывающая все содержание душевной жизни, должна в своем месте попытаться изобразить и расчленить.

Наряду с этим приобретает значение для того, кого занимает связь наук о духе, еще и другая точка зрения. Науки о духе нуждаются в такой психологии, которая была бы прежде всего прочно обоснована и достоверна, чего о нынешней объяснительной психологии никто сказать не может, и которая вместе с тем описывала бы и, насколько возможно, анализировала бы всю мощную действительность душевной жизни.

Ибо анализ столь сложной общественной и исторической действительности может быть произведен лишь тогда, когда эта действительность будет сперва разложена на отдельные целевые системы, из которых она состоит; каждая из этих целевых систем, как хозяйственная жизнь, право, искусство и религия, допускает тогда, благодаря своей однородности; расчленения своего целого. Но целое в такой системе есть не что иное, как душевная связь в человеческих личностях, в ней взаимодействующих. Таким образом, она в конце концов является связью психологической. Поэтому она может быть понята только такой психологией, которая заключает в себе анализ именно этих связей, и результат такой психологии пригоден для теологов, экономистов или историков литературы. <...>

Глава третья. Объяснительная психология

В дальнейшем под объяснительной психологией разумеется выведение фактов, данных во внутреннем опыте, в нарочитом испытании, в изучении других людей и в исторической действительности, из ограниченного числа добытых путем анализа элементов. Под элементом разумеется всякая составная часть психологического основания, служащая для объяснения душевных явлений. Таким образом, причинная связь душевных процессов по принципу *causa adequat effectum* или закон ассоциации, является таким же элементом для построения объяснительной психологии, как и допущение бессознательных представлений или пользование ими.

Первым признаком объяснительной психологии, таким образом, служит как то полагали уже Вольф и Вайц, ее синтетический и конструктивный ход. Она выводит все находимые во внутреннем опыте и его расширениях факты из однозначно определенных элементов. <...> Можно уловить историческую обусловленность конструктивной психологии: в ней выражается проявляющаяся во всех

областях знания мощь методов и основных понятий естествознания; отсюда она могла бы быть подвержена и исторической критике.

Ограниченное число однозначно определенных элементов, из которых должны быть конструируемы все явления душевной жизни – таков, следовательно, капитал, которым оперирует объяснительная психология. Однако происхождение этого капитала может быть различно. В этом пункте прежние школы психологии отличаются от ныне господствующих. Если прежняя психология вплоть до Гербарта, Дробиша и Лотце и выводила еще некоторую часть этих элементов из метафизики, то современная психология, это учение о душе без души, добывает элементы для своих синтезов только из анализа психических явлений в их связи с физиологическими фактами. Таким образом, строгое проведение современной объяснительной психологической системы состоит из анализа, почерпающего составные элементы из душевных явлений, и синтеза или конструкции, составляющей из них явления душевной жизни и таким образом доказывающей свою полноту. Совокупность и отношение этих элементов образуют гипотезу, при помощи которой объясняются душевные явления.

Таким образом, метод объясняющего психолога совершенно тот же, каким в своей области пользуется естествоиспытатель. Это сходство обоих методов еще увеличивается от того, что в настоящее время, благодаря примечательным успехам, эксперимент стал во многих отраслях психологии вспомогательным средством ее. И в дальнейшем это сходство еще увеличилось бы, если бы удался хотя бы один опыт применения количественных определений не в одних только внешних отрогах психологии, но также и внутри ее самой. Для включения какой-либо системы в объяснительную психологию, разумеется, безразлично, в каком порядке будут вводимы эти элементы. Важно только одно, чтобы объяснительная психология работала с капиталом, состоящим из ограниченного числа однозначных элементов.

При помощи этого признака можно показать лишь относительно некоторых из наиболее значительных психологических трудов настоящего времени, что они принадлежат к этому объяснительному направлению психологии; вместе с тем, исходя из этого признака, можно сделать понятными главнейшие течения современной объяснительной психологии. <...>

В Германии через развитие психофизического и психологического эксперимента методические средства объяснительной психологии чрезвычайно расширились. То был процесс, обеспечивший за Германией, начиная с 60-х годов нашего столетия, неоспоримое господство в психологической науке. С введением эксперимента могущество объяснительной психологии на первых порах чрезвычайно возросло. Перед нею открывались необозримые перспективы. Благодаря введению опытного метода и количественного определения, объяснительное учение о душе могло, по образцу естествознания, приобрести прочную основу в экспериментально обеспеченных и выраженных на языке чисел закономерных отношениях. Но в этот решительный момент произошло нечто обратное тому, чего ожидали энтузиасты экспериментального метода.

В области психофизики опыт привел к чрезвычайно ценному расчленению чувственного восприятия у человека. Он оказался необходимым орудием психолога для составления точного описания некоторых внутренних психических явлений, каковы уость сознания, скорость душевных процессов, факторы памяти и чувства времени, и, конечно, умение и терпение экспериментаторов дадут им

возможность приобрести точки опоры для производства опытов также и при изучении других внутриспсихических соотношений. Но к познанию законов во внутренней области психики опытный метод все-таки не привел. Таким образом, он оказался чрезвычайно полезным для описания и анализа, надежды же, возлагавшиеся на него объяснительной психологией, он до сих пор не оправдал.

При этих обстоятельствах в современной немецкой психологии наблюдаются два примечательных явления по отношению к применению объяснительного метода.

Одна влиятельная школа решительно идет дальше по пути подчинения психологии познанию природы при помощи гипотезы о параллелизме физиологических и психических процессов.

Основую объяснительной психологии является следующий постулат: ни одного психического феномена без сопутствующего ему физического. Таким образом, в жизненном течении ряды физиологических процессов и сопровождающих их психических явлений соответствуют друг другу. Физиологический ряд образует законченную непрерывную и необходимую связь. Наоборот, психические изменения, какими они попадают во внутреннее восприятие, в такого рода связь объединить нельзя. Какой же образ действий вытекает отсюда для сторонников объяснительной психологии? Он должен перенести необходимую связь, которую он находит в физическом ряду, на ряд психический. Точнее его задача определяется так: «разложить совокупность содержаний сознания на их элементы, установить законы соединения этих элементов, а также их отдельные соединения, и затем для всякого элементарного психического содержания эмпирическим путем отыскать сопутствующее ему физиологическое возбуждение для того, чтобы посредством причинно понятых сосуществований и последовательности этих физиологических возбуждений косвенно объяснить не поддающиеся чисто психологическому объяснению законы соединения и сами соединения отдельных психических содержаний». Этим самым, однако, объявляется банкротство самостоятельной объяснительной психологии. Дела ее переходят в руки физиологии. <...>

Но ход экспериментального исследования вместе с тем привел еще к одному в высшей степени примечательному обороту. Вильгельм Вундт, первый из всех психологов отграничивший совокупность экспериментальной психологии в качестве особой отрасли знания, создавший для нее огромного размаха институт, из которого исходило сильнейшее побуждение к систематической работе над экспериментальной психологией, Вундт, впервые связавший воедино в своем учебнике выводы экспериментальной психологии, в дальнейшем течении своих широко объемлющих экспериментальных наблюдений сам оказался вынужденным перейти к пониманию душевной жизни, покидающему господствующую до того в психологии точку зрения. «Когда, – рассказывает он, – я впервые подошел к психологическим проблемам, я разделял общий, естественный для физиологии, предрассудок, будто образование чувственных восприятий является исключительно делом физиологических свойств наших органов чувств. На деятельности зрительного чувства я прежде всего научился постигать акт творческого синтеза, ставший постепенно для меня проводником, с помощью которого я и из развития высших функций фантазии и ума стал извлекать психологическое понимание, для которого прежняя психология не давала мне никакой помощи». Принцип параллелизма он определил теперь точнее в том смысле, что

«психофизический параллелизм может быть применяем только к тем элементарным психическим процессам, с которыми именно единственно и идут параллельно определенно отграниченные двигательные процессы, но не к как угодно сложным продуктам духовной жизни, получившимся лишь в результате духовного формирования чувственного материала, и уже никак не к общим, интеллектуальным силам, из которых выводятся эти продукты»¹.

Впоследствии он отказался и от применения закона *causa adequat effectum* к духовному миру; он признал факт существования творческого синтеза; <...> Джемс в своей «Психологии» и Зигварт в новых главах своей «Логике» – где они говорят о методе психологии и рекомендуют развивать описательную, психологию – оба подчеркивают свободу и творчество в душевной жизни еще резче, чем Вундт. В той мере, в какой это движение развивается, объяснительная и конструктивная психология должна терять в своем влиянии.

Первый признак объяснительной психологии заключался в том, что она делает выводы из ограниченного числа однозначных элементов. В современной психологии тем самым обуславливается и второй признак, а именно что соединение этих объяснительных элементов носит гипотетический характер. Обстоятельство это было признано уже Вайцем. При взгляде на ход развития объяснительной психологии особенно бросается в глаза постоянное увеличение числа объяснительных элементов и приемов. Это естественно вытекает из стремления по возможности приблизить гипотезы к жизненности душевного процесса. Но одновременно с этим, следствием этого стремления является также и постоянное возрастание гипотетического характера объяснительной психологии. В той же мере, в какой накапливаются элементы и приемы объяснения, понижается ценность их испытания на явлениях. В особенности же приемы психической химии и восполнения психических рядов посредствующими физиологическими звеньями, не имеющими представительства во внутреннем опыте, открывают для объяснения простор неограниченных возможностей. Тем самым разбивается основное ядро объяснительного метода – испытание гипотетических объяснительных элементов на самих явлениях.

Глава четвертая. Описательная и расчленяющая психология

Понятие описательной и расчленяющей психологии добыто нами из самой природы наших душевных переживаний, из потребности в непредвзятом и неизвращенном понимании нашей душевной жизни, а также из связи наук о духе между собой и из функции психологии в среде их. <...> Каким же образом возможен метод, который мог бы решить задачу, поставленную психологии науками о духе?

Психология должна пойти путем, обратным тому, на который вступили представители метода конструктивного. Ход ее должен быть аналитический, а не построительный. Она должна исходить из развития душевной жизни, а не выводить ее из элементарных процессов. Разумеется, синтез и анализ со включенными в них дедукцией и индукцией не могут быть разъединены и в пределах психологии. По прекрасному выражению Гёте, они в жизненном процессе познания обуславливают друг друга так же, как вдыхание и выдыхание. Разложивши восприятие и воспоминание на их факторы, я проверяю значение достиг-

¹ Душа человека и животных. – 2-е изд., ср. также о психической причинности и принципе психического параллелизма.

нутых мною результатов тем, что пускаю в ход связь этих факторов, причем, конечно, задача не может быть решена без остатка, так как хотя я и способен различать факторы в живом процессе, но не могу составить из их связи жизни. Но тут дело идет лишь о том, что ход такой психологии должен быть исключительно описательным и расчленяющим независимо от того, необходимы ли для этого метода синтетические мыслительные акты. Этому соответствует и другая основная методическая черта такой психологии. Предметом ее должны являться развитой человек и полнота готовой душевной жизни. Последняя должна быть понята, описана и анализирована во всей цельности ее.

В противоположность внешнему восприятию, внутреннее покоится на прямом смотрении, на переживании, оно дано непосредственно. Тут нам в ощущении или в чувстве удовольствия, его сопровождающем, дано нечто неделимое и простое. Независимо от того, как могло возникнуть ощущение фиолетового цвета, оно, будучи рассматриваемо как внутреннее явление, едино и неделимо. Когда мы совершаем какой-нибудь мыслительный акт, в нем различимое множество внутренних фактов вместе с тем собрано в неделимое единство одной функции, вследствие чего во внутреннем опыте выступает нечто новое, не имеющее в природе никакой аналогии. <...> Таким образом, внутри нас соединения, связи мы постоянно переживаем, тогда как под чувственные возбуждения мы должны подставлять связь и соединение. То, что мы таким образом переживаем, мы никогда не можем сделать ясным для рассудка. <...>

Связь эту внутри нас мы переживаем лишь отрывочно; то тут, то там падает на нее свет, когда она доходит до сознания, ибо психическая сила, вследствие важной особенности ее, доводит до сознания всегда лишь ограниченное число членов внутренней связи. Но мы постоянно осознаем такие соединения. При всей безмерной изменчивости содержаний сознания повторяются всегда одни и те же соединения и, таким образом, постепенно вырисовывается достаточно ясный облик их. Точно так же все яснее, отчетливее и вернее становится сознание того, как эти синтезы входят в более обширные соединения и в конце концов образуют единую связь. Если какой-либо член регулярно вызывал за собой другой член, или одна группа членов вызывала другую, если затем в других повторных случаях этот второй член вызывал за собой третий, или вторая группа членов вызывала третью, если то же самое продолжалось и при четвертом и пятом члене, то из этого должно образоваться с общеобразовательною закономерностью сознание связи между всеми этими членами, а также сознание связи между целыми группами членов. <...> В быстром, слишком быстром течении внутренних процессов мы выделяем один из них, изолируем его и воздымаем до усиленного внимания. В этой выделяющей деятельности дано условие для дальнейшего хода абстракции. Только путем абстракции возможно выделить функцию, способ соединения из конкретной связи. И только путем обобщения мы устанавливаем постоянно повторяющуюся форму функции или постоянство определенной градации чувственных содержаний, скалу интенсивности ощущений или чувств, известную нам всем. Во всех этих логических актах заключаются также акты различения, приравнения, установления степеней различия. <...> Различение, приравнение, определение степеней различия, соединение, разделение, абстрагирование, связывание воедино нескольких комплексов, выделение единообразия из многих фактов – вот сколько процессов заключено во всяком внутреннем восприятии или выступает из сосуществования таковых. Отсюда

вытекает интеллектуальность внутреннего восприятия как первая особенность постижения внутренних состояний, обуславливающего психологическое исследование. Внутреннее восприятие подобно внешнему происходит посредством сотрудничества элементарных логических процессов. И именно на внутреннем восприятии особенно ясно видно, насколько элементарные логические процессы неотделимы от постижения самих составных частей.

<...> Вторая особенность постижения душевных состояний. Постигание это возникает из переживания и связано с ним неразрывно. В переживании взаимодействуют процессы всего душевного склада. В нем дана связь, тогда как чувства доставляют лишь многообразие единичностей. Отдельный процесс поддерживается в переживании всей целостностью душевной жизни, и связь, в которой он находится в себе самом и со всем целым душевной жизни, принадлежит непосредственному опыту. Это определяет также природу понимания нас самих и других. Объясняем мы путем чисто интеллектуальных процессов, но понимаем через взаимодействие в постижении всех душевных сил. И при этом мы в понимании исходим из связи целого, данного нам живым, для того, чтобы сделать из него для себя постижимым единичное и отдельное. Именно то, что мы живем в сознании связи целого, дает нам возможность понять отдельное положение, отдельный жест и отдельное действие. <...>

Отдельные душевные процессы в нас, соединения душевных фактов, которые мы внутренне воспринимаем, выступают в нас с различным сознанием их ценности для целого нашей жизненной связи. Таким образом, существенное отделяется в самом внутреннем постижении от несущественного. <...>

Из всего вышесказанного вытекает дальнейшая основная черта психологического изыскания, а именно та, что изыскание это вырастает из самого переживания и должно постоянно сохранять в нем прочные корни для того, чтобы быть здоровым и расти. К переживанию примыкают простые логические операции, объединяемые в психологическом наблюдении. Они дают возможность наблюдение закрепить в описании, обозначить его наименованием и дать общий обзор его путем классификации. Психологическое мышление как бы само собой переходит в психологическое изыскание.

Если объединить все указанные особенности психологического метода, то на основании их можно будет ближе определить понятие описательной психологии и указать отношение его к понятию психологии аналитической.

В естественных науках издавна существует противопоставление описательного и объяснительного методов. Хотя относительность его и выступает все ярче по мере развития описательных естественных наук, но оно, как известно, все еще сохраняет свое значение. Но в психологии понятие описательной науки приобретает гораздо более глубокий смысл, чем тот, какой она имеет в области естественных наук. Уже ботаника и тем более зоология исходят из связи функций, которая может быть установлена лишь путем истолкования физических фактов. <...> В психологии же эта связь функций дана изнутри в переживании. Всякое отдельное психологическое познание есть лишь расчленение этой связи. Таким образом, здесь непосредственно и объективно дана прочная структура, и потому в этой области описание покоится на несомненном и общеобязательном основании. Мы находим эту связь не путем добавления ее к отдельным членам, а, наоборот, психологическое мышление расчленяет и различает, исходя из данной связи. К услугам такой описательной деятельности находятся логические опера-

ции сравнения, различения, измерения, степеней, разделения и связывания, абстракции, соединения частей в целое, выведения единообразных отношений из единичных случаев, расчленения единичных процессов, классификации. Все эти действия как бы заключаются в методе наблюдения. Таким образом, душевная жизнь концентрируется как связь функций, объединяющая свои составные части и вместе с тем, в свою очередь, состоящая из отдельных связей особого рода, из которых каждая содержит новые задачи для психологии. Задачи эти разрешимы только путем расчленения – описательная психология должна быть в то же время и аналитической. <...>

Под анализом мы всюду разумеем расчленение данной сложной действительности. Посредством анализа выделяются составные части, которые в действительности связаны между собой. Находимые таким путем составные части весьма разнообразны. Логик анализирует три понятия. Химик анализирует тело, отделяя посредством опыта заключающиеся в нем вещественные элементы один от другого. Совершенно иначе опять-таки анализирует физик, который в закономерных формах движения выделяет составные части акустического или оптического явления. Но как бы ни были различны эти процессы, окончательной целью всякого анализа является отыскание реальных факторов путем разложения действительности, и всюду эксперимент и индукция служат лишь вспомогательными средствами анализа. Взятый в этом общем аспекте аналитический метод присущ наукам о духе так же, как и наукам естественным. Однако метод этот принимает различные формы в зависимости от области приложения его. Уже в обыденном постижении душевной жизни с постижением связи везде само собой связано различение, отделение, расчленение. Вся ширина и глубина понимания душевной жизни человека покоятся на устанавливающей отношения деятельности. Со своей стороны, различение, отделение и анализ придают ясность и определенность этому пониманию. Когда же психологическое мышление в своем естественном ходе без перерывов, без врезающихся гипотез переходит в психологическую науку, то отсюда для анализа в данной области проистекает неизмеримая выгода. В живой целостности сознания, в связи его функций, в восстановленной путем абстракции картине общеобязательных форм и соединений этой связи, анализ находит тыл для всех своих операций. Всякая задача, которую ставит себе анализ, и всякое понятие, которое он образует, обуславливаются этой связью и находят себе в ней место. Таким образом, анализ совершается здесь путем отнесения процессов расчленения, при помощи которых должен быть разъяснен отдельный член душевной связи, ко всей этой связи. В анализе всегда содержится нечто от живого, художественного процесса понимания. Из этого вытекает возможность существования психологии, которая, исходя из общезначимо улавливаемой связи душевной жизни, анализирует отдельные члены этой связи, со всей доступной ей глубиной описывает и исследует ее составные части и связующие их функции, но не берется за конструирование всей причинной связи психических процессов. Душевная жизнь все-таки не может быть компонирована из составных частей, не может быть конструирована путем сложения, и насмешка Фауста над Вагнером, химически изготавливающим гомункулу, прямо относится к такого рода попытке. Описательная и расчленяющая психология кончает гипотезами, тогда как объяснительная с них начинается. <...> Она может принять в себя гипотезы, к которым приходит объяснительная психология относительно отдельных групп явлений; но ввиду того что она измеряет

их применительно к фактам и определяет степень их правдоподобия, не пользуясь ими как конструктивными моментами, принятие их ею не уменьшает ее собственной общезначимости. Она может в конце концов подвергнуть обсуждению и синтезирующие гипотезы объяснительной психологии, но при этом она должна признать всю проблематичность их. Больше того, она обязана выяснить невозможность того, чтобы переживания были возведены в понятия. Раньше чем перейти к более подробному рассмотрению трех основных глав <...> описательной психологии <...> мы дадим ее расчленение.

Общая часть такой дескриптивной психологии описывает, дает номенклатуру и, таким образом, работает над будущим согласованием психологической терминологии. <...> Дальнейшей задачей общей части является выделение структурной связи в развитой душевной жизни. <...>

<...> Другой основной закон душевной жизни, действующий как бы в направлении длины, а именно закон развития. Если бы в душевной структуре и в движущих силах не наблюдалось целесообразности и связи по признаку ценности, двигающей ее в определенном направлении, то течение жизни не было бы развитием. <...> У человека развитие это имеет тенденцию привести к прочной связи душевной жизни, согласованной с жизненными условиями ее. <...>

Третье общее соотношение заключается в смене состояний сознания и в воздействии приобретенной связи душевной жизни на каждый отдельный акт сознания. <...> Благодаря проникновению в это отношение свободная жизнечность душевной жизни может быть раскрыта аналитически. В центре приобретенной душевной связи находится всегда бодрствующий пучок побуждений и чувств. Он сообщает интерес новому впечатлению, вызывает представление и придает известное направление воле. Интерес переходит в процесс внимания. Однако усиленное возбуждение сознания, составляющее сущность такого внимания, существует не в абстракции, а состоит из процессов, которые оформляют восприятие, формируют представление воспоминания, образуют цель или идеал, и все это происходит всегда в живой, как бы вибрирующей связи со всем приобретенным укладом душевной жизни. Все здесь жизнь. <...>

За этой общей частью следует расчленение трех основных связей, скрепленных в структуре душевной жизни. <...> Приобретенная связь душевной жизни содержит как бы правила, от которых зависит течение отдельных душевных процессов. Поэтому эта связь составляет главный предмет психологического описания и анализа внутри каждого из трех основных связанных в душевную структуру членов душевной жизни, именно интеллекта, жизни побуждения и чувств и волевых действий; эта приобретенная связь дана нам прежде всего в развитом человеке, именно в нас самих. Но ввиду того что она попадает в сознание не как нечто целое, она прежде всего постижима для нас лишь опосредствованно в отдельных воспроизведенных частях или в своем действии на душевные процессы. Поэтому мы сравниваем ее творения для того, чтобы постигнуть ее полнее и глубже. На произведениях гениальных людей мы можем изучить энергетическое действие определенных форм умственной деятельности. В языке, в мифах, в религиозных обычаях, нравах, праве и внешней организации выявляются такие результаты работы общего духа, в которых человеческое сознание <...> объективировалось и, таким образом, может быть подвергнуто расчленению. Что такое человек, можно узнать не путем размышлений над самим собой

и даже не посредством психологических экспериментов, а только лишь из истории <...>

Уже в исторических изменениях, происходящих в результатах работы общего духа, раскрываются такие живые процессы; это происходит, например, в изменении звуков, в изменении значения слов, в изменении представлений, связываемых с именами божеств. Также и в биографических документах, дневниках, письмах можно бывает почерпнуть такие сведения о внутренних процессах, которые освещают генезис определенных форм духовной жизни. <...>

Этот анализ возникновения форм и действия душевной связи по его главным составным частям начинается с тонко расчлененной связи восприятий, представлений и познаний в развитой душевной жизни полноценного человека.

Основные длительные связи, в которых движется наш интеллект, могут быть разложены на элементарные составные части и процессы. Изменяясь по отношению друг к другу, содержания и соединения содержаний отделяются одно от другого. Правда, на первых порах это не означает ничего иного кроме того, что мы таким путем и в самом ощущении различаем качество и интенсивность. Качество и интенсивность еще не становятся вследствие этого составными частями ощущения. Но чем выше соединения, в которых происходит синтез, тем решительнее выступает в них в виде деятельности свободная жизненность нашего постижения и отделяется от данности ощущений. Если я пытаюсь себе представить одновременно некоторое количество светлых точек на серой поверхности (из подобного опыта, кстати, могут быть выведены различные интересные следствия), то возможность перейти от 5 к более крупной цифре зависит кроме навыка еще и от того, конструирую ли я при помощи отношений определенную фигуру, и чем большее число точек я стараюсь в ней объединить, тем яснее я отдаю себе отчет в моей деятельности. При улавливании какой-нибудь мелодии объединяется в одно действие еще большее количество отношений. Сознание деятельности проявляется во всех такого рода высших и более живых соединениях, совершенно отлично от способа, каким мне даны ощущения. Если же мы пожелаем перенести это различие на постижение образования крупных умственных связей, каковы пространство, время, причинность, если мы и тут пожелаем отделить от ощущений функции; в которых создаются их отношения, то, здесь надобно, с другой стороны, принять во внимание, что для каждой связи в самих ощущениях должна заключаться возможность их упорядочения – она должна там заключаться, чтобы я мог ее извлечь. Если мы образуем хотя бы связь звукового ряда, отношения близости одного тона к другому должны быть основаны на природе самих звуковых впечатлений. Эти отношения, следовательно, даны одновременно с известным количеством звуковых ощущений. Точно так же я в другом месте пытался доказать, что отношения причинности первоначально даны вместе с агрегатами ощущений в жизненности процесса. Таким образом <...> во всякой умственной связи имеется отношение различных составных частей, допускающее аналитическое изображение, но никак не конструкцию такой связи. Объяснительная психология хочет конструировать такие великие длительные связи, как пространство, время, причинность из некоторых ею изучаемых элементарных процессов ассоциации, слияния, апперцепции; описательная психология, наоборот, отделяет описание и анализ этих <...> связей от объясняющих гипотез <...>

Описательная психология может лишь в последовательном порядке описывать элементарные процессы, которые пока не могут быть с достоверностью сведены к простейшим. Узнавание, ассоциация и воспроизведение, слияние, сравнение, отождествление и определение степеней различия <...> разделение и объединение суть такого рода процессы. Внутренние соотношения, в которых находятся между собою некоторые из них, напоминают о том, что и здесь обязательные описание и анализ могут доходить лишь до определенного пункта и что и здесь для установления безусловных утверждений возникают такие же затруднения, как и в вопросе о последних составных частях наших восприятий и представлений, в особенности в психологии восприятия звука. В расчленении интеллекта тут всюду проявляется то, что мы выставили в качестве общего отношения, а именно встреча описательной и объяснительной психологии на крайних концах анализа. Сама опытная проверка найденных элементарных фактов на возникающей таким путем связи в какой-либо отдельной области является необходимой вспомогательной операцией описательной психологии для определения степени вероятности выставляемых гипотез. Ибо только путем определения степени вероятности отдельных гипотез описательная психология сохраняет возможность давать себе необходимый отчет в том отношении, в котором она в данный момент находится к наиболее выдающимся трудам и гипотезам объяснительной психологии.

Несколько иначе обстоит дело со связью наших побуждений и чувств, составляющей второй основной предмет расчленения отдельных областей душевной жизни. И однако тут мы видим перед собой подлинный центр душевной жизни. Поэзия всех времен находит здесь свои объекты; интересы человечества постоянно обращены в сторону жизни чувств; счастье и несчастье человеческого существования находятся в зависимости от нее. Поэтому-то психология XVII в., глубокомысленно направившая свое внимание на содержание душевной жизни, и сосредоточилась на учении о чувственных состояниях, ибо это и были ее аффекты. Но насколько важны и центральны эти состояния, настолько упорно они противостоят расчленению. Наши чувства по большей части сливаются в общие состояния, в которых отдельные составные части становятся уже неразличимыми. При сложившихся условиях, наши побуждения выражаются в конкретном, ограниченном в своей длительности, определенном в своем объекте стремлении, не доходя, однако, как таковые до нашего сознания, т.е. как побуждения, проникающие и охватывающие в своей длительности каждое такое стремление и желание. И те, и другие, т.е. и чувства и побуждения, не могут быть произвольно воспроизведены или доведены до сознания. Возобновлять душевное состояние мы можем только таким путем, что экспериментально вызываем в сознании те условия, при которых это состояние возникает. Из этого следует, что наши определения душевных состояний не расчленяют их содержания, а лишь указывают на условия, при которых наступает данное душевное состояние. Такова природа всех определений душевных состояний у Спинозы и Гоббса. Поэтому нам надлежит прежде всего усовершенствовать методы этих мыслителей. Определения, точная номенклатура и классификация составляют первую задачу описательной психологии в этой области. Правда, в изучении выразительных движений и символов представлений для душевных состояний открываются новые вспомогательные средства; но в особенности сравнительный метод, вводящий более простые отношения чувств и побуждений животных и первобытных наро-

дов, позволяет выйти за пределы антропологии XVII в. Но даже применение этих вспомогательных средств не дает прочных точек опоры для объяснительного метода, стремящегося вывести явления данной области из ограниченного числа однозначно определяемых элементов. <...> Третья основная связь в нашей душевной жизни образуется из волевых действий человека. Здесь анализ вновь обретает верную путеводную нить в постоянных соотношениях. Ему предстоит прежде всего определить понятия постановки цели, мотива отношений между целью и средствами, выбора и предпочтения, а затем развить отношения этих понятий между собою. За этим следует анализ отдельного волевого действия. <...> При этом искусство описательной психологии состоит в том, что предмет для расчленения она берет развившийся уже процесс, в котором составные части яснее всего выступают наружу. В расчленении этом строго разделяются мотив, цель и средства. Процесс выбора или предпочтения ясно сознается во внутреннем восприятии. Кроме того, наши целевые действия отчасти выявляются наружу и таким образом объективируются для нас. Волевое действие вытекает из общего уклада жизни наших чувств и побуждений. В нем заключается намерение внести изменения в эту жизнь. Таким образом, он заключает в себе некоторого рода представления о цели. Упомянутое намерение либо направляется на достижение намеченной цели во внешнем мире, либо оно отказывается от того, чтобы путем внешних действий изменить уклад сознания, и стремится прямо произвести внутренние изменения в душевной жизни. Тот момент, когда дисциплина внутренних волевых действий возымает власть над человеком, составляет эпоху в его религиозно-нравственном развитии. Поскольку же внутренний процесс или состояние могут стать фактором волевого решения, постольку они являются и мотивом.

Уже во время взвешивания мотивов, с представлением цели связывается представление о средствах. Если из стремления к изменению положения вытекает одно или несколько представлений о цели, то в душе возникает проверка, выбор, предпочтение, и наиболее подходящее представление цели, средства к достижению которой вместе с тем доступнее всего, становится моим волевым решением. Тогда наступает опять проверка, выбор и решение относительно всех имеющихся в распоряжении средств к достижению этой цели.

Анализ волевых действий человека не может, однако, ограничиться расчленением отдельного волевого действия. Подобно тому как в области интеллекта единичная ассоциация или единичный мыслительный акт не составляют главного предмета анализа, так не составляет его в области практической единичное волевое решение. Тщательный анализ отдельных волевых действий как раз и приводит к нахождению зависимости их от приобретенной связи душевной жизни, обнимающей как основные отношения наших представлений, так и постоянные определения ценностей, навыки нашей воли и господствующие целевые идеи и содержащей, таким образом, правила, которым, хотя мы часто этого и не сознаем, наши действия подчиняются. Таким образом, эта связь, постоянно воздействующая на отдельные волевые действия, составляет главный предмет психологического анализа человеческой воли. Мне нет надобности вызывать в сознание всю связь моих профессиональных заданий для того, чтобы, сообразно настоящему положению их, подчинить этой связи то или иное действие, – намерение, содержащееся в этой связи задач, продолжает действовать, хотя я и не довожу его до своего сознания. При этом во всяком насыщенном культурными

соотношениями сознания перекрещиваются разнообразные целевые связи. Они могут никогда не присутствовать одновременно в сознании. Для того чтобы оказать свое действие, каждое из них вовсе не должно непременно находиться в сознании. Но они – не вымышленные фиктивные сущности. Они – психическая действительность. Лишь учение о приобретенной связи душевной жизни, действующей, не будучи отчетливо сознанный, и включающей в себя другие связи, может сделать понятным такое положение вещей. Рядом с этим постоянством волевой связи можно поставить единообразие этой связи в отдельных индивидах. Так возникают основные формы человеческой культуры, в которых объективируется постоянная и единообразная воля. Формы эти составляют выдающийся объект для анализа, направленного на элементы воли и соединения их. Мы изучаем природу, законы и связь наших волевых действий на внешнем устройстве общества, на хозяйственном и правовом порядке. Тут мы имеем такую же объективацию связей в нашем практическом поведении, какую мы находим в числе, во времени, в пространстве и прочих формах нашего познания мира в нашем восприятии, представлении и мышлении. Отдельное волевое действие в самом индивиде является лишь выражением длительного направления воли, которое может заполнить целую жизнь, хотя и не сознается нами постоянно. Ибо характер мира практического в том и состоит, что им управляют длительные отношения, переходящие от индивида к индивиду, не зависящие от движения воли в отдельные моменты и сообщающие практическому миру его прочность. Как в области интеллекта, так и в области практической анализ должен быть направлен на эти длительные соотношения.

Остается еще указать лишь на то, что этот описательный и анализирующий метод дает также основу для постижения отдельных форм душевной жизни, различий полов, национальных характеров, вообще главных типов целевой человеческой жизни, а также типов индивидуальностей.

Леви-Брюль Л.

Первобытное мышление¹

Я хотел бы только показать в нескольких словах, те последствия, которые повлекла для их учения² их вера в тождество «человеческого духа», совершенно одинакового с логической точки зрения всегда и повсюду. Эта тождественность принимается школой как постулат или, вернее говоря, как аксиома. Это тождество считают лишним доказывать или даже просто формулировать: это само собой разумеющийся принцип, слишком очевидный для того, чтобы останавливаться на его рассмотрении. В результате коллективные представления первобытных людей, кажущиеся нам подчас столь странными, а также не менее странные сочетания этих представлений никогда не поднимают у этой школы вопросов, разрешение которых могло бы обогатить или изменить нашу концепцию «человеческого ума». Мы наперед знаем, что ум этот не является у них

¹ Хрестоматия по истории психологии / под. ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – М.: Изд-во моск. ун-та, 1980. – С. 237–256.

² Имеется в виду английская антропологическая школа, представители которой (Э. Тейлор, Д. Фрэнгер и др.) выступили с положением о неизменности человеческой психики в процессе исторического развития человеческого общества (прим. редакторов).

иным, чем у нас. Свою главную задачу школа видела в том, чтобы обнаружить, каким образом умственные функции, тождественные с нашими, могли произвести эти представления и их сочетания. Здесь на сцену появлялась общая гипотеза, дорогая английской антропологической школе, – анимизм.

«Золотая ветвь» Фрэзера, например, отлично показывает, как анимизм объясняет множество верований и обычаев, распространенных почти всюду среди низших обществ, верований и обычаев, многочисленные следы которых сохранились и в нашем обществе. Легко заметить, что в гипотезе анимизма можно различить два момента. Во-первых, первобытный человек, пораженный и взволнованный видениями, являющимися ему в его снах, где он видит покойников и отсутствующих людей, разговаривает с ними, сражается с ними, слышит и трогает их, верит в объективную реальность этих представлений. Для него, следовательно, его собственное существование является двойственным, подобно существованию мертвых или отсутствующих, являющихся ему во сне. Он, таким образом, допускает одновременно и свое действительное существование в качестве живой и сознательной личности, и свое существование в качестве отдельной души, могущей выйти из тела и проявиться в виде «призрака». Анимизм видит здесь универсальное верование, присущее всем первобытным людям, ибо все они подвластны той психологической иллюзии, которая лежит в основе этого верования. Во-вторых, желая объяснить явления природы, поражающие их, т. е. установить их причины, они обобщают тотчас же то объяснение, которое они дают своим снам и галлюцинациям. Во всех существах, за всеми явлениями природы они видят «души», «духов», «воли», которые подобны обнаруживаемым ими в себе самих, у своих товарищей, у животных. Это – наивная логическая операция, но такая же произвольная, такая же неизбежная для «первобытного» ума как и психологическая иллюзия, которая предшествует этой операции и на которой последняя основана.

Таким образом, у первобытного человека без всякого усилия мысли, путем простого действия умственного механизма, тождественного у всех людей, возникает якобы «детская философия», несомненно грубая, но совершенно последовательная. Она не видит таких вопросов, которых она не могла бы сейчас же разрешить полностью. Если бы случилось невозможное и весь опыт, который накопили поколения людей в течение веков, внезапно исчез, если бы мы оказались перед лицом природы в положении настоящих «первобытных» людей, то мы неизбежно построили бы себе столь же первобытную «естественную философию». Эта философия являлась бы универсальным анимизмом, безупречным с логической точки зрения, так как он был бы основан на той ничтожной сумме положительных данных, которая находилась бы в нашем распоряжении.

Анимистическая гипотеза является в этом смысле непосредственным последствием аксиомы, которой подчинены труды английской антропологической школы и которая, на наш взгляд, помешала появлению положительной науки о высших умственных процессах, науки, к которой, казалось бы, сравнительный метод должен был бы обязательно привести исследователей. Объясняя этой гипотезой сходство институтов, верований и обычаев в самых различных низших обществах, английская школа вовсе не думает о том, чтобы доказать лежащую в основе этой гипотезы аксиому, а именно, что высшие умственные функции в низших обществах тождественны с нашими. Эта аксиома заменяет собой доказательство. Тот факт, что в человеческих обществах возникают мифы, коллек-

тивные представления, подобные тем, которые лежат в основе тотемизма, или веры в духов, во внетелесную душу, в симпатическую магию и т. д., – факт этот считается неизбежным следствием самого строения «человеческого ума». Законы ассоциации идей, естественное и неизбежное применение принципа причинности должны были якобы породить вместе с анимизмом эти коллективные представления и их сочетания. Здесь нет ничего, кроме произвольного действия неизменного логического и психологического механизма. Нет ничего понятнее (если только его допустить), чем этот факт, подразумевающийся английской антропологической школой, а именно факт тождества умственного механизма у нас и у «первобытных» людей.

Но следует ли допускать такой факт? Этот вопрос я и хочу подвергнуть рассмотрению. Ясно, однако, с самого начала, что как только под сомнение ставится эта аксиома, то колеблется и самая анимистическая гипотеза, которая никак не может служить доказательством указанной аксиомы. Не впадая в порочный круг, нельзя объяснять самопроизвольное зарождение анимизма у «первобытных» людей определенной умственной структурой и, с другой стороны, доказывать наличие у первобытных людей данного строения ума, опираясь на самопроизвольный продукт этого умственного строения, на анимизм. Аксиома и ее следствия не могут служить друг другу опорой самоочевидности. <...>

«Объяснения» английской антропологической школы, являясь всегда только правдоподобными, всегда имеют в себе известный коэффициент сомнительности, меняющийся в зависимости от случая. Они принимают за установленное, что пути, которые, как нам кажется, естественно ведут к определенным верованиям и обычаям, являются именно теми путями, которыми шли члены обществ, в которых встречаются эти поверья и обряды. Нет ничего более рискованного, чем этот постулат, который подтверждается, быть может, только в 5 случаях из 100.

Во-вторых, факты, требующие объяснения, т.е. институты, верования, обряды, являются социальными фактами по преимуществу. Представления и сочетания представлений, предполагаемые этими фактами, должны иметь такой же характер. Они являются по необходимости «коллективными представлениями». Но в таком случае анимистическая гипотеза становится сомнительной и вместе с ней постулат, на котором она основана. Ибо и постулат, и основанная на нем гипотеза оперируют умственным механизмом индивидуального человеческого сознания. Коллективные представления являются социальными фактами, как и институты, выражением которых они служат: если есть в современной социологии твердо установленное положение, так это то, что социальные факты имеют свои собственные законы, законы, которые не в состоянии выявить анализ индивида в качестве такового. Следовательно, претендовать на «объяснение» коллективных представлений, исходя единственно из механизма умственных операций, наблюдаемых у индивида (из ассоциации идей, из наивного применения принципа причинности и т. д.), – значит совершать попытку, заранее обреченную на неудачу. Так как при этом пренебрегают существеннейшими элементами проблемы, то неудача неизбежна. Можно ли также применять в науке идею индивидуального человеческого сознания, абсолютно не затронутого каким-либо опытом? Стоит ли трудиться над исследованием того, как это сознание представляло бы себе естественные явления, происходящие в нем или вокруг него? Действительно, ведь у нас нет никакого способа узнать, что представляло бы собой по-

добное сознание. Как бы далеко в прошлое мы ни восходили, как бы «первобытны» ни были общества, подвергающиеся нашему наблюдению, мы везде и всюду встречаем только социализированное сознание, если можно так выразиться, заполненное уже множеством коллективных представлений, которые восприняты этим сознанием по традиции, происхождение которых теряется во мраке времени. <...>

Ряды социальных фактов тесно связаны между собою и взаимно обуславливают друг друга. Следовательно, определенный тип общества, имеющий свои собственные учреждения и нравы, неизбежно будет иметь и свое собственное мышление. Различным социальным типам будут соответствовать различные формы мышления, тем более что самые учреждения и нравы в основе своей являются не чем иным, как известным аспектом или формой коллективных представлений, рассматриваемых, так сказать, объективно. Это приводит нас к сознанию, что сравнительное изучение разных типов человеческого общества неотделимо от сравнительного изучения коллективных представлений и их сочетаний, господствующих в этих обществах. <...>

Я попытаюсь построить если не тип, то по крайней мере сводку свойств, общих группе близких между собой типов, и определить таким образом существенные черты мышления, свойственного низшим обществам.

Для того чтобы лучше выявить эти черты, я буду сравнивать это мышление с нашим, т. е. с мышлением обществ, вышедших из средиземноморской цивилизации, в которой развились рационалистическая философия и положительная наука. <...>

Для первобытного сознания нет чисто физического факта в том смысле, какой мы придаем этому слову. Текучая вода, дующий ветер, падающий дождь, любое явление природы, звук, цвет никогда не воспринимаются так, как они воспринимаются нами, т. е. как более или менее сложные движения, находящиеся в определенном отношении с другими системами предшествующих и последующих движений. Перемещение материальных масс улавливается, конечно, их органами чувств, как и нашими, знакомые предметы распознаются по предшествующему опыту, короче говоря, весь психофизиологический процесс восприятия происходит у них так же, как и у нас. Однако продукт этого восприятия у первобытного человека немедленно обволакивается определенным сложным состоянием сознания, в котором господствуют коллективные представления. Первобытные люди смотрят теми же глазами, что и мы, но воспринимают они не тем же сознанием, что и мы. Можно сказать, что их перцепции состоят из ядра, окруженного более или менее толстым слоем представлений социального происхождения. Но и это сравнение было бы неточным и довольно грубым. Дело в том, что первобытный человек даже не подозревает о возможности подобного различения ядра и облекающего его слоя представлений. Это мы проводим такое различие, это мы в силу наших умственных привычек не можем уже больше не проводить такого различия. Что касается первобытного человека, то у него сложное представление является еще недифференцированным.

Таким образом, даже в самой обычной перцепции, даже в самом повседневном восприятии простейших предметов, обнаруживается глубокое различие, существующее между нашим мышлением и мышлением первобытных людей. Мышление первобытных людей является в основе своей мистическим: причиной этого являются коллективные представления, мистические по своему суще-

ству, составляющие неотъемлемый элемент всякого восприятия первобытного человека. Наше мышление перестало быть мистическим по крайней мере в том, что касается большинства окружающих нас предметов. Нет ничего, что воспринималось бы одинаково ими и нами. <...>

Поэтому не следует говорить, как это часто делают, что первобытные люди ассоциируют со всеми предметами, поражающими их чувства или их воображение, тайные силы, магические свойства, что-то вроде души или жизненного начала, не следует думать, что первобытные люди загромождают свои восприятия анимистическими верованиями. Здесь нет никакого ассоциирования. Мистические свойства предметов и существ образуют составную часть имеющегося у первобытного человека представления, которое в любой данный момент являет собой неразложимое целое. <...>

То обстоятельство, что коллективные представления занимают чрезвычайно значительное место в восприятии первобытных людей, не только накладывает мистический отпечаток на их восприятие, но и приводит к тому, что восприятие это иначе ориентировано, чем наше. <...>

В подавляющем большинстве случаев восприятие первобытных людей не только не отбрасывает всего того, что уменьшает его объективность, но, наоборот, подчеркивает мистические свойства, таинственные силы и скрытые способности существ и явлений, ориентируясь, таким образом, на элементы, которые, на наш взгляд, имеют чисто субъективный характер, хотя в глазах первобытных людей они не менее реальны, чем все остальное. <...>

То, что мы называем опытом и что в наших глазах имеет решающее значение для признания или непризнания чего-нибудь реальным, оказывается бесспорным по отношению к коллективным представлениям. Первобытные люди не имеют нужды в этом опыте для того, чтобы удостовериться в мистических свойствах существ и предметов: по той же причине они с полным безразличием относятся к противоположениям опыта. Дело в том, что опыт, ограниченный тем, что является устойчивым, осязаемым, видимым, уловимым в физической реальности, упускает как раз то, что является наиболее важным для первобытного человека, а именно таинственные силы и духи. Таким образом, оказывается, что не было еще примера, чтобы неудача какого-нибудь магического обряда обескуражила тех, кто в него верит. <...>

<...> За неимением лучшего термина, я назову «законом партиципации» характерный принцип «первобытного» мышления, который управляет ассоциацией и связями представлений в первобытном сознании. <...>

Так, например, трумаи (племя Северной Бразилии) говорят, что они – водяные животные. Бороро (соседнее племя) хвастают, что они – красные арара (попугаи). Это вовсе не значит, что только после смерти они превращаются в арара или что арара являются превращенными в бороро и поэтому достойны соответствующего обращения. Нет, дело обстоит совершенно иначе. «Бороро, – говорит фон ден Штейнен, который никак не хотел поверить этой нелепице, но который должен был уступить перед их настойчивыми утверждениями, – бороро совершенно спокойно говорят, что они уже сейчас являются настоящими арара, как если бы гусеница заявила, что она бабочка». Значит, это не имя, которое они себе дают, это также не провозглашение своего родства с арара, нет, на чем они настаивают, это то, что между ними и арара существует тождество по существу. <...>

Однако для мышления, подчиненного «закону партиципации», в этом нет никакой трудности. Все общества и союзы тотемического характера обладают коллективными представлениями подобного рода, предполагающими подобное тождество между членами тотемической группы и их тотемом. <...>

Все это зависит от «партиципации», которая представляется первобытным человеком в самых разнообразных формах: в форме соприкосновения, переноса, симпатии, действия на расстоянии и т. д. <...> Мышление первобытных людей может быть названо пралогическим с таким же правом, как и мистическим. Это скорее два аспекта одного и того же основного свойства, чем две самостоятельных черты. Первобытное мышление, если рассматривать его с точки зрения содержания представлений, должно быть названо мистическим, оно должно быть названо пралогическим, если рассматривать его с точки зрения ассоциаций. Под термином «пралогический» отнюдь не следует понимать, что первобытное мышление представляет собой какую-то стадию, предшествующую во времени появлению логического мышления. Существовали ли когда-нибудь такие группы человеческих или дочеловеческих существ, коллективные представления которых не подчинялись еще логическим законам? Мы этого не знаем: это во всяком случае весьма мало вероятно. То мышление общества низшего типа, которое я называю пралогическим за отсутствием лучшего названия, – это мышление по крайней мере вовсе не имеет такого характера. Оно не антилогично, оно также и не алогично. Называя его пралогическим, я только хочу сказать, что оно не стремится прежде всего, подобно нашему мышлению, избегать противоречия. Оно прежде всего подчинено «закону партиципации». Ориентированное таким образом, оно отнюдь не имеет склонности без всякого основания впадать в противоречия (это сделало бы его совершенно нелепым для нас), однако оно и не думает о том, чтобы избегать противоречий. Чаще всего оно относится к ним с безразличием. Этим и объясняется то обстоятельство, что нам так трудно проследить ход этого мышления. <...>

Почему, например, какое-нибудь изображение, портрет являются для первобытных людей совсем иной вещью, чем для нас? Чем объясняется то, что они приписывают им, как мы видели выше, мистические свойства? Очевидно, дело в том, что всякое изображение, всякая репродукция «сопричастны» природе, свойствам, жизни оригинала. Это «сопричастие» не должно быть понимаемо в смысле какого-то дробления, как если бы, например, портрет заимствовал у оригинала некоторую часть той суммы свойств или жизни, которою он обладает. Первобытное мышление не видит никакой трудности в том, чтобы эта жизнь и эти свойства были присущи одновременно и оригиналу и изображению. В силу мистической связи между оригиналом и изображением, связи, подчиненной «закону партиципации», изображение одновременно и оригинал, подобно тому как борооро суть в то же время араара. Значит, от изображения можно получить то же, что и от оригинала, на оригинал можно действовать через изображение. Точно так же если бы вожди манданов позволили Кэтлину сфотографировать их, то они не смогли бы спать спокойно последним сном, когда они окажутся в могиле. Почему? Потому, что в силу неизбежного «сопричастия» все то, что произойдет с их изображением, отданным в руки чужеземцев, отразится на них самих после их смерти. А почему племя так беспокоится из-за того, что будет смущен покой их вождей? Очевидно, потому, что (хотя Кэтлин этого и не говорит) благополучие племени, его процветание, даже самое его существование, зависят, опять-

таки в силу мистической «партиципации», от состояния живых или мертвых вождей. <...>

Ориентированное по-иному, чем наше, озабоченное прежде всего мистическими отношениями и свойствами, имеющее в качестве основного закона закон сопричастности, мышление первобытных людей неизбежно истолковывает совершенно иначе, чем мы, то, что мы называем природой и опытом. Оно всюду видит самые разнообразные формы передачи свойств путем переноса, сопричасования, передачи на расстояние, путем заражения, осквернения, овладения словом, при помощи множества действий, которые приобщают мгновенно или по истечении более или менее долгого времени какой-нибудь предмет или какое-нибудь существо к данному свойству, действий, которые, например, сакрализуют (делают его священным) или десакрализуют его (лишают его этого качества) в начале и в конце какой-нибудь церемонии. Дальше я рассмотрю лишь с формальной точки зрения известное количество магических и религиозных обрядов в целях показать в них игру механизма пралогического мышления; эти обряды вытекают из указанных представлений: они окажутся вдохновляемыми и опирающимися на веру в наличие сопричастия. Таковы, например, верования, относящиеся к разным видам табу. Когда австралиец или новозеландец, утраченный мыслью о том, что он, не ведая того, поел запретной пищи, умирает от нарушения табу, то это происходит потому, что он чувствует в себе неизлечимое смертельное влияние, проникшее в него вместе с пищей. Самым влиянием этим пища также обязана «сопричастию», будь то, например, остатки трапезы вождя, которые по неосторожности доел обыкновенный человек.

Такие же представления лежат в основе общераспространенного верования, согласно которому известные люди превращаются в животных каждый раз, когда они надевают шкуру этих животных (например, тигра, волка, медведя и т. д.). В этом представлении для первобытных людей все является мистическим. Их не занимает вопрос, перестает ли человек быть человеком, превращаясь в тигра, или тигром, делаясь снова человеком. Их интересует прежде всего и главным образом мистическая способность, которая делает этих лиц при известных условиях «сопричастными», по выражению философа Мальбранша, одновременно и тигру и человеку, а следовательно, и более страшными, чем люди, которые только люди, или чем тигры, которые только тигры.

«Как же это так, – спрашивал добрый Добрицгоффер у абипонов, – вы всегда без всякого страха убиваете тигров на равнине; откуда же у вас этот трусливый страх перед мнимым тигром внутри селения?» На это абипоны отвечали, улыбаясь: «Вы, отцы, ничего не смыслите в этом. Мы не боимся тигров на равнине, мы их убиваем, потому что мы их можем видеть, но вот искусственных тигров мы боимся, да, мы боимся их потому, что мы их не можем ни видеть, ни убить». Точно так же гуичол, который надевает на голову перья орла, имеет целью не только украсить себя и не это главным образом. Он помышляет о том, чтобы при помощи этих перьев приобщиться к зоркости, прозорливости, силе и мудрости птицы. Сопричастие, лежащее в основе коллективного представления, – вот что заставляет его действовать таким образом. <...>

В пралогическом мышлении память имеет совершенно иную форму и другие тенденции, ибо материал ее является совершенно иным. Она является одновременно очень точной и весьма эффективной. Она воспроизводит сложные коллективные представления с величайшим богатством деталей и всегда в том

порядке, в котором они традиционно связаны между собой в соответствии с мистическими отношениями. <...>

Особенно замечательной формой этой памяти, столь развитой у первобытных людей, является та, которая до мельчайших деталей сохраняет облик тех местностей, по которым прошел туземец, и которая позволяет ему находить дорогу с такой уверенностью, которая поражает европейца. Эта топографическая память у североамериканских индейцев граничит с чудом: им достаточно побывать один раз в каком-нибудь месте для того, чтобы навсегда точно запомнить его. Каким бы большим и непроходимым ни был лес, они пробираются сквозь него не плутая, как только они достаточно сориентировались. Туземцы Акадии и залива Св. Лаврентия часто отправлялись в своих челноках из коры на полуостров Лабрадор. <...> Они делали по 30 или 40 морских лье без компаса и неизменно попадали как раз на то место, где они собирались высадиться. <...> В самую туманную погоду они несколько дней могут безошибочно идти по солнцу. <...>

Здесь перед нами совершенно отчетливые примеры того, что мы называем мистической абстракцией, которая, при всем своем отличии от логической абстракции, является тем не менее процессом, часто употребляющимся в первобытном мышлении. Если, действительно, среди условий абстрагирования (отвлечения) исключают (т. е. производящее отбор и выделение признаков. – Ред.) внимание является одним из главных, если это внимание необходимо направляется на те черты и элементы объекта, которые имеют наибольший интерес и наибольшее значение в глазах субъекта, то мы ведь знаем, какие элементы и черты имеют наибольший интерес и значение для мистического и пралогического мышления. Это прежде всего те черты и элементы, которые устанавливают связи между данными видимыми, осязаемыми предметами и тайными невидимыми силами, которые циркулируют всюду, духами, призраками, душами и т. д., обеспечивающими предметам и существам мистические свойства и способности. <...> Еще яснее, чем в абстрагировании, принципы и приемы, свойственные пралогическому мышлению, выявляются в его обобщениях. <...>

Пшеница, олень и «гикули» (священное растение) являются в известном смысле для гуичолов одной и той же вещью. <...> Это отождествление на первый взгляд кажется совершенно необъяснимым. Для того чтобы объяснить его, Лумгольц истолковывает его в утилитарном смысле: пшеница есть олень (в качестве питательного вещества), гикули есть олень (в качестве питательного вещества), наконец, пшеница есть гикули на том же основании. Эти три вида предметов тождественны в той мере, в какой они служат предметом питания для гуичолов. Это объяснение правдоподобно, оно, несомненно, усваивается и самими гуичолами по мере того, как формулы их старинных верований теряют для них свой первоначальный смысл. Однако, судя по изложению самого Лумгольца, для гуичолов, которые выражаются указанным образом, дело идет совершенно об иной вещи: именно мистические свойства этих существ и предметов, столь разных на наш взгляд, заставляют гуичолов соединять их в одно представление. Гикули является священным растением, на сбор которого мужчины, предназначенные для этого и подготовившие себя целым рядом весьма сложных обрядов, отправляются каждый год после торжественной церемонии. Сбор производится в отдаленном районе ценою крайних усилий и жестоких лишений: существование и благополучие гуичолов мистически связаны со сбором этого растения. В

частности, урожай хлеба целиком зависит от этого. Если гикули нет или если оно не будет собрано со всеми полагающимися обрядами, то хлебные поля не принесут обычной жатвы. Но и олени в их отношении к племени наделены теми же мистическими чертами. Охота на оленей, которая имеет место в определенное время года, является актом, религиозным по своей сущности. Благополучие гуичолов зависит от числа оленей, убитых в этот момент, точно так же, как зависит оно от количества собранного гикули: эта охота сопровождается теми же церемониальными обрядами, ей сопутствуют те же коллективные эмоции, с которыми связан сбор священного растения. Отсюда проистекает отождествление гикули, оленя и пшеницы, засвидетельствованное неоднократно.

«Вне храма, направо от входа, была положена охапка соломы. На солому с предосторожностями положили оленя. С оленем, таким образом, обращались так же, как и со снопами пшеницы, ибо в представлении индейцев пшеница есть олень. Согласно гуичолскому мифу, пшеница некогда была оленем». <...>

«Для гуичолов пшеница, олень, гикули так тесно связаны между собой, что гуичолы рассчитывают на получение того же результата, т. е. урожая пшеницы, поев бульона, сваренного из оленьего мяса, или же поев гикули. Вот почему, когда они распахивают свои поля, они перед тем, как приниматься за работу, едят гикули»; <...> Таким образом, в этих коллективных представлениях гуичолов, представлениях, которые, как известно, неотделимы от сильных религиозных эмоций, таких же коллективных, гикули, олень и пшеница сопричастны, по видимому, мистическим свойствам, имеющим величайшее значение для племени; в этом качестве они и рассматриваются как представляющие «одно и то же». Эта сопричастность, ощущаемая гуичолами, в их глазах совершенно лишена той непонятности, которую мы, несмотря на все наши усилия, в ней обнаруживаем. Именно потому, что их коллективные представления подчинены закону сопричастности, именно поэтому им ничто не кажется более простым, более естественным, можно сказать, более необходимым. Пралогическое и мистическое мышление действует здесь без принуждения, без усилия, не подчиняясь влиянию требований логики.

Это, однако, не все: Лумгольц покажет нам, как отношения сопричастности, которые только что отмечены были нами, совмещаются с другими такого же рода. «Я отметил, – пишет он, – что здесь олень считается тождественным гикули, гикули – тождественным с пшеницей, а некоторые насекомые также тождественными с пшеницей. Та же склонность к рассмотрению совершенно разнородных предметов как тождественных проявляется еще в том факте, что весьма различные между собой предметы рассматриваются как «перья». Облака, хлопок, белый хвост оленя, его рога и даже самый олень рассматриваются как перья. Туземцы верят также, что все змеи имеют перья». Таким образом, олень, который был пшеницей и гикули, оказывается также «перьями». Лумгольц настаивает на этом неоднократно. «Волосы, выдернутые из оленьего хвоста, обвязываются вокруг (ритуальной стрелы) отдельно от перьев птицы. Вспомним, что не только рога оленя, но и самый олень рассматриваются как «перья», так что употребление его шерсти вместо птичьих перьев и взамен их является наглядной иллюстрацией этого представления об олене».

Но помимо того мы знаем, что перья наделяются в верованиях гуичолов совершенно особыми мистическими свойствами. «Птицы, особенно орлы и соколы... слышат все. Этой же способностью наделены и их перья: они также слышат,

как говорят индейцы, они также наделены мистическими способностями. В глазах гуичолов перья являются символами, приносящими здоровье, жизнь и счастье. С помощью перьев шаманы могут слышать все, что им говорят из-под земли и со всех концов мира, с помощью перьев они совершают свои магические подвиги <...> Все виды перьев (за исключением перьев ястреба и ворона) являются желанным украшением для ритуальных предметов: их всегда не хватает для гуичолов. Есть, однако, одно перо, обладающее высшею мистической силой, пером этим, как это ни странно, является олень. Всякий индеец, который убивает оленя, становится владельцем драгоценного пера, которое обеспечивает ему здоровье и благополучие. <...> Не только рога, но и все тело оленя является для сознания гуичола пером точно так же, как пером называют птицу, и я видел случаи, когда волоски из хвоста оленя служили пером и привязывались к ритуальным стрелам <...>».

Исследование коллективных представлений и их сочетаний в низших обществах привело к констатированию мистического и пралогического мышления, которое в существенных пунктах отличается от нашего логического мышления. Это заключение как будто подтверждается анализом некоторых черт, свойственных языкам, на которых говорят в этих обществах, а также употребляемому там счислению. Необходима, однако, дополнительная проверка этого факта. Остается показать, что образ и способы действия и поведения первобытных людей находятся в полном соответствии с их образом мышления в том их виде, в каком они были нами анализированы, что в их учреждениях находят себе выражение их коллективные представления с тем мистическим и пралогическим характером, который мы за ними признали. <...>

Возьмем сначала те действия, посредством которых общественная группа добывает себе пищу или, говоря более узко, рассмотрим охоту и рыбную ловлю. Успех зависит здесь от известного количества объективных условий, от наличия дичи или рыбы в определенном месте, от предосторожностей, которые дают возможность не вспугнуть их при приближении, от силков и западней, расставленных для поимки, от метательных снарядов и т. д. Для мышления низших обществ эти условия, будучи необходимыми, не являются, однако, достаточными. Требуется наличие еще и других условий. Если последние не будут соблюдены, то пущенные в ход средства и приемы не достигнут цели, какова бы ни была ловкость охотника или рыболова.

Эти средства и приемы должны на взгляд первобытного человека обладать магической силой, они должны быть облечены, так сказать, в результате особых операций мистической мощью совершенно так же, как в восприятии первобытного человека объективные элементы включены в мистический комплекс. Без совершения этих магических операций самый опытный охотник и рыболов не встретит ни дичи, ни рыбы, либо они ускользнут из его сетей, с его крючков, либо его лук или ружье дадут осечку, либо добыча, даже достигнутая метательным снарядом, останется невредимой, либо, наконец, даже будучи раненой, она затеряется так, что охотник ее не найдет. Мистические операции отнюдь не являются также простой прелюдией к охоте или рыбной ловле подобно, например, мессе св. Губерта (покровителя охотников у католиков), так как в последнем случае существенной считается все же сама охота. Напротив, для пралогического мышления этот момент не является наиболее важным. Существенными для него являются мистические операции, которые одни в состоянии обеспечить на-

личие и поимку добычи. Без этих операций не стоит даже и приниматься за дело. <...>

В отношении охоты первым условием является выполнение над дичью магического действия, которое обеспечивает наличие этой дичи независимо от ее воли и вынуждает ее появиться в данном месте, если она находится далеко. В большинстве низших обществ эта операция считается совершенно необходимой. Она заключается преимущественно в плясках, заклинаниях и постах. <...>

Операции, совершаемые над самим охотником, имеют целью обеспечить ему мистическую власть над добычей: они часто продолжительны и сложны. <...>

<...> И оружие, и охотничье снаряжение должны также подвергнуться магическим операциям, которые наделяют их особой силой. Не приводя много примеров, укажем хотя бы, что у фангов (Западная Африка) существует обычай изготовлять перед охотничьей экспедицией бианг нзали (талисман для ружей), и класть в него оружие: это должно придать оружию меткость. <...>

Предположим теперь, что эти операции достигли цели и что дичь оказалась: достаточно ли будет только напасть на нее и сразить ее метким ударом? Нет, отнюдь нет: и здесь еще все зависит от мистических обрядов. Так, например, у сиуксов, «когда показывается стадо (бизонов), охотники принимаются говорить со своими лошадьми, хвалить их, льстить им, называя их отцами, братьями, дядьями и т. д. Приблизившись к стаду, они делают остановку для того, чтобы охотник, несущий трубку, мог совершить церемонию, считающуюся необходимой для успеха. Последний зажигает трубку и в течение некоторого времени остается с опущенной головой, повернув ствол трубки к стаду. Затем он начинает курить, направляя дым последовательно в сторону бизонов, земли и четырех стран света». Этот обряд имеет, очевидно, целью установить мистическую связь между животными, с одной стороны, охотниками и четырьмя странами света, с другой стороны: мистическая связь эта должна помешать бизонам скрыться, это заклинание отдает их в руки охотников. <...>

Во многих обществах успех зависит также от определенных запретов, которые должны соблюдаться во время отсутствия охотников теми, кто их не сопровождает, в особенности их женами. <...>

Но даже и тогда, когда дичь убита и подобрана, не все еще кончено. Необходимы новые магические операции для завершения круга, начатого операциями, совершенными в начале охоты. <...>

При помощи этих операций восстанавливаются нормальные отношения между общественной группой, к которой принадлежит охотник, и группой, к которой принадлежит убитый зверь. Таким образом, заглаживается убийство. Теперь больше нечего бояться мести, и в будущем возможны новые охотничьи экспедиции, которые будут сопровождаться такими же мистическими обрядами. <...>

Существует целый ряд обычаев и обрядов, которые лишены всякой двусмысленности по крайней мере в том, что касается их цели: мы разумеем обычаи, соблюдаемые при лечении больных, имеющие целью предупреждение смертельного исхода или восстановление их здоровья. Здесь мы снова увидим, как рассмотрение обычаев, почти повсеместно существующих в низших обществах, подтверждает те выводы, к которым мы пришли при анализе коллективных представлений, лежащих в основе этих обычаев: мистическую ориентацию первобытного мышления, своеобразные «предпонятия», составляющие лишь весьма

ограниченное место для наблюдения и опыта, связи между существами и явлениями, подчиненные закону сопричастности. <...>

<...> Первобытный человек, будь то африканец или кто иной, совершенно не пытается отыскивать причинные связи, которые не очевидны сами по себе, и он сейчас же обращается к мистической силе. <...>

Поэтому причинные связи, которые являются для нас самой основой природы, фундаментом ее реальности и устойчивости, в их глазах имеют весьма мало интереса. «Однажды, – говорит Бентли, – Уайтхел увидел одного из своих рабочих сидящим в дождливый день на холодном ветру. Он предложил ему войти и переодеться. Человек, однако, ответил: «От холодного ветра не умирают, это неважно: заболеть и умереть можно только от козней колдуна». <...>

То, что нам, европейцам, кажется случайным, всегда является для первобытного человека проявлением мистической силы, которая этим дает себя почувствовать как индивиду, так и целой общественной группе.

Для первобытного мышления вообще нет и не может быть ничего случайного. <...>

«Во время моего пребывания в Амбрнзетте, – говорит Мойтейро, – три женщины из племени кабинда отправились к реке набрать воды. Стоя одна подле другой, они набирали воду в кувшины, вдруг средняя была схвачена аллигатором, который утащил ее на дно и сожрал. Семья несчастной женщины сейчас же обвинила двух других в том, что они колдовским путем заставили аллигатора схватить именно среднюю женщину. Я попытался разубедить этих родственников, доказать им нелепость их обвинения, но они ответили мне: «Почему аллигатор схватил именно среднюю женщину, а не тех, которые стояли с краю?» Не было никакой возможности заставить их отказаться от этой мысли. Обе женщины были вынуждены выпить «каска» (т. е. подвергнуться ордалии, испытанию ядом). Я не знаю исхода этого дела, но вероятнее всего, что одна из них или обе погибли или были отданы в рабство». <...>

Монтейро не замечает того, что для мышления туземцев никакое событие не может быть случайным. Прежде всего аллигаторы сами по себе не напали бы на этих женщин. Следовательно, кто-то должен был подстрекнуть одного из них. Затем аллигатор должен был хорошо знать, какую именно из трех женщин ему надлежало утащить. Она ему была «предана». Единственный вопрос заключается лишь в том, чтобы узнать, кто именно это сделал... Но факт говорит сам за себя. Аллигатор не тронул двух женщин, которые стояли по краям, а схватил среднюю. Следовательно, именно две крайних женщины «предали» третью. Ордалия, которой их подвергли, имела целью не столько рассеять сомнение, которое едва ли существовало, сколько выявить самое колдовское начало, заключенное в них, и оказать на него мистическое воздействие для того, чтобы лишить его способности вредить в будущем. <...>

Для пралогического мышления причинная связь представляется в двух формах, смежных, впрочем, между собой. Либо определенная предассоциация диктуется коллективными представлениями: например, если будет нарушено известное табу, то произойдет известного рода несчастье, или если произошло такое-то несчастье, то это значит, что нарушено такое-то табу. Либо происшедший факт приписывается, вообще, действию мистической причины: разразившаяся эпидемия рассматривается как проявление гнева предков или злобы колдуна,

причем в этом убеждаются либо путем гадания, либо подвергнув подозреваемых в колдовстве лиц испытанию (ордалии). <...>

Когда мы описываем опыт, среди которого действует первобытное мышление, как отличный от нашего, то дело идет о мире, складывающемся из их коллективных представлений. С точки зрения действия они перемещаются в пространстве подобно нам (и подобно животным), они достигают своих целей при помощи орудий, употребление которых предполагает действительную связь между причинами и следствиями, и если бы они не сообразовались с этой объективной связью подобно нам (и животным), они тотчас же погибли бы. Но как раз, что их делает людьми, это то, что общественная группа не удовлетворяется тем, что действует для того, чтобы жить. Всякий индивид имеет о той реальности, среди которой он живет или действует, представление, тесно связанное со структурой данной группы. <...>

Первобытное мышление, как и наше, интересуется причинами происходящего, однако оно ищет их в совершенно ином направлении. Оно живет в мире, где всегда действуют или готовы к действию бесчисленные, вездесущие тайные силы. Как мы уже видели, всякий факт, даже наименее странный, принимается сейчас же за проявление одной или нескольких таких сил. Пусть польет дождь в такой момент, когда поля нуждаются во влаге, и первобытный человек не сомневается, что это произошло потому, что предки и местные духи получили удовлетворение и таким образом засвидетельствовали свою благосклонность. Если продолжительная засуха сжигает урожай и губит скот, то это произошло, может быть, от того, что нарушено какое-нибудь табу или что какой-нибудь предок, который счел себя униженным, требует умиловления. Точно так же никогда никакое предприятие не может иметь удачу без содействия невидимых сил. Первобытный человек не отправится на охоту или рыбную ловлю, не пойдет в поход, не примется за обработку поля или постройку жилища, если при этом не будет благоприятных предзнаменований, если мистические хранители социальной группы не обещали формально своей помощи, если самые животные, на которых собираются охотиться, не дали своего согласия, если охотничьи и рыболовные снаряды не освящены и не осенены магической силой и т. д. Одним словом, видимый мир и невидимый едины, и события видимого мира в каждый момент зависят от сил невидимого. Этим и объясняется то место, которое занимают в жизни первобытных людей сны, предзнаменования, гадания в тысяче разных форм, жертвоприношения, заклинания, ритуальные церемонии, магия. Этим и объясняется привычка первобытных людей пренебрегать тем, что мы называем естественными причинами, и устремлять все внимание на мистическую причину, которая одна будто бы и является действительной. Пусть человек заболел какой-нибудь органической болезнью, пусть его ужалила змея, пусть его раздавило при падении дерево, пусть его сожрал тигр или крокодил, первобытное мышление причину усмотрит не в болезни, не в змее, не в дереве, не в тигре или крокодиле: если данный человек погиб, то это произошло, несомненно, потому, что некий колдун «приговорил» и «предал» его. Дерево, животное явились здесь лишь орудиями. Другое орудие могло бы выполнить ту же роль, что и это. Все эти орудия являются, так сказать, взаимозаменяемыми и зависящими от той невидимой силы, которая их употребляет.

Для направленного таким образом сознания не существует чисто физического акта. Никакой вопрос, относящийся к явлениям природы, не ставится для него так, как для нас. Когда мы хотим объяснить какой-нибудь факт, мы в самой последова-

тельности явлений ищем тех условий, которые необходимы и достаточны для данного явления. Когда нам удастся установить эти условия, мы большего и не требуем. Нас удовлетворяет знание закона. Позиция первобытного человека совершенно иная. Он, возможно, и заметил постоянные antecedенты (предшествующие явления) того факта, который его интересует, и для действия, для практики он в высшей степени считается со своими наблюдениями, однако реальную причину он всегда будет искать в мире невидимых сил, по ту сторону того, что мы называем природой, в «метафизике» в буквальном смысле слова. Короче говоря, наши проблемы не являются проблемами для него, а его проблемы чужды нам. Вот почему ломать голову над вопросом, какое разрешение он дает какой-нибудь нашей проблеме, придумывать такое решение и пытаться из него делать выводы, способные объяснить тот или иной первобытный институт, значит устремиться в тупик.

Так, например, Джеймс Фрэзер считал возможным построить теорию тотемизма на незнании первобытными людьми физиологического процесса зачатия. В связи с этим происходили длительные дискуссии по вопросу о том, как себе представляют первобытные люди процесс воспроизведения у человека, какое представление имеют о беременности члены самых низших обществ. Было бы, однако, небесполезно, быть может, рассмотреть сначала предварительный вопрос о том, ставится ли вообще первобытным мышлением проблема зачатия в такой форме, которая позволила бы указанной дискуссии прийти к какому-нибудь решительному выводу.

Можно смело утверждать, не рискуя впасть в ошибку, что если внимание первобытного мышления при той его ориентации, которую мы установили, направляется на факт зачатия, то оно останавливается не на физиологических условиях этого явления. Знает ли оно эти физиологические условия или оно их не знает в той или иной степени, все равно оно ими пренебрегает, все равно оно ищет причины в ином месте, в мире мистических сил. Для того чтобы положение здесь могло быть иным, надо было бы, чтобы этот факт в качестве какого-то единичного исключения из всех остальных фактов природы рассматривался первобытным мышлением с точки зрения совершенно иной, чем другие, надо было бы, чтобы в силу какого-то непонятого исключения первобытное мышление в этом случае заняло бы совершенно непривычную позицию и устремилось бы непосредственно к выяснению вторичных причин. Ничто не дает нам оснований думать, чтобы это было так. Если, на взгляд первобытных людей, ничья смерть не бывает «естественной», то само собой разумеется, что и рождение по тем же основаниям никогда не является более «естественным». <...>

Выше мы пытались показать, как первобытное мышление, часто безразличное к противоречию, весьма способно тем не менее избегать противоречия, когда этого требует действие. Точно так же первобытные люди, которые как будто не питают никакого интереса к самым очевидным причинным ассоциациям, отлично умеют ими пользоваться для добывания того, что необходимо, например пищи, того или иного снаряда. Действительно, не существует такого столь низкого общества, у которого не было бы обнаружено какого-нибудь изобретения, какого-нибудь приема в области производства или искусства, каких-нибудь достойных удивления изделий: пирог, корзин, тканей, украшений и т. д. Те же люди, которые, будучи почти лишенными всего, кажутся находящимися на самом низу культурной лестницы, достигают в производстве известных предметов поразительной тонкости и точности. Австралиец, например, умеет вырезать бумеранг,

бушмены и папуасы оказываются художниками в своих рисунках, меланезиец умеет изготавливать остроумнейшие силки для рыб и т. д.

Труды, касающиеся технологии первобытных людей, несомненно, в большей мере помогут нам определить стадии развития их мышления. В настоящее время, в силу того, что механизм изобретения, мало изученный для наших обществ, еще менее исследован в отношении первобытных, позволено сделать следующее общее замечание. Исключительная ценность некоторых произведений и приемов первобытных людей, столь сильно контрастирующих с грубостью и рудиментарным характером всей остальной их культуры, не является плодом размышления и рассуждения. Если бы это было не так, то у них не обнаружилось бы столько расхождений и неувязок, это универсальное орудие должно было бы оказать им ту же службу не один раз. Своего рода интуиция – вот что водило их рукой, интуиция, которая сама руководима изощренным наблюдением объектов, представляющих для первобытных людей особый интерес. Этого достаточно, чтобы идти дальше. Тонкое применение целой совокупности средств, приспособленных к преследуемой цели, не предполагает с необходимостью аналитической деятельности разума или обладания знанием, способным применять анализ и обобщение и применяться к непредвиденным случаям: это может быть просто практической ловкостью, искусностью, которая образовалась и развилась в результате упражнения, которая поддерживалась упражнением, которая может быть сравнена с искусством хорошего бильярдного игрока. Последний, не зная ни единого звука из геометрии и механики, не имея никакой нужды в анализе, мог приобрести быструю и уверенную интуицию движения, которое должно быть выполнено или совершено при данном положении шаров.

Такое же объяснение можно было бы дать ловкости и находчивости, которую многие первобытные люди обнаруживают при разных обстоятельствах. Например, по словам фон Марциуса, индейцы самых отсталых племен Бразилии умеют различать все виды и разновидности пальм, имея для каждой породы особое название. Австралийцы распознают отпечатки следов каждого члена своей группы и т. д. Что касается их духовного уровня, то наблюдатели часто с похвалой отзываюся о природном красноречии туземцев во многих местах, о богатстве аргументов, которое развертывается ими в защите своих домогательств и утверждений. Их сказки и пословицы свидетельствуют часто о тонком и изощренном наблюдении, их мифы – о плодovitом, богатом и иногда поэтическом воображении. Все это отмечалось много раз наблюдателями, которые отнюдь не были предубеждены в пользу «дикарей».

Когда мы видим, таким образом, первобытных людей такими же, а иногда лучшими, чем мы, физиономистами, моралистами, психологами (в практическом значении этих слов), мы с трудом можем поверить, что они в других отношениях могут быть для нас почти неразрешимыми загадками, что глубокие различия отделяют их мышление от нашего. Мы должны, однако, обратить внимание на то, что пункты сходства относятся неизменно к тем формам умственной деятельности, где первобытные люди, как и мы, действуют по прямой интуиции, где имеет место непосредственное, восприятие, быстрое и почти мгновенное истолкование того, что воспринимается, когда дело идет, например, о чтении на лице человека чувств, в которых он сам, быть может, не отдает себе отчета, о нахождении слов, которые должны задеть желательную тайную струну в человеке, об уловлении смешной стороны в каком-нибудь действии и положении и т. д. Они руководствуются здесь сво-

его рода нюхом или чутьем. Опыт развивает и уточняет это чутье, оно может сделаться безошибочным, не имея, однако, ничего общего с интеллектуальными операциями в собственном смысле слова. Когда на сцену появляются эти интеллектуальные операции, то различия между двумя типами мышления выступают столь резко, что появляется искушение преувеличить их. Сбитый с толку наблюдатель, который вчера считал возможным сравнивать разум первобытного человека с разумом всякого другого, ныне готов расценить этот разум как невероятно тупой и признать его неспособным на самое простое рассуждение.

Весь корень загадки заключается в мистическом и пралогическом характере первобытного мышления. Сталкиваясь с коллективными представлениями, в которых это мышление выражается, с предассоциациями, которые их связывают, с институтами, в которых они объективируются, наше логическое и концептуальное мышление чувствует себя неловко, оказываясь как бы пред чуждой ему и даже враждебной структурой. И действительно, мир, в котором живет первобытное мышление, лишь частично совпадает с нашим. <...>

Черты, свойственные логическому мышлению, столь резко различны от свойств пралогического мышления, что прогресс одного как будто тем самым предполагает регресс другого. У нас появляется искушение заключить, что на грани этого развития, т. е. когда логическое мышление навязет свой закон всем операциям сознания, пралогическое мышление должно будет совершенно исчезнуть. Такое заключение является поспешным и незаконным. Несомненно, чем более привычной и сильной становится логическая дисциплина, тем меньше она терпит противоречия и нелепости, вскрываемые опытом, способные быть доказанными. В этом смысле будет правильно сказать, что чем больше прогрессирует логическая мысль, тем более грозной становится она для представлений, которые, будучи образованы по закону сопричастности, содержат в себе противоречия или выражают предассоциации, несовместимые с опытом. Раньше или позже эти представления должны погибнуть, т. е. распасться. Такая нетерпимость, однако, не является взаимной. Если логическое мышление не терпит противоречия, борется за его уничтожение, едва оно только его заметило, то пралогическое и мистическое мышление, напротив, безразлично к логической дисциплине. Оно не разыскивает противоречия, оно и не избегает его. Самое соседство системы понятий, строго упорядоченной по логическим законам, не оказывает на него никакого действия или действует на него лишь очень мало. Следовательно, логическое мышление никогда не смогло бы сделаться универсальным наследником пралогического мышления. Всегда будут сохраняться коллективные представления, которые выражают интенсивно переживаемую и ощущаемую сопричастность, в которых нельзя будет вскрыть ни логическую противоречивость, ни физическую невозможность. Больше того, в большом числе случаев они будут сохраняться и иногда очень долго вопреки этому обнаружению. Живого внутреннего чувства сопричастности может быть достаточно и даже больше для уравновешения силы логической дисциплины. Таковы суть во всех известных обществах коллективные представления, на которых покоится множество институтов, в особенности многие из этих представлений, которые включают в себя наши моральные и религиозные обряды и обычаи. <...>

Философы, психологи и логики, не применяя сравнительного метода, все допустили один общий постулат. Они взяли в качестве отправной точки своих изысканий человеческое сознание, всегда и всюду одинаковое, т. е. один-

единственный тип мыслящего субъекта, подчиненного в своих умственных операциях тождественным повсюду психологическим и логическим законам. Различие между институтами и верованиями разных обществ они считали возможным объяснить более или менее ребяческим или неправильным применением этих общих принципов в разных обществах. При такой точке зрения, анализа, производимого над собой самим мыслящим субъектом, достаточно было бы для обнаружения законов умственной деятельности, ведь все мыслящие субъекты предполагаются тождественными по своему внутреннему строению.

Но ведь этот постулат несовместим с фактами, которые обнаруживаются сравнительным изучением мышления разных человеческих обществ. Это сравнительное исследование показывает нам, что мышление низших обществ имеет мистический и пралогический по своему существу характер, что оно направлено иначе, чем наше, что коллективные представления управляются в нем законом сопричастности, игнорируя, значит, противоречия, что они, представления эти, соединены между собой ассоциациями и предассоциациями, сбивающими с толку наше логическое мышление.

Это сравнительное исследование освещает нам также и нашу собственную умственную деятельность. Оно приводит нас к познанию того, что логическое единство мыслящего субъекта, которое признается как данное большинством философов, является лишь desideratum (чем-то желаемым), но не фактом. Даже в нашем обществе далеко не исчезли еще представления и ассоциации представлений, подчиненные закону сопричастности. Они сохраняются, более или менее независимые, более или менее ущемленные, но неискоренимые, бок о бок с теми представлениями, которые подчиняются логическим законам. Разумение в собственном смысле стремится к логическому единству, оно провозглашает необходимость такого единства. В действительности, однако, наша умственная деятельность является одновременно рациональной и иррациональной. Пралогический и мистический элементы сосуществуют в нем с логическим.

С одной стороны, логическая дисциплина стремится навязать себя всему, что представляется и мыслится. С другой стороны, коллективные представления социальной группы, даже когда они носят чисто пралогический и мистический характер, стремятся сохраниться возможно дольше, подобно религиозным, политическим и т. д. институтам, выражением которых, а в другом смысле и основанием которых они являются. Отсюда и проистекают конфликты мышления, столь же трагические, как и конфликты совести. Источником этих конфликтов является борьба между коллективными привычками, более древними и более новыми, различно направленными, которые так же оспаривают друг у друга руководство сознанием, как различные по своему происхождению требования морали раздирают совесть. Именно этим, несомненно, и следовало бы объяснить мнимые битвы разума с самим собой, а также то, что есть реального в антиномиях разума. И если только верно, что наша умственная деятельность является одновременно логической и пралогической, то история религиозных догматов и философских систем может впредь оказаться озаренной новым светом.

Контрольные вопросы

1. Какие задачи ставит объяснительная психология?
2. В чем заключается недостаточность объяснительного подхода в психологии?

3. Что понимает Дильтей под описательной психологией?
4. В чем заключается различие объяснительной и описательной психологии?
5. Из каких принципов должна исходить описательная психология?
6. Какие психологические задачи можно решать, используя описательный метод?
7. Что понимается под термином «анимизм» в английской антропологической школе?
8. Какие существенные черты мышления выделяет Леви Брюль у людей примитивных человеческих сообществ?
9. Каковы характеристики пралогического мышления по Леви Брюля?
10. Каким образом в умственной деятельности современного человека представлены пралогический и мистический элементы?

Раздел II. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ДУШЕ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

В данном разделе хрестоматии представлены тексты представителей античной и средневековой философии, внесших вклад в изучение концепции души.

Греческая античная философия сформировалась в VII–VI вв до н.э.. Своим характером и направленностью содержания она отличается от древних восточных философских систем и от мифологических представлений и является первой попыткой рационального постижения мира.

Первый этап определяется как досократовский, для него характерны:

- интерес к космосу и создание первых космических теорий;
- поиск первоосновы мира в виде первоэлементов;
- одушевление мира (иллюзии) и приписывание ему свойств разумности.

Ярким представителем этого периода является Гераклит из Эфеса (540–480 гг. до н.э.). Из труда Гераклита, который согласно одним источникам назывался «О природе», согласно другим «Музы» сохранилось 130 фрагментов, часть из них приведена в хрестоматии.

Второй этап античной философии, приблизительно с половины V в. и до конца IV в. до н.э. – классический, для него характерны:

- интерес к человеку, его взаимоотношения с миром;
- признание разума как высшей человеческой ценности;
- признание нравственного начала и добродетели в человеке;
- создание концепции высшего мира с его идеальными свойствами;
- изменение представлений о связи души и тела.

Первыми, кто начал разработку этой проблематики была т.н. школа софистов и ее представитель Протагор. Наивысшее развитие данные идеи получили в философских концепциях Платона и Аристотеля.

С установлением гегемонии Македонии и упадком греческих городов связан заключительный этап в развитии античной философии. Это период определяется как эллинистический, для него характерны:

- формирование всевозможных философских направлений и школ;
- индивидуалистический взгляд на природу человека;
- формирование ценностей душевного равновесия;
- акцент на эмоциональных и волевых свойствах, которые стали приоритетными над интеллектуальными.

Образ жизни отрешенного мудреца, способного сохранить свою индивидуальность в непрочном мире, нашел отражение в философской школе – Стоя. Стоики: ее основатель – Зенон V – проповедовал свое учение возле стои (порти-

ка храма), поэтому его учеников и называли стоиками. Наибольший интерес представляет римская стоя и ее яркие представители: Сенека и Марк Аврелий.

Дальнейшее развитие представлений о душе происходит в рамках средневекового христианского мировоззрения. Представитель этого периода Августин Блаженный открыл новую форму философских размышлений – философствование в вере, полагая, что вера и разум взаимно дополняют друг друга, а понимание – это вознаграждение веры. Философию Августина можно охарактеризовать как теоцентрическую.

Психологические знания о душе развивались в трудах арабо-язычных мыслителей X–XII вв. Наиважнейшим духовным источником наряду с исламом для арабов была греческая наука и философия, в частности труды Аристотеля.

Значительный вклад в развитие представлений о душе внес Ибн Сина (Авиценна (980–1037 гг.)), в трактате «Канон медицины» основные идеи Аристотеля комментировались и развивались Ибн Синой с учетом современных ему успехов и достижений медицины. Большое значение в трактате уделено вопросу о локализации психологических функций.

Гераклит

Тексты¹

Panta rhei – все течет

На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды².

Нельзя войти дважды в одну и ту же реку и нельзя застать дважды нечто смертное в том же состоянии, ибо по причине стремительности и скорости изменений все распадается и собирается, приходит и уходит³.

Мы входим и не входим в ту же реку, мы те же и не те же⁴.

Гармония противоположностей

Polemos (война) есть отец всего, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными⁵.

Все, что противоположно, соединяется, и из разнородных вещей рождается еще более прекрасная гармония, и все рождается посредством контраста⁶.

Не будь Солнца, мы бы не знали, что такое ночь⁷.

Они (невежественные) не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как гармония лука и лиры⁸.

¹ *Антисери Д. Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1–2) / пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб.: Изд-во Пневма, 2003. – С. 29–30.

² фр. 12, Дильс-Кранц.

³ фр. 91, Дильс-Кранц.

⁴ фр. 49, Дильс-Кранц.

⁵ фр. 126, Дильс-Кранц.

⁶ фр. 8, Дильс-Кранц.

⁷ фр. 99, Дильс-Кранц.

⁸ фр. 51, Дильс-Кранц.

Болезнь делает приятным и благим здоровье, голод – сытость, усталость – отдых¹.

Не знали бы даже слова справедливость, если бы не было обиды².

Путь вверх-вниз один и тот же³.

Совместны у круга начало и конец⁴.

Одно и то же в нас – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти (противоположности), переменившись, суть те, а вновь переменившиеся суть эти⁵.

Вот соединения: целое нецело, согласное несогласно, гармоничное негармонично: и все вещи едины и из единого все вещи⁶.

Выслушав речь не мою, а речь логоса, должно признать: мудрость в том, чтобы узнать все как единое⁷.

Протагор

Тексты⁸

Я же утверждаю, что истина такова, как у меня написано: мера существующего или несуществующего есть каждый из нас. И здесь-то тысячу раз отличается один от другого, потому как для одного существует одно, а для другого – другое. И я вовсе не отрицаю мудрости или мудрого мужа. Просто мудрецом я называю того, кто кажущееся кому-то и существующее для кого-то зло так преобразует, чтобы оно казалось и было для того добром.

И не выискивай ошибок в моих выражениях, а постарайся яснее постичь смысл моих речей. А сделай это так: вспомни, как раньше вы рассуждали, что больному еда кажется и бывает для него горькой, а здоровому кажется и для него есть прямо противоположное. И ни одного из них не следует делать более мудрым, ибо это невозможно. И осуждать их нельзя, что-де больной неуч, раз он утверждает такое, а здоровый мудр, раз утверждает обратное. Просто надо изменить худшее состояние на лучшее, ибо одно из них все же лучше. То же касается и воспитания: из худшего состояния надо приводить человека в лучшее. Но врач производит эти изменения с помощью лекарств, а софист – с помощью рассуждений.

Впрочем, никому еще не удалось заставить человека, имеющего ложное мнение, изменить его впоследствии на истинное, ибо нельзя иметь мнение о том, что не существует, или отличное от того, что испытываешь: последнее всегда истинно. Но я полагаю, что тот, кто из-за дурного состояния души имеет мнение, соответствующее этому состоянию, благодаря хорошему состоянию может изменить его и получить другое, и вот эту-то видимость некоторые по неопытно-

¹ фр. 111, Дильс-Кранц.

² фр. 23, Дильс-Кранц.

³ фр. 60, Дильс-Кранц.

⁴ фр. 103, Дильс-Кранц.

⁵ фр. 88, Дильс-Кранц.

⁶ фр. 10, Дильс-Кранц.

⁷ фр. 50, Дильс-Кранц.

⁸ *Антисери Д. Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1–2) / пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб.: Изд-во Пневма, , 2003. – С. 85–86.

сти называют истинной, я же скажу, что одно лучше другого, но ничуть не истиннее.

И я далек от того, любезный Сократ, чтобы сравнивать мудрецов с лягушками. Напротив, я сравниваю их с врачами там, где дело касается тела, и с земледельцами там, где речь о растениях. Ибо я полагаю, что садовники создают для заболевших растений вместо дурных ощущений хорошие, здоровые и вместе с тем истинные. А мудрые и хорошие ораторы делают так, чтобы не дурное, а достойное представлялось бы гражданам справедливым. Ведь что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и является таковым, пока он так считает. Однако мудрец вместо каждой дурной вещи заставляет достойную и быть и казаться городу справедливой. На том же самом основании и софист, способный так же воспитать своих учеников, мудр и заслуживает от них самой высокой платы. Итак, одни бывают мудрее других, и в то же время ничье мнение не бывает ложным, и – хочешь ты или нет – тебе придется допустить, что ты мера, ибо только так остается в силе мое рассуждение.

Платон

Миф о пещере¹

– После этого, – сказал я, – ты можешь сравнить человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности с таким состоянием. Представь, что люди находятся в подземелье наподобие пещеры, во всю длину которой есть широкий просвет. С малых лет на ногах и шеях люди носят оковы, так что им и с места не двинуться, а видят они лишь то, что прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, горящему далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь себе, невысокой стеной вроде ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, водящих поверх ширмы кукол.

– Это я себе представил, – сказал Главкон.

– Так представь же себе и то, что за стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, некоторые из несущих разговаривают, а другие молчат.

– Странный рисуешь ты образ и странных узников!

– Подобных нам. Разве тебе не кажется, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

– Как же им видеть что-то иное, если всю жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

– А предметы, проносимые там, за стеной? Не то же ли самое происходит и с ними?

– То есть?

¹ *Антисери Д. Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1–2) / пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб.: Изд-во Пневма, , 2003. – С. 184–187.

- Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?
- Непременно так.
- Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?
- Клянусь Зевсом, я этого не думаю.
- Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени пронесимых мимо предметов.
- Это совершенно неизбежно.
- Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.
- Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх, в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. А как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к подлинному бытию, он смог бы обрести верное видение? А если станут указывать на тот или иной несомый предмет, заставят отвечать на вопрос, что это такое? Не кажется ли тебе, что трудности так смутят его, что он подумает, будто куда больше правды в видимом раньше, чем в том, что ему показывают теперь?
- Конечно, именно так и подумает.
- А если он принужден будет смотреть прямо на самый свет, разве не заболит у него глаза и не отвернется он поспешно к тому, что привык видеть, считая, что это и в самом деле достовернее вещей, которые ему теперь показывают?
- Пожалуй, это так.
- Ну а если кто-то потянет его по круче вверх, в гору, и не отпустит, пока не извлечет на божий свет, разве бывший узник не будет страдать и не возмутится таким насилием? А при выходе на свет разве его глаза не ослепит такое сияние, что и рассмотреть он не сможет ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят?
- Да, сразу ему не разглядеть.
- Нужна привычка, чтобы узнать все, что есть наверху. Начинать надо с самого легкого: смотреть сначала на тени, потом на отражения людей и предметов в воде и уж потом – на сами вещи. Причем само небо и все, что на нем, ему лучше рассматривать не днем, а ночью, то есть созерцать звездный свет и Луну, а не Солнце и солнечный свет.
- Несомненно.
- В конце концов, я думаю, этот человек оказался бы в состоянии видеть самое Солнце, находящееся в зените, понимать его свойства, не ограничиваясь наблюдением обманчивого отражения в воде или других чуждых ему средах.
- Конечно, все это станет доступно.
- И тогда он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, что оно ведает всем в видимом пространстве, оно же каким-то образом есть причина всего, что он и другие узники видели раньше в пещере.
- Ясно, что он придет к такому выводу после подобных наблюдений.

– Так как же? Припомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и собратьев из заточения, сочтет ли он блаженством перемену своего положения и пожалеет ли своих друзей?

– И еще как.

– А если они, воздавая какие-то почести и хвалу друг другу, награждали отличившихся самым острым зрением в наблюдениях за проносимыми мимо предметами, в запоминании, что появляется раньше, а что позже, в предсказывании грядущего, то, как ты думаешь, хотел бы всего этого тот, кто уже освобожден от уз, завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто из них пользуется влиянием? Или он пожелал бы, как говорит Гомер, «подобно поденщику, работающая в поле, службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный», терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и жить иначе, чем они?

– Я-то думаю, он предпочтет стерпеть что угодно, лишь бы жить иначе.

– Обдумаем вот что еще: если бы такой человек опять спустился в подземелье, что станет с его глазами с уходом от солнечного света в царство тьмы? Не ослепнет ли снова?

– Конечно.

– А если снова придется спорить с вечными узниками, разбирая смыслы тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут – а на это уйдет немало времени, – разве не покажется он нелепым? О нем станут говорить, что после восхождения вернулся он с испорченным зрением, а значит, другим не стоит стремиться туда. Разве не убили бы они, попадись им в руки, того, кто взялся бы освободить и увести наверх узников?

– Непременно убили бы.

– Так вот, дорогой Главкон, такое уподобление следует применить ко всему ранее сказанному. Охватываемая зрением область сродни тюремному жилищу, а свет от огня подобен мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся на вершине, означает подъем души в область умопостигаемого. Если ты предположишь это, постигнешь мою заветную мысль, если тебе интересно ее узнать, а верна ли она, то ведомо лишь богу. А мне вот что видится: во всем познаваемом идея Блага дана как предел. Она с трудом различима, но стоит ее различить, как приходится сделать вывод, что именно в ней – причина всего истинного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и царство света, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение, значит, на нее должен взирать тот, кто хочет разумной личной и общественной жизни.

– Я согласен с тобой, насколько понимаю.

– Тогда согласись со мной и не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят более интересоваться человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь.

Аристотель

О душе¹

Что касается части души, которая познает и разумеет (отделима она или нераздельна пространственно, важен логический аспект – *kata logon*), то необходимо рассмотреть ее специфические характеристики, то, как функционирует мышление. Если мышление сходно с ощущением, то оно испытывает что-то умопостигаемое или нечто в этом роде. Эта часть души должна быть бесстрастной, способной воспринимать формы, т. е. по возможности уподобляться форме, но не совпадать с ней; подобно тому как чувственная способность относится к ощущаемому, так разум – к умопостигаемому.

Поскольку ум способен обдумывать все, то, как говорил Анаксагор, ему нельзя быть смешанным; чтобы познавать и властвовать надо всем, ему надобно быть чистым. Ведь чуждое, например интуиция, будучи рядом, мешают действиям ума и заслоняют его. Таким образом, ум по природе своей является способностью души. То, что мы называем умом в душе до того, как он начинает мыслить, не есть нечто актуально существующее. Поэтому неразумно и необоснованно говорить, что ум смешан с телом. Ведь в этом случае он оказался бы наделенным неким качеством, стал бы холодным или теплым, имел бы какой-то орган, как имеет его чувственная способность. Но ничего такого нет, поэтому правы те, кто полагает, что душа является обителью всех форм с той лишь оговоркой, что это не вся душа, а лишь мыслящая ее часть содержит формы, и не в действительности, а в возможности. Чтобы понять, насколько неодинакова бесстрастность чувственной души и умопостигающей ее способности, нужно рассмотреть органы чувств и восприятия. Чувствами мы не в состоянии воспринимать более слабые звуки на фоне ощущаемых громких шумов, как нельзя ни слышать, ни видеть, ни обонять слабые цвета и запахи среди слишком ярких цветов и резких запахов. Ум же, напротив, когда мыслит нечто с большим напряжением, обдумывает и то, что требует меньшего напряжения, не хуже, а еще и лучше. Дело в том, что способность к чувственным восприятиям невозможна без тела, ум же существует отдельно и независимо от него.

Когда ум становится одним из своих объектов в том смысле, в каком говорят о действительно знающем и мудром (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь на самого себя), то и тогда он есть нечто в возможности, но не так, как прежде, до обретения знания, ведь теперь он может мыслить самого себя.

Так как не одно и то же величина и сущность (*to einaí*) величины, вода и сущность воды (так и с прочими, но не со всеми вещами, ибо у некоторых предметов они совпадают), то, спрашивается, может ли душа отличить плоть от сущности плоти с помощью чего-то, находящегося в иных условиях и ином состоянии? Ведь плоти нет без материи, подобно приплюснутости как определенной формы определенной материи. Ибо чувственная способность различает тепло и холод, т. е. то, некоторое соотношение чего и является плотью. Другая спо-

¹ *Антисери Д. Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1–2) / пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб.: Изд-во Пневма, 2003. – С. 229–237.

способность, существующая отдельно от чувственной, – как ломаная линия относится к себе, но выпрямленной, – различает плоть и выделяет сущность плоти.

В случае отвлеченных предметов прямая линия подобна кривой (поскольку это единство в непрерывности). Если же сущность прямой отлична от самой прямой, то в этом случае сущность прямизны воспринимается чем-то иным: здесь будет двоица. Стало быть, душа различает все это или с помощью другой способности, или той же, но в другом состоянии. Стало быть, как формы вещей отделимы от материи, так это происходит и с умом.

Можно спросить: если ум прост и бесстрастен, как утверждает Анаксагор, ни на что не похож, то как он будет мыслить, если само мышление предполагает претерпевание? (В самом деле, вещи имеют нечто общее, когда одна действует, а другая страдает и терпит.) Далее: может ли ум мыслить сам себя? Значит, либо и другие существа наделены умом, если разум не обдумывается чем-то другим, если разумное есть нечто специфически единое; либо ум смешан с чем-то, что делает его мыслимым наподобие других вещей. Или страдательное состояние ума имеет общий смысл, о котором уже было сказано, что в возможности ум некоторым образом есть то, что он мыслит, но в действии он не совпадает с тем, что мыслится. Здесь все так, как на дощечке для письма, на которой пока ничего не написано. Таков же и ум: он мыслим, как и все мыслимое. Действительно, в случае предметов без материи мыслящий субъект и обдуманный объект суть одно и то же, ибо теоретическое познание и его предмет совпадают (почему разум не мыслит постоянно – эту причину надлежит выяснить). В случае с материальными предметами каждое мыслимое существо мыслимо лишь в возможности. Следовательно, материальные особи лишены разума (ведь разум – это познавательная способность нематериальных существ), но все мыслимое ему будет принадлежать.

Одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни. Мы считаем, что нечто живет, когда есть хотя бы один из следующих признаков: ум, ощущение, пространственное движение и покой, а также движение в смысле питания, роста и упадка. <...> Из разных чувств животным присуще прежде всего осязание. Как способность питания возможна отдельно от осязания, так осязание возможно отдельно от других чувств. <...>

Теперь заметим, что начало указанных способностей – это душа, ее отличают растительное свойство, способности ощущать, размышлять и двигаться. Является ли каждая из этих способностей душой или ее частью, или они лишь мыслимо отделимы, ответить затруднительно. Так, рассеченные части растений продолжают жить отдельно друг от друга, словно в каждой части есть одна реальная душа (*entelecheia*), а в возможности их много, что бывает и у рассеченных на части насекомых. Каждая из частей обладает способностью двигаться и чувствовать, а если есть ощущение, т. е. и стремление, печаль и радость, а где они, там есть и желание. <...>

Так вот, то, благодаря чему мы прежде всего живем, ощущаем и размышляем, – это душа, так что именно в ней есть смысл и форма, а не только материя и субстрат. О сущности мы говорили в трех значениях: во-первых, это форма; во-вторых, это материя; в-третьих, то, что состоит из одного и другого; из них материя есть возможность, форма – энтелехия. Поскольку одушевленное существо состоит из материи и формы, то не тело – энтелехия души, а душа – энтелехия определенного тела. Поэтому правы те, кто полагает, что нет души без тела и

душа не есть тело. Ведь душа есть не тело, а нечто ему принадлежащее, потому она и пребывает в теле, а именно в определенном теле, и не так, как об этом думали наши предшественники, не уточнявшие, что за тело и какое оно, тогда как мы видим, что не любая вещь воспринимается любой. Ведь энтелехия вещи бывает только в ее потенциальности, т. е. в возможности, свойственной для ее материи. Следовательно, душа есть энтелехия и смысл возможности быть одушевленным существом.

Никомахова этика¹

Теперь надо рассмотреть, что такое добродетель. Поскольку в душе бывают три настроя – страсти, способности и устои, – то добродетель, видимо, последняя из них. Переживанием страсти я называю влечение, гнев, страх, отвагу, злобу, радость, любовь, ненависть, тоску, зависть, жалость – все, чему сопутствуют удовольствия или страдания. То, как мы подчиняемся страстям, – это способности, как, например, нас можно заставить страдать или разжалобить. Нравственные устои, или склад души – это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем своими страстями, например, если гневаемся слишком бурно или вяло, то владеем плохо, если держимся середины, то хорошо. Так и с другими страстями. <...> За страсти мы не заслуживаем ни похвалы, ни осуждения – не хвалят за страх или гнев вообще, а за что-то конкретное. А вот за добродетели и пороки мы достойны похвалы и осуждения.

Страшимся и гневаемся мы спонтанно (*aproairetos*), а добродетели, напротив, включают сознательный выбор (*proairesis*), во всяком случае, его предполагают. В связи со страстями говорят о движениях души, а в отношении добродетелей и пороков говорят о наклонностях. <...> Способности в нас от природы, а добродетельными или порочными от природы мы не бываем. Поскольку добродетели не страсти и не способности, выходит, что это устои.

Впрочем, недостаточно сказать, что добродетель – это нравственные обычаи поведения, надо показать, каковы они. Всякая добродетель доводит до совершенства то, благом чего она является, ибо доводит до конца выполняемое дело. Скажем, зоркость доводит до совершенства глаза и зрение, ибо мы все замечаем. Так же истинные достоинства делают коня пригодным как для бега, так и для верховой езды и боевого сражения. Поскольку это повсеместно, то равно проявлено и в отношении человека, который всегда хорошо выполняет свое дело, поэтому рассмотрим природу его добродетели.

Во всем непрерывном и делимом можно увидеть большие, меньшие и равные части либо по отношению друг к другу, либо к нам, а равенство (*to ison*) – это некая середина (*meson ti*) между избытком и недостатком. Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев, причем она одинаково равна для всех. Серединою по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно. Например, если десять много, а два – мало, то шесть принимают за середину, ибо насколько шесть больше двух, настолько же меньше десяти, а это и есть середина в арифметической пропорции.

Но не следует только так воспринимать середину. Ведь если пища на десять мин – много, а на две – мало, то наставник в гимнастических упражнениях не

¹ *Антисери Д. Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1–2) / пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб.: Изд-о Пневма, 2003. – 688 с., ил.

станет предписывать питание на шесть, ведь этого может быть много или мало для конкретного человека. Для Милона это мало, а для начинающего – много. Так обстоит с бегом и борьбой. Поэтому излишка и недостатка знаток избегает, он ищет середины, причем выбирает середину не ради самой вещи, а ради нас.

Если всякая наука преуспевает, стремясь к середине, к ней ведя свои результаты, то о совершенно выполненных делах говорят: ни убавить, ни прибавить. При этом имеют в виду, что избыток и недостаток губельны для совершенства, а обладание серединой благотворно, причем искусные (agathoi) мастера, как мы утверждаем, работают с оглядкой на это правило. Так добродетель, как и природа, будучи искусностью мастера, стремится попадать в середину.

Я имею в виду нравственную добродетель, именно она сказывается в страстях и поступках, где и возникают избыток, недостаток и середина. Например, в страхе и отваге, влечении, гневе и сожалении, удовольствии и страдании возможны недолет и перелет, а это уже нехорошо. В должных обстоятельствах, для конкретного предмета, ради определенной цели и нужным способом самое лучшее – найти середину, что и свойственно добродетели.

Так и в поступках бывает избыток, недостаток и середина. В страстях и поступках сказывается добродетель, за проступки и бездействие не похвалят, а середина и похвальна и успешна, то и другое относят к добродетели. Следовательно, достоинство состоит в обладании серединой, существует постольку, поскольку ее достигают.

Совершать проступок можно по-разному (зло, как выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо – определенному), но поступать правильно можно одним-единственным образом. Недаром первое легко, а второе трудно, ведь просто – промахнуться, трудно – попасть в цель. Стало быть, избыток и недостаток присущи порочности (kakia), а обладание серединой – добродетели. Лучшие люди просты, порок многосложен. <...>

Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых страстей в самом названии заложено дурное качество (phaylo tes), например злорадство, бесстыдство, злоба, а из проступков – блуд, воровство, человекоубийство. Все это считается дурным само по себе, а не по недостатку или избытку, значит, с этим никогда не поступают правильно. Невозможно блудить по обстоятельствам, ибо любой поступок развратного человека будет порочным. Если б было иначе, то и в беззаконии, трусости, распущенности были бы возможны мера и середина, избыток и недостаток, а также избыток избытка и недостаток недостатка. Подобно тому, как не существует избытка благоразумия и мужества, ибо середина здесь – это вершина, так в пороках невозможны ни середина, ни избыток, ни недостаток, ибо порок есть всегда преступление. <...>

Мужество (andreia) – это обладание серединой между страхом (phobos) и отвагой (tharrhe). Трудно найти имя для тех, у кого избыток бесстрашия (arphobia), но кто излишне смел, тот смельчак (thrasys), а кто чрезмерно пугается, тот трус (deilos.).

Что касается удовольствий (hedonai) и страданий (lyrai), то соразмерность – это благоразумие (sophrosyne), а чрезмерность будет распущенностью (akolasia). Людей, которым не достает чувствительности, можно назвать бесчувственными (anaisthetoi).

Что касается дарения (dosis) имущества и его приобретения (lepsis), то соразмерный дар назовем щедростью (eleytheriotes), избыток – мотовством (asotia), а недостаток – скупостью (aneleytheria). <...>

В отношении чести (time) и бесчестия (atimia) скажем, что лучше всего соразмерность (megalopsykhia), избыток назовем спесью (khaunotes), а недостаток – унижением (mikropsykhia). <...>

Всякое учение и искусство, а также поступки и сознательный выбор стремятся к благу. Поэтому справедливо определяют благо как то, к чему все стремится. <...> Желанно благо одного человека, но прекраснее и божественнее благо народа и государства. <...> Человеку образованному свойственно добиваться точности для каждого рода предметов в той степени, в какой это допускает сама природа предмета. Нелепо довольствоваться правдоподобными рассуждениями математика и требовать от риторы строгих доказательств.

Всякий правильно судит о том, что знает, для этого он подходящий судья. Знакомый с частным и образован применительно к частному, а универсально добродетельный человек образован всесторонне. Вот почему юноша – неподходящий слушатель наук о государстве, ибо его неопытность в житейских делах ограничивает его рассуждения. Покорный страстям, он будет слушать впустую, без пользы, тогда как цель данного учения не познание, а поступки. Впрочем, зелен ли человек годами или нравом, зависит не от возраста, а от того, живет ли он по страсти или по разуму. Невоздержанным людям знания не помогают, зато тем, чьи стремления и поступки согласованы с логикой (kata logon), знать подобные вещи в высшей степени полезно. <...>

Большинство утонченных людей счастьем называют высшее благо, но и благоденствие (to eu dzen) и благополучие (to eu prattein) также называют счастливой жизнью (to eudaimonein). Что же касается счастья как такового, то здесь возникает множество расхождений, и большинство судит не так, как мудрецы. <...> Вот почему, чтобы достойно судить о прекрасном и правосудном, вообще о предметах государственной науки, нужно быть хорошо воспитанным в нравственном смысле. Ведь начало здесь уже дано, если это очевидно, то нет надобности в разных «почему». <...> Большинство, сознательно выбирая скотский образ жизни, сами обнаруживают свою изменчивость, хотя и оправдывают себя тем, что страсти сильных людей похожи на страсти Сарданапалла. <...>

Счастье как цель действий – это нечто совершенное, полное, конечное и самодостаточное. <...> Жизнь представляется чем-то общим для человека и растений, а искомое присуще только человеку. Следовательно, нужно исключить из рассмотрения жизнь с точки зрения питания и роста. Но и жизнь с точки зрения чувства дана и лошади, и быку, всякому живому существу. Остается жизнь обладающего логикой и суждениями существа (to logon ekhon). Хоть и эта жизнь непроста, следует именно ее считать основой деятельности. <...> Дело человека – его жизнь – это деятельность души и поступки при участии суждения, дело же достойного мужчины – делать это хорошо (to eu) и прекрасно в нравственном смысле (kalos). Каждое дело приемлемо, если исполнено с присущим достоинством. Человеческое благо – деятельность души сообразно самой полной и совершенной добродетели. Но и одна ласточка не делает весны, как и один теплый день. За один день и в краткое время блаженными и счастливыми не делаются. <...> Ни быка, ни коня, ни ребенка счастливыми не назовешь, ведь для счастья нужны полнота добродетели и полнота жизни <...> но нелепо, если живых не

хотят признавать счастливыми из-за возможных перемен. Есть иное естество (physis) души, лишённое суждения, оно все же как-то ему причастно (metekhoysa logou). <...> Но есть и другая часть души, существующая вопреки суждению (para logon), которая борется с суждением и тянет в обратную сторону <...> когда рука или нога дают маху, это заметно, но что происходит с душой, этого мы не видим. <...>

Таким образом, часть души, лишённая суждения, тоже представляется двусложной. Одна часть – растительная – никак не участвует в суждении, другая – подвластна влечению, послушна суждению или не повинуется ему. Когда мы говорим «суждение имеет отца и друзей», то подразумеваем далеко не математическое отношение. Даже лишённая суждений часть души в каком-то смысле им подчиняется, без чего невозможны были бы поощрения и обвинения. Тогда двусложной будет часть души: с одной стороны, она и обладает суждением и сама по себе, с другой – слушается суждений, как ребенок отца.

Учитывая это различие, подразделяют и добродетели, ибо одни мы называем дианоэтическими, мыслительными, а другие – этическими, нравственными. Мудрость, сообразительность, рассудительность – это умственные достоинства, а щедрость и благоразумие – нравственные. Рассуждая о склонностях, мы не говорим, что человек мудр или сообразителен, но говорим, что он уравновешен и благоразумен. Но и мудрого мы хвалим за настрой души, а заслуживающие похвалы склонности называем добродетельными.

Сенека

Тексты¹

Все хотят жить счастливо, но люди плохо понимают, в чем же состоит счастье и как трудно его достигнуть. Главное в том, чтобы не следовать слепо в упряжке за вожаками. Мы стремимся сообразовываться с молвой и признаем самым правильным то, что встречает наибольшее сочувствие и находит наибольшее число последователей, живем не так, как требует разум, а как живут другие. Именно отсюда берет начало непрерывно нарастающая гора заблуждений и их жертв!

Человечество не настолько еще созрело, чтобы истина стала доступной большинству. Одобрение толпы, зависимость от нее доказывают нашу неполноценность. Предметом интереса и исследования должен быть вопрос, какой образ мыслей и действий максимально достоин человека, а не то, что чаще всего встречается, благодаря чему мы можем рассчитывать на вечное счастье, а не то, что одобряет чернь, – наихудшая толковательница истины. К черни я отношу не только просто-народье, но и венценосцев. Меня не интересует цвет нарядов, в которые рядятся люди. Оценивая человека, я не верю глазам; у меня есть куда более точная мера, чтобы отличить истину от лжи. О духовном достоинстве должен судить дух.

Не могу сказать, что разделяю полностью взгляды только одного представителя школы стоиков, я сохраняю за собой право иметь собственное суждение, следуя одному, у другого сделаю частичное заимствование. Возможно, в итоге я не смогу отвергнуть ни одно из положений своих предшественников, скажу только, что они

¹ *Антисери Д. Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1–2) / пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб.: Изд-во Пневма, 2003. – С. 298–303.

взаимно дополняют друг друга и принадлежат мне. Хотя общее правило стоиков – «Живи сообразно природе вещей» – я полностью разделяю. Не уклоняться от природы, а руководствоваться ее законами, брать с нее пример – в этом и состоит мудрость. Согласованная с природой жизнь возможна, если человек постоянно обладает здоровым умом; если его дух мужествен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен к любым обстоятельствам; если, не впадая в тревожную мнительность, он заботится об удовлетворении физических потребностей; если он интересуется материальными аспектами жизни, не соблазняясь ни одной из них; если, наконец, он умеет пользоваться дарами судьбы, не становясь их рабом, – такое расположение духа устраняет поводы к раздражению и страху, дает покой и свободу. Взамен ничтожных, мимолетных, мерзких и вредных наслаждений приходит сильная, ничем неомрачимая и устойчивая радость, мир и гармония духа, величие, соединенное с кротостью. Любая форма жестокости происходит от немощи.

В пагубе позорного рабства будет пребывать тот, на кого оказывают разрушительное влияние удовольствия и страдания, эти деспотические силы, их необузданный произвол. Необходимо добиться независимого от них положения, а его создает неподдельное равнодушие к судьбе. Тогда и осуществится неоценимое благо: спокойствие и возвышенность духа, чувствующего свою безопасность. С исчезновением страха приходит вытекающая из познания истины безмятежная радость, приветливость и просветленность духа. Все это утешит душу человека не потому, что это благо, а потому, что это добытые им самим плоды добродетельной жизни. Человека, лишённого понятия истины, никоим образом нельзя назвать счастливым. Жизнь удалась, если она неизменно основывалась на правильном и разумном суждении. Тогда дух обретает особую ясность, он свободен от всяких дурных влияний, терзаний и мелочных уколов, он всегда удерживает занятое им положение и отстаивает его, несмотря на жестокие удары судьбы.

Почитающие удовольствие высшим благом рано или поздно увидят, как ошибочно они определили ему место. Удовольствие, полагают они, неотделимо от добродетели, нравственная жизнь совпадает с приятной, а приятная – с нравственной. Как же можно соединять столь исключаящие друг друга элементы и почему нельзя держать раздельными удовольствие и добродетель? Не потому ли, что вы хотите, чтобы и добродетель – основное начало всех благ – была истоком и того, что вам нравится и к чему вы стремитесь. Если удовольствие и добродетель неотделимы, то почему одни деяния приятны, но безнравственны, а другие, наоборот, безупречны в нравственном отношении, но при этом трудны и достижимы лишь на пути тяжких страданий.

Следует добавить, что удовольствия чаще встречаются в жизни порочных людей, а добродетель не допускает и вовсе порока, поэтому некоторые несчастны не по причине недостатка удовольствий, а из-за их избытка. Этого не случилось бы, если бы удовольствие было неотделимо от добродетели. На самом деле все не так, и добродетель не нуждается вовсе в чувственных наслаждениях. Добродетель величественна, возвышенна, неустанна, царственна и непобедима. Чувственные улады низки, немощны в своей рабской зависимости, преходящи, гнездятся в притонах и трактирах. В храмах, на форуме, в курии нужно искать истинные достоинства, мужество защищает стены города. У добродетели загорелое и обветренное лицо, мохолистые руки. Похоти и порок, напротив, ищут мрака; они изнежены и слабы; от них пахнет вином и пряностями; на щеках порока румяна и отвратительные следы косметики. Все настоящее вечно и неистощимо, не вызывает пресыщения и раская-

ния, ибо правильный образ мыслей не допускает заблуждений, негодования по поводу принятых решений. Лишенное основательности и рассудительности удовольствие угасает в момент наибольшего накала. Его роль ограничена, после исполнения желания наступает отвращение и быстро приходит апатия. Никогда не бывает устойчивым стихийно развивающееся явление, то, что случается в единый миг и в самом процессе реализации уже обречено на гибель, от кульминации тут же стремится к неминуемому концу.

Кроме того, наслаждения ведомы как праведникам, так и негодьям, порочные люди находят в непристойностях удовлетворение, как и праведные – в образцовом. Древние брали за правило, что следует стремиться не к приятной, а к праведной жизни, ибо удовольствия не могут направлять разумную волю, они иногда сопутствуют ей. Необходимо считаться с естественными нуждами организма и заботиться о средствах его поддержания, но без страха за будущее, ибо они скоротечны и даны нам в подмогу. Нельзя становиться рабом того, что чуждо нашему существу. Несущественные факторы и телесные утехи должны быть в подчиненном положении, в каком находятся легковооруженные отряды вспомогательного служебного назначения. Только в этом случае они полезны для нашего духа. Человек может преклоняться только перед духовным достоинством, не должен поддаваться действию внешних факторов. Искусный мастер собственной жизни рассчитывает только на себя, с улыбкой встречает как улыбку судьбы, так и ее удар. Его уверенность опирается на знание, а знание отличается надежностью и постоянством. Однажды принятые решения остаются в силе без всяких поправок на меняющиеся обстоятельства. Такой человек спокоен и уравновешен, доброжелателен и благороден. Его чувства поистине разумны, от разума человек получает свои элементы и точку опоры для полета к истине и необходимого самоуглубления.

Удовольствие не награда за добродетель и не побудительная причина добиваться ее. Добродетель привлекает не обещанием наслаждения, она сама, напротив, дарует наслаждение своей привлекательностью. Высшее благо заключено в самом сознании и совершенстве духа. Достигнув предела, дух закончит свое развитие, тогда ему нечего больше желать. Понятие о целом не допускает, что есть нечто, не входящее в состав части, как невозможно, чтобы что-то находилось дальше конца.

Только моральное может быть частью морального, высшее благо утратит чистоту, если в нем окажется некачественная примесь. Тот, кто смешивает добродетель и удовольствие, тот даже в условиях неравноправного союза парализует присущую другому благу силу и подавляет свободу, которая остается незыблемой только тогда, когда ею дорожат больше всего. У вершащего смешение возникает потребность в милости судьбы, что и есть величайшее рабство, тревожная, суетная, боящаяся случайностей жизнь. Может ли человек повиноваться Богу, спокойно переносить превратности судьбы и не роптать, если он чувствителен к страданиям и зависит от удовольствий? Падкий на улады не может быть защитником родины и своих близких. Так сохраним благо на такой высоте, откуда его не достанет никакая сила, куда не проникнет никакая скорбь, надежда и страх, – все, что умаляет права высшего блага. Только добродетели доступны высоты блага, с их помощью трудности подъема преодолимы. Достойный человек не боится невзгод, ибо с высоты блага они воспринимаются как случайные.

Философы не всегда поступают так, как говорят, все-таки они приносят немалую пользу своими рассуждениями, намечающими нравственные идеалы. Если бы они поступали так, как учат, то счастливее их трудно было бы представить. Но за-

нения наукой похвальны даже тогда, когда они не сопровождаются очевидными результатами. Я не забуду, что моя родина – весь мир, что им правят боги, что эти строгие судьи всегда со мной и надо мной. Когда природа потребует к возврату мою жизнь либо я откажусь от нее по требованию разума, я скажу, уходя, что дожил чистой совестью и стремился к добру, что ничья свобода, прежде всего моя собственная, по моей вине не пострадала.

Марк Аврелий

Тексты¹

Лучший способ защититься – не уподобляться. <...>

Либо мешанина, переплетение и рассеяние, либо единение, порядок и промысел. Положим, первое. Тогда я жажду пребывать в водовороте случайных сцеплений, о чем и мечтать, как не о том, когда я стану наконец землею. Что ж терять невозмутимость – придет ко мне рассеянье, что бы я ни делал. Ну а если второе, то стою крепко и смело вверяюсь всеправителю.

Если обстоятельства как будто вынуждают тебя быть в смятении, то уйди поскорее в себя, не отступая от лада более, чем ты вынужден, ибо скорее овладеешь созвучием, постоянно возвращаясь к нему. <...>

Одно торопится стать, другое перестать, и в том, что становится, кое-что уже угасло. Течение и перемены постоянно молодят мир, так и беспредельный век вечно молод в несущемся времени. В этой реке можно ли сверх меры почитать что-то из мимо бегущего, к чему и стать близко нельзя? Все равно как полюбить пролетающего мимо воробышка: глядь – а он уж и с глаз долой. Вот и сама наша жизнь такова – как испарение крови и вдыхание воздуха. Каково раз вдохнуть воздух и выдохнуть, как мы всегда делаем, так и приобретенную с рождения дыхательную способность разом вернуть туда, откуда ты ее почерпнул.

Дышать, как растения, вдыхать, как скоты и звери, выпитывать представления, быть в устремлениях, жить стадом, кормиться – все это сопоставимо с высвобождением кишечника. Что ж дорого? Чтоб трубили по свету? Нет. Ведь хвалы людей – словесные трубы. Значит, и славу оставим. Что ж остается дорогого? Мне думается – двигаться и покоиться согласно собственному строю, к чему и ведут упражнения и искусства. Всякое искусство добывается, чтобы нечто, в упражнениях устроенное, согласовалось с делом, ради которого оно устроено. Садовник, ухаживающий за лозой, объездчик коней и псарь заботятся об этом. О чем же пекутся воспитатели и учителя?..

А я делаю, что надлежит, прочее меня не трогает, ибо это либо бездушное, либо бессловесное, либо заблудшее и пути не разумеющее.

С существами неразумными, вещами и предметами обходись уверенно и свободно, как имеющий разум с теми, кто разума лишен. С людьми обходись, как если б разум нашел их, – общественно. Во всем призывай богов. Безразлично, сколько времени на это понадобится. <...>

Смерть – роздых от чувственных впечатлений, от дергающих устремлений, от череды мыслей и служения плоти.

¹ *Антисери Д. Реале Дж.* Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1–2) / пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб.: Изд-во Пневма, 2003. – С. 307–309.

Постыдно, чтоб в той жизни, в которой тело тебе не отказывает, душа отказала бы раньше.

Гляди не оцезарись, не пропитайся порфирой, как это бывает. Береги себя простым, достойным, неиспорченным, строгим, прямым другом справедливости, благочестивым, доброжелательным, приветливым, крепким на стоящее дело. Вступай в борьбу, но оставайся достойным принятого учения. Чти богов, людей храни. Жизнь коротка, один плод земного существования – праведный склад души и дела на общую пользу. <...>

Из тела я и души. Телу все безразлично, ибо оно различать не умеет, разуму же безразлично то, что не относится к разумной активности, все остальное от него зависит. Хотя из всего этого разум озабочен лишь настоящим, ибо будущие или прошлые его действия ему безразличны. <...>

Чаще помышляй о взаимоотношении всего мирского и об отношении одного к другому. Ведь одно другому сообразно благодаря напряженному движению, единойдыханию, природному единению. <...>

Если положишь за благо или зло что-нибудь, что не в твоей воле, то будешь ввергнут в беду, станешь бранить богов, а людей ненавидеть за все, что не удалось. Если же будем заниматься тем, что зависит от нас, то никакой причины не будет никого винить, ни на бога или человека восставать, как на врага.

Виноградная завязь, гроздь, изюмины – все превращения, и не в небытие, а в неныне-бытие.

Вольную волю никто не приневолит. Эпиктет говорил, что открыл искусство соглашаться и применительно к устремлениям сберегать осмотрительность, чтобы небезоговорочно, общественно и по достоинству. От желаний совсем воздерживаться, а к уклонению не прибегать ни в чем из того, что не от нас зависит.

Не за что другое боремся, как за то, сходить с ума или нет.

Сократ говорил: «Хотите иметь душу разумных или неразумных? – Разумных. – А каких разумных – здоровых или больных и негодных? – Здоровых. – Что же вы ее не ищете? – Уже имеем. – Так отчего же тогда у вас раздор и безразличие?»

Кому своевременность – единственное благо, кому все равно, больше или меньше совершить деяний по прямому разуму, кому безразлично, сколько времени созерцать мир, тому не страшна смерть.

Человек! Ты был гражданином великого града. Разве не безразлично тебе, что не пять актов отыграно, что ж тут страшного, если из города тебя высылают не деспот, не несправедливый судья, а выросившая тебя природа? Словно комедианта отзывает с подмостков занявшийся им претор. – «Так я же не все пять частей сыграл, а только три». – Превосходно, значит, в твоей жизни всего три действия. Свершения определяет тот, кто прежде был причиной соединения, а теперь распада, и не в тебе причина как первого, так и второго. Так уходи же с кротостью, ведь и тот, кто тебя отзывает, кроток.

Августин Блаженный

Тексты¹

<...> Бог и Владыка всего сотворенного тобою, у тебя конечные причины всего преходящего, в тебе непреложные начала всего неизменяемого и все само по себе временное и само по себе неуяснимое находит себя в Тебе и вечную жизнь и всегдашнее успокоение.

Я хочу познать только Бога и душу. И ничего больше? Ничего.

<...> блажен тот, кто тебя знает, хотя бы ничего этого не знал. <...> еще блаженней <...> что тебя знает, если познавая тебя, прославляет тебя как Бога <...>.

Бог не разумом не может быть постигнут, ни словом понятие о нем не может быть выражено.

Об истинном содержании вероучения нельзя узнать иначе, как посредством церквей, апостолами учрежденных, церквей <...> церквями принята от Апостолов, Апостолами от Иисуса Христа, Иисусом Христом от Бога.

Хочу начать с того, чего я не знаю и не постигаю <...> Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но ты чрез них подавал мне, младенцу, пищу детскую <...>

<...> главное условие взаимного союза во всяком государстве состоит в повиновении царям и вообще высшей власти, то во сколько более должны мы повиноваться во всем богу, царю небесному, господствующему над всей Вселенною и правящему ею как делом рук своих, служа ему с благоговением и все повеления его исполняя беспрекословно?

До творения твоего ничем ничего не было, кроме тебя, и <...> все существующее зависит от твоего бытия.

Мы о низших предметах судим сообразно с истиной, точно так же о нас самих судит сама Истина, когда мы бываем соединены с ней.

Поэтому только она одна представляет собой полное подобие того, от кого получила свое бытие – она называется Сыном.

Ибо как от истины происходит все истинное, так от подобия происходит все подобное.

Если бы умолкло смятение плотской крови <...> устранилось все происходящее <...> могли слышать Его самого без всякого посредничества <...> и если бы это внимание божественному гласу не переставало бы продолжаться <...> мир с его удовольствиями терял для нас всю его прелесть.

Ибн-сина Абу али Хусейн ибн Абдаллах

О разумной душе²

Что же касается разумной человеческой души, то она делится на практическую силу и умозрительную силу. Каждая из этих сил называется разумом по общности имени.

¹ Хрестоматия по философии: учеб. пособие / отв. ред. и сост. А.А. Радугин. – М.: Центр, 2001. – С. 96–100.

² Хрестоматия по истории философии: учеб. пособие для вузов: в 3 ч. Ч. 1. – М.: Гуманит. Изд. центр ВЛАДОС, 1998. – С. 189–190.

Практическая сила является началом движения человеческого тела, побуждающим его совершать единичные осмысленные, соответствующие тем или иным намерениям действия. Она имеет известную связь с животной вожделеющей силой, с животной воображающей силой и силой догадки и сама обладает двойственной природой. Ее связь с животной вожделеющей силой заключается в том, что в ней возникают свойственные человеку состояния, благодаря которым он расположен быстро действовать и претерпевать действие, как это, например, бывает со стыдом, застенчивостью, смехом, плачем и тому подобным. Ее связь с животной воображающей силой и силой догадки заключается в том, что она использует их, будучи занята рассмотрением порядка в возникающих и уничтожающихся вещах, а также изучением человеческих искусств. Ее двойственная природа заключается в том, что между практическим разумом и умозрительным разумом рождаются мнения, которые связаны с действиями и становятся распространенными и широко известными, как, например, то, что ложь и притеснение постыдны и тому подобные исходные посылки, кои в книгах по логике отчетливо отграничиваются от первых начал разума.

Эта практическая сила необходимо господствует над остальными силами тела сообразно с предписаниями другой силы, о которой речь будет идти ниже, дабы она совершенно не подвергалась действиям этих сил, а чтобы, напротив, эти силы подвергались ее действиям и подавлялись, чтобы тело не вызывало в практической силе возникающие под воздействием природных вещей страдательные состояния, которые называются дурными нравственными качествами; необходимо, чтобы она вообще не подвергалась действиям и не была подчиненной, а чтобы, напротив, она господствовала над другими телесными силами и имела добродетельные нравственные качества.

Не исключено, что нравственные качества будут приписываться также и телесным силам; однако, если последние возобладают, то они будут иметь некое деятельное состояние, а практический разум – страдательное. Таким образом, одно и то же будет источником нравственных качеств как для практического разума, так и для телесных сил. Но если телесные силы будут побеждены, то у них будет некоторое страдательное состояние, между тем как у практического разума будет деятельное состояние; так что мы будем иметь два состояния и два нравственных качества или же будет одно нравственное качество, но оно будет иметь двоякое отношение. Имеющиеся у нас нравственные качества приписываются практической силе потому, что человеческая душа, как это выяснится ниже, есть единая субстанция, имеющая отношение к двум сторонам: одна сторона – это то, что выше ее, другая – то, что ниже ее. Для каждой из этих сторон человеческая душа имеет известную силу, посредством которой устанавливается связь между ней и этой стороной. Так что практическая сила имеется у души для связи с тем, что ниже ее, то есть с телом, и для управления им. Умозрительная же сила имеется у души для связи с тем, что выше ее и от чего она принимает умопостижимое. Итак, у нашей души имеются как бы два лица: одно лицо, обращенное к телу (необходимо, чтобы это лицо совершенно не поддавалось тому или иному воздействию, обусловленному природой тела), и другое лицо, обращенное к высшим началам (необходимо, чтобы это лицо получало от них и испытывало их воздействие). Вот то, что касается практической силы.

Раздел об умозрительной силе и ее степенях¹

Что касается умозрительной силы, то ей свойственно получать впечатления от всеобщих, отвлеченных от материи форм. Если последние будут отвлеченными сами по себе, то она будет просто принимать их, а если нет, то она будет их абстрагировать, дабы у них не оставалось никакой связи с материей. Но как это делается, мы объясним позже. К указанным формам эта умозрительная сила имеет разные отношения, поскольку то, чему свойственно принимать что-то, принимает его иногда потенциально, а иногда актуально.

«Потенция» же говорится как о «предшествующем» и «последующем» в трех смыслах. Потенцией называется предрасположение вообще, в силу которого ничто не становится актуальным и не возникает ничего такого, благодаря чему что-либо могло бы стать актуальным, как, например, способность ребенка писать. Потенцией называется, далее, это же предрасположение, когда для данного предмета реализуется только то, в силу чего он может достигнуть актуального состояния без чего-то посредствующего, как, например, способность к письму у отрока, который уже подросток, познакомился с чернилами, калемом и значениями букв. Потенцией, [наконец], называется это предрасположение, когда оно получило завершение благодаря орудию. В этом случае вместе с орудием возникает совершенство предрасположения таким образом, что оно может перейти в актуальное состояние когда угодно, при этом действующий не нуждается в приобретении – для этого бывает достаточно одного лишь его желания, – как, например, способность искусного писца, когда он не пишет. Первая потенция называется потенцией вообще, или материальной потенцией. Вторая потенция называется возможной потенцией. Третья потенция называется опытом. Иногда вторую называют опытом, а третью – завершением потенции.

Так что отношение умозрительной силы к упомянутым нами отвлеченным формам может носить характер потенции вообще, когда эта сила имеется у души, но еще не получила ничего из потенциально принадлежащей душе завершенности. В этом случае она называется материальным разумом. Эта сила, называемая материальным разумом, существует у каждого индивида, а материальной ее называют лишь потому, что она подобна предрасположенности первой материи, которая, будучи субстратом всякой формы, обладает той или иной формой не сама по себе. Указанное отношение может носить характер возможной потенции, а именно тогда, когда в умозрительной силе уже имеются первые предметы разумного восприятия, от которых и посредством которых доводят до вторых предметов разумного восприятия. При этом под первыми предметами разумного восприятия я подразумеваю исходные досылки, кои принимаются не путем приобретения [извне] и не так, чтобы принимающий отдавал себе отчет в том, что ему хоть в какой-то момент можно было бы воздержаться от их принятия; таково, например, наше убеждение в том, что целое больше части и что вещи, равные одной и той же вещи, равны между собой. Пока материальный разум на пути к переходу в актуальное состояние не имеет ничего, кроме этой потенции, он называется обладающим разумом. По сравнению с первой потенцией он может быть назван также разумом в актуальном состоянии, ибо первая потенция не может актуально познавать вещь, в то время как обладающий разум познает,

¹ Хрестоматия по истории философии: учеб. пособие для вузов: в 3 ч. Ч. 1. – М.: Гуманит. Изд. центр ВЛАДОС, 1998. – С. 190–193.

начиная исследовать в актуальном состоянии. Отношение умозрительной силы к отвлеченным формам может носить характер завершенной потенциальности, а именно тогда, когда после первых умопостигаемых форм приобретаются и вторые умопостигаемые формы, хотя обладающий разум не рассматривает их и не возвращается к ним актуально, а скорее они как бы хранятся в нем, так что он при желании рассматривает эти формы актуально, осмысливая их и осмысливая то, что они уже им осмыслены. Называется он разумом в актуальном состоянии потому, что он познает, когда хочет, не затрудняя себя приобретением [извне], хотя его можно было бы назвать и разумом в потенциальном состоянии по сравнению с [разумом], следующим за ним. Отношение умозрительной силы к отмеченным формам может носить характер актуальности вообще, а именно тогда, когда умопостигаемая форма присутствует в разуме, а последний актуально рассматривает ее и актуально осмысливает ее, осмысливая также и то, что он актуально осмысливает ее, и тогда получается то, что называется приобретенным разумом. Приобретенным же разумом он называется лишь потому, что, как мы это выясним позже, разум в потенциальном состоянии переходит в актуальное состояние только благодаря некоему разуму, находящемуся всегда в актуальном состоянии; и когда разум в потенциальном состоянии определенным образом соединяется с этим находящимся в актуальном состоянии разумом, в нем актуально запечатлевается определенный вид форм, приобретаемых от того разума, так что эти формы оказываются приобретенными извне.

Таковы степени сил, называемых умозрительным разумом. Приобретенный разум венчает род живых существ и входящий в этот род человеческий вид. И в приобретенном разуме человеческая потенция уже уподобляется первым началам всего сущего (1.739 – 744).

Контрольные вопросы

1. Как Протогор понимает, что есть истина?
2. Кто, согласно Протогору, является мудрецом?
3. Как описывает Платон жизнь узников в пещере?
4. Что происходит с человеком, который смог выбраться из пещеры?
5. В чем заключается сложность возвращения в пещеру?
6. Что есть душа по Аристотелю?
7. Какие характеристики мышления приводит Аристотель?
8. Понятие добродетели по Аристотелю.
9. Представление о счастье у Аристотеля.
10. В чем, согласно Сенеке, заключается мудрость?
11. Какие характеристики добродетели дает Сенека?
12. Каковы представления о добродетели в учении М.Аврелия?
13. Как формулируется проблема познания Святым Августином?
14. Как представлена концепция души в учении Ибн Сины?

Раздел III. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ И В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Иntenсивное развитие капиталистических отношений в XVI–XVII веках повлекло за собой бурный расцвет многих наук и прежде всего естествознания. Успехи в развитии естествознания способствовали формированию нового взгляда на природу в целом и месте человека в ней. Коренным переломом в развитии естествознания делал особо острым вопрос общих принципов и методов познания.

Наметившийся коренным переломом в развитии естествознания и сопровождавшие его многочисленные грандиозные открытия выдвигали на передний план и делали особо острыми вопросы общих принципов и методов познания, разрешение которых было невозможно без обращения к основным психическим способностям и функциям человека. При разработке проблем, связанных с методологией, и методов познания, ученые разделились на два течения – эмпирическое и рационалистическое. Разногласия между сторонниками эмпиризма и рационализма возникали в основном по трем кардинальным вопросам. К ним относились вопросы об источниках и происхождении знаний, о природе всеобщих понятий, о соотношении и границах познавательных возможностей человека, а именно его чувственного опыта и логического мышления. Основатели эмпирического направления Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Д. Локк и их последователи полагали, что источником всех знаний является чувственный опыт и общие понятия имеют опытное происхождение. Представители рационалистического течения, Спиноза, Р. Декарт и Г. Лейбниц, считали, что источник знаний заключен в самом разуме, а всеобщие понятия имеют априорное происхождение, т.е. выводились из самого ума и врожденных интеллектуальных способностей. В соответствии с этими различиями представители эмпиризма рассматривали в качестве ведущего научного метода индукцию, предполагающую восхождение от частных и отдельных фактов, устанавливаемых в чувственном опыте, к общим принципам и законам, тогда как представители рационализма видели основу приобретения достоверных знаний в дедукции как способе выведения искомых истин из принципов либо ранее установленных, либо врожденных (Р. Декарт, Г. Лейбниц). Противоборство и столкновение рационалистического и эмпирического направлений составляло другую общую тенденцию в развитии философии и психологии Нового времени.

Немецкая классическая философия (середина XVIII – середина XIX вв) – это высшее, завершающее звено в развитии философского рационализма. Традиционно к этому течению относятся философские учения Канта, Фихте, Шеллинга и

Гегеля. Немецкая классическая философия обогатила духовную мысль новым способом философствования, сосредоточившись главным образом на проблеме познания.

Кант осуществил коренной переворот в постановке и решении проблемы познания. Кант делает предметом философии специфику познающего субъекта, который определяет способ познания и конструирует предмет знания.

Бэкон Ф.

О достоинстве и преумножении наук¹

Перейдем к учению о человеке. <...> Оно состоит из двух частей. Одна из них рассматривает человека, как такового, вторая – в его отношении к обществу. Первую из них мы называем философией человека, вторую – гражданской философией. Философия человека складывается из частей, соответствующих тем частям, из которых состоит сам человек, а именно из наук, изучающих тело, и наук, изучающих душу. <...> Наука о природе и состоянии человека может быть разделена на две части, из которых одна должна заниматься цельной природой человека, а другая – самой связью души и тела; первую мы назовем учением о личности человека, вторую – учением о связи души и тела. Ясно, что все эти вопросы, представляя собой нечто общее и смешанное, не могут быть сведены к упомянутому делению на науки, изучающие тело, и науки, изучающие душу².

Мы подошли уже к учению об использовании и объектах способностей человеческой души. Это учение делится на две очень известные и всеми признаваемые части – логику и этику. При этом, однако, следует оговорить, что учение об обществе, обычно считающееся частью этики, мы уже раньше выделяли в самостоятельную и цельную науку о человеке, его связях с обществом, и поэтому здесь речь будет идти только об отдельном человеке, рассматриваемом вне этих связей. Логика изучает процессы понимания и рассуждения, этика – волю, стремления и аффекты; первая рождает решения, вторая – действия³.

Это искусство указания (а мы его будем называть именно так) делится на две части. Указание может либо вести от экспериментов к экспериментам, либо от экспериментов к аксиомам, которые в свою очередь сами указывают путь к новым экспериментам. Первую часть мы будем называть научным опытом (*experientia literata*), вторую – истолкованием природы, или Новым Органоном. Впрочем, первая из этих частей (как мы уже говорили вкратце в другом месте) едва ли должна считаться искусством или частью философии – скорее ее следует принять за своеобразную проницательность, и поэтому мы иногда называем ее «охота Пана», заимствовав это наименование из мифа⁴.

Научный опыт, или «охота Пана», исследует модификации экспериментирования. <...> Модификации экспериментирования выступают главным образом как изменение, распространение, перенос, инверсия, усиление, применение, соединение и, наконец, случайности (*sortes*) экспериментов. Все это, вместе взятое,

¹ Хрестоматия по истории философии: учеб. пособие для вузов: в 3 ч. Ч. 1. – М.: Гуманит. Изд. центр ВЛАДОС, 1998. – С. 251–253.

² (3.I.240).

³ (3.I.277).

⁴ (3.I.285).

находится, однако, еще за пределами открытия какой-либо аксиомы. Вторая же названная нами часть, т.е. Новый Органон, целиком посвящается рассмотрению всех форм перехода от экспериментов к аксиомам или от аксиом к экспериментам¹.

Перенос эксперимента может идти тремя путями: или из природы или случайности в искусство, или из искусства или какого-то вида практики в другую, или из какой-то части искусства в другую часть того же искусства. Можно привести бесчисленное множество примеров переноса эксперимента из природы или случайности в искусство; собственно говоря, почти все механические искусства обязаны своим происхождением незначительным и случайным фактам и явлениям природы².

Мы можем сколько угодно рассуждать о том, существуют ли нравственные добродетели в человеческой душе от природы или они воспитываются в ней, торжественно устанавливая непреодолимое различие между благородными душами и низкой чернью, поскольку первые руководствуются побуждениями разума, а на вторых действуют лишь угрозы или поощрения; мы можем весьма тонко и остроумно советовать выправлять человеческий разум, подобно тому, как выпрямляют палку, сгибая ее в противоположном направлении; мы можем одну за другой высказывать кроме этих и множество других аналогичных мыслей, однако все эти и им подобные рассуждения ни в коей мере не могут возместить отсутствие того, что мы требуем от упомянутой науки³.

Таким образом, мы разделим этику на два основных учения: первое – об идеале (exemplar), или образе блага, и второе – об управлении и воспитании (cultura) души; это второе учение мы называем «Георгики души». Первое учение имеет своим предметом природу блага, второе формулирует правила, руководствуясь которыми душа приспособливает себя к этой природе⁴.

<...> Возвращаясь к философам, я должен сказать, что если бы они, прежде, чем рассматривать ходячие и общепринятые понятия добродетели, порока, страдания, наслаждения и т.п., несколько задержались на исследовании самих корней добра и зла или даже, более того, на внутреннем строении самих этих корней, то они, безусловно, пролили бы самый яркий свет на все то, что они стали бы исследовать вслед за этим; и прежде всего если бы они в такой мере считались с природой, как и с моральными аксиомами, то смогли бы сделать свои учения менее пространными, но зато более глубокими⁵.

За учением об особенностях характера следует учение об аффектах и волнениях, являющихся, как уже было сказано, своего рода болезнями души. В свое время древние политические деятели обычно говорили о демократии, что народ там подобен самому морю, ораторы же – ветрам, ибо как море само по себе было бы всегда тихим и спокойным, если бы его не волновали ветры и не поднимали бы на нем бури, так и народ сам по себе был бы всегда мирным и послушным, если бы его не подстрекали к волнениям злонамеренные ораторы. Аналогичным образом можно с полным основанием утверждать, что человеческий ум по своей

¹ (З.І.286).

² (З.І.289).

³ (З.І.385–386).

⁴ (З.І.387).

⁵ (З.І.388–389).

природе был бы спокоен и последователен, если бы аффекты, подобно ветрам, не приводили его в волнение и смятение¹.

В качестве дополнения к этике можно было бы привести то соображение, что существует определенное соотношение и известное сходство между благом души и благом тела. Ведь подобно тому как мы сказали, что телесное благо складывается из здоровья, красоты, силы и наслаждения, так и душевное благо, рассматриваемое с точки зрения этики, по-видимому, стремится к тому же, т.е. оно хочет сделать душу здоровой и недоступной волнениям, прекрасной и украшенной истинной нравственностью, мужественной и способной встретить и вынести все испытания жизни, наконец, не тупой и глупой, а способной испытывать живое чувство наслаждения и благородной радости².

Идолы человеческого разума³

Идолы и ложные понятия, которые уже пленили человеческий разум и глубоко в нем укрепились, так владеют умом людей, что затрудняют вход истине, но, если даже вход ей будет дозволен и предоставлен, они снова преградят путь при самом обновлении наук и будут ему препятствовать, если только люди, предостереженные, не вооружатся против них, насколько возможно.

Есть четыре вида идолов, которые осаждают умы людей. Для того чтобы изучать их, дадим им имена. Назовем первый вид *идолами рода*, второй – *идолами пещеры*, третий – *идолами площади* и четвертый – *идолами театра*.

Построение понятий и аксиом через истинную индукцию есть, несомненно, подлинное средство для того, чтобы подавить и изгнать идолы. Но и указание идолов весьма полезно. Учение об идолах представляет собой то же для истолкования природы, что и учение об опровержении софизмов – для общепринятой диалектики.

Идолы рода находят основание в самой природе человека, в племени или самом роде людей, ибо ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде.

Идолы пещеры суть заблуждения отдельного человека. Ведь у каждого, помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы. Происходит это или от особых врожденных свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, или от чтения книг и от авторитетов, перед какими кто преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях, зависящей от того, получают ли их души предвзятые и предрасположенные или же души хладнокровные и спокойные, или по другим причинам. Так что дух человека, смотря по тому, как он расположен у отдельных людей, есть вещь переменчивая, неустойчивая и как бы случайная. Вот почему Гераклит правильно сказал, что люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом, или общем, мире.

¹ (3.I.408).

² (3.I.416).

³ Хрестоматия по истории философии: учеб. пособие для вузов: в 3 ч. Ч. 1. – М.: Гуманит. Изд. центр ВЛАДОС, 1998. – С. 253–255.

Существуют еще идола, которые происходят как бы в силу взаимной связанности и сообщества людей. Эти идола мы называем, имея в виду порождающее их общение и сотоварищество людей, *идолами площади*. Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждают разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя ученые люди, никоим образом не помогают делу. Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

Существуют, наконец, идола, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем *идолами театра*, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры. Мы говорим это не только о философских системах, которые существуют сейчас или существовали некогда, так как сказки такого рода могли бы быть сложены и составлены во множестве; ведь вообще у весьма различных ошибок бывают почти одни и те же причины. При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности. Однако о каждом из этих родов идолов следует более подробно и определенно сказать в отдельности, дабы предостеречь разум человека¹.

Итак, об отдельных видах идолов и об их проявлениях мы уже сказали. Все они должны быть отвергнуты и отброшены твердым и торжественным решением, и разум должен быть совершенно освобожден и очищен от них. Пусть вход в царство человека, основанное на науках, будет почти таким же, как вход в царство небесное, «куда никому не дано войти не уподобившись детям»².

Декарт Р.

Страсти души³

Страсти вообще и кстати о всей природе человека

1. Страсть в отношении к чему-либо есть всегда действие в каком-нибудь другом смысле

Нигде не сказывается так ясно недостаточность знаний, полученных нами от древних, как в том, что написано ими о страстях. И хотя они являются предметом, изучению которого всегда уделялось много внимания, и этот предмет не кажется особенно трудным, так как страсти переживаются каждым, и поэтому, чтобы определить природу страстей, нет необходимости заимствовать наблюдения из какой-либо другой области, – тем не менее то, что сказано об этом древними, имеет так мало значения и в большей части так мало вероятно, что у меня нет никакой другой надежды приблизиться к истине, как избрать иной путь, чем тот, которым шли они. Поэтому мне приходится писать здесь так, как будто я занимаюсь предметом, которого до меня никто не касался. Прежде всего я считаю, что философы называют страстью то, что происходит или появляется вновь в пережи-

¹ (З.П.18 – 20).

² (З.П.33)

³ Декарт Р. Сочинения. – СПб.: Изд-во «Наука», 2006. – С. 562–581.

ваниях субъекта, а действием – то, что вызывающий это явление делает. Так как действующий и страдающий часто совершенно различны, то действие и страдание не могут всегда рассматриваться как одно и то же явление, имеющее эти два названия в зависимости от двух различных субъектов, к которым их можно отнести.

2. Для познания страстей души нужно различать ее функции от функций тела

Затем я считаю также, что мы не видим ничего более непосредственно действующего на нашу душу, чем тело, с которым душа связана; поэтому мы должны считать так: что для души является страданием, для тела будет выступать как действие. К познанию наших страстей нет лучшего пути, как исследовать различие между телом и душой, для того чтобы установить, куда следует отнести соответствующую функцию.

3. Какого правила следует при этом придерживаться

Здесь не встретится большого затруднения, если признать следующее: то, что мы испытываем в себе таким образом, что сможем допустить это и в телах неодушевленных, должно приписать только нашему телу; наоборот, все то, что, по нашему мнению, никоим образом не может относиться к телу, должно быть приписано нашей душе.

4. Тепло и движение частей тела возникают в теле, мысли же – в душе

Так как мы совершенно не замечали, чтобы тело каким-либо образом мыслило, то мы имеем основание считать, что всякого рода мысли, появляющиеся у нас, связаны с душой. Так как мы не сомневаемся в том, что есть неодушевленные тела, которые могут двигаться такими же и даже более разнообразными способами, чем наше тело, и которые имеют больше тепла и движений (из опыта нам известен огонь, который один имеет значительно больше тепла и движений, чем какая-нибудь из наших частей тела), то мы должны полагать, что все тепло и все движения, которые в нас имеются, поскольку они совершенно не зависят от мысли, принадлежат только телу.

5. Ошибочно полагать, что душа дает телу движение и тепло

Благодаря этому мы избежим очень большой ошибки, которую делало большинство; я даже думаю, что эта ошибка является первой причиной, которая мешала до сих пор объяснить страсти и другие явления, касающиеся души. Ошибка заключается в том, что, видя все мертвые тела лишенными тепла и движения, воображают, будто отсутствие души и уничтожило эти движения и это тепло. Таким образом, без оснований полагают, что наше природное тепло и все движения нашего тела зависят от души, в то время как, наоборот, следует думать, что душа удаляется после смерти только по той причине, что это тепло прекращается и разрушаются те органы, которые служат для движения тела.

6. О различии между живым и мертвым телом

Чтобы избежать этой ошибки, заметим, что смерть наступает не по вине души, но исключительно потому, что разрушается какая-нибудь из главных частей тела; и мы будем рассуждать так: тело живого человека так же отличается от тела мертвого, как отличаются часы или иной автомат (т. е. машина, которая движется сама собой), когда они собраны и когда у них есть материальное усло-

вие тех движений, для которых они предназначены со всем необходимым для их действия, от часов или другой машины, когда она сломана и когда условие ее движения отсутствует.

7. Краткое описание частей тела и объяснение некоторых его функций

Чтобы яснее представить это, я в немногих словах изложу здесь устройство машины нашего тела. Нет, по-видимому, человека, который бы не знал, что у нас имеются сердце, мозг, желудок, нервы, артерии, вены и т. п.; всем известно также, что принимаемая пища поступает в желудок и кишки, где их сок, проходящий через печень и по всем венам, смешивается с кровью, содержащейся в них, и таким образом увеличивает ее количество. Те, кто хоть немного знаком с медициной, знают, кроме того, как устроено сердце и каким образом венозная кровь может легко проходить из поллой вены в правую половину сердца и оттуда поступать в легкое через сосуд, называемый артериальной веной; как затем она возвращается из легкого в левую половину сердца через сосуд, называемый венозной артерией, и, наконец, проходит оттуда в большую артерию, ветви которой расходятся по всему телу. Все, кого не ослепил авторитет древних и кто захотел открыть глаза для того, чтобы проверить мнение Гарвея о циркуляции крови, совершенно не сомневаются в том, что все вены и артерии тела являются как бы каналами, по которым кровь непрерывно и быстро течет, направляясь из правой полости сердца по артериальной вене, ветви которой рассеяны по всему легкому и соединены с венозной артерией; по последней кровь проходит из легкого в левую половину сердца, затем оттуда идет в большую артерию, ветви которой, рассеянные по всему остальному телу, соединены с ветвями вены, снова проводящими ту же самую кровь в правую полость сердца; обе эти полости есть как бы шлюзы, через каждый из которых проходит кровь при каждом круге, совершаемом ею в теле. Кроме того, известно, что все движения членов человеческого тела зависят от мускулов; эти мускулы так противопоставлены друг другу, что когда один из них сокращается, то притягивает к себе ту часть тела, к которой он прикреплен, и заставляет в то же время удлиниться противоположный ему мускул; затем, в тот момент, когда последний сокращается, первый мускул удлиняется, увлекая за собой ту часть тела, к которой он прикреплен. Наконец, думают, что все движения мускулов, как и все чувства, зависят от нервов, представляющих собой как бы маленькие ниточки или маленькие трубочки, идущие от мозга и содержащие подобно ему известный воздух, или очень нежный ветер, называемый «животными духами».

8. О принципе всех этих функций

Но вообще неизвестно, каким образом эти «животные духи» и эти нервы влияют на движения и чувства; точно так же неизвестно, каково телесное начало, заставляющее их действовать. Хотя я уже несколько касался этих вопросов в других сочинениях, все же я должен здесь вкратце заметить, что, пока мы живы, в нашем сердце имеется непрерывное тепло, представляющее собой вид огня, поддерживаемого венозной кровью, и что этот огонь есть телесный принцип всех движений частей нашего тела.

9. Каким образом происходит движение сердца

Первое действие этой теплоты заключается в том, что она расширяет кровь, которой наполнены полости сердца; благодаря этому кровь, принужденная за-

нять больше места, стремительно проходит из правой полости в артериальную вену и из левой полости – в большую артерию. Затем, когда прекращается это расширение, новая кровь из полых вен немедленно поступает в правую полость сердца, а из венозной артерии – в левую полость, потому что у выходов этих четырех сосудов имеются маленькие кожицы, расположенные так, что кровь может войти в сердце только через два последних выхода и выйти из него не иначе как только через два других. Новая кровь, вошедшая в сердце, немедленно там разрезается таким же образом, как и предшествующая. В этом и заключается пульс, или биение сердца и артерий; биение это повторяется столько раз, сколько раз новая кровь поступает в сердце. Только это и сообщает крови ее движение и заставляет ее непрерывно течь во всех артериях и венах, благодаря чему тепло, имеющееся в сердце, передается другим частям тела и служит для них питанием.

10. Как «животные духи» образуются в мозгу

Здесь важнее всего то, что все наиболее подвижные и наиболее легкие частицы крови, разреженные в сердце теплом, поступают непрерывно в большом количестве в полости мозга. Причина этого состоит в том, что вся кровь, выходящая из сердца по большой артерии, направляется в мозг по прямой линии, но не имеет возможности полностью туда войти, ввиду того что проводящие пути очень узки; лишь самые подвижные и легкие частицы крови проникают в мозг, в то время как остальные расходятся по другим частям тела. Эти-то очень легкие частицы крови образуют «животные духи». Для этого им не нужно ничего другого, как только отделиться от прочих, менее легких частиц крови. Таким образом, то, что я называю здесь «духами», есть не что иное, как тела, не имеющие никакого другого свойства, кроме того, что они очень малы и движутся очень быстро, подобно частицам пламени, вылетающим из огня свечи. Они ничем не задерживаются, и, по мере того как некоторые из них попадают в полости мозга, другие выходят оттуда через поры, имеющиеся в веществе мозга; эти поры проводят «духи» в нервы и из нервов в мускулы, благодаря чему тело принимает различные положения.

11. Каким образом происходят движения мускулов

Единственная причина всех движений членов тела заключается в том, что некоторые мускулы сокращаются, а противоположные им растягиваются, как уже было сказано, а единственная причина, вызывающая большее сокращение одного мускула в сравнении с противолежащими, заключается в том, что в него из мозга поступает немного больше «духов». Движение членов тела происходит не потому, что «духов», непосредственно выходящих из мозга, достаточно для того, чтобы привести в движение мускулы, а потому, что они заставляют другие «духи», имеющиеся в мускулах, немедленно же выйти из одного и перейти в другой; тот, из которого они выходит, растягивается и слабеет, а тот, в который они входят, немедленно наполняется ими, сокращается и приводит в движение ту часть тела, к которой он прикреплен. Это станет понятным, если обратить внимание на то, что весьма немного «животных духов» поступает непрерывно из мозга в отдельный мускул. В каждом мускуле всегда имеется известное количество других «духов»; они движутся в нем очень быстро, иногда только кружатся на одном и том же месте, когда не находят себе выхода, а иногда перехо-

дят в противоположный мускул. В каждом мускуле имеются небольшие отверстия, через которые эти «духи» могут перейти из одного в другой; эти отверстия расположены так, что, когда «духи», идущие из мозга к одному мускулу, имеют некоторый перевес над поступающими в другой, они открывают все входные отверстия, через которые «духи» последнего мускула могут перейти в первый. В то же самое время открываются выходы, через которые «духи» последнего переходят в первый; благодаря этому все «духи», содержащиеся раньше в этих двух мускулах, немедленно накапливаются в одном из них, наполняя и сокращая его, в то время как другой растягивается и ослабевает.

12. Каким образом предметы внешнего мира действуют на органы чувств

Сейчас необходимо еще установить причины, по которым «духи» не всегда одинаково проходят из мозга в мускулы, а иногда направляются в одни мускулы в большем количестве, чем в другие. Помимо влияния души, которая, как я укажу после, является одной из этих причин, имеются еще две другие, зависящие только от тела; их необходимо отметить. Первая состоит в разнообразии движений, возбужденных в органах чувств их объектами. Это я подробно объяснил в «Диоптрике». Но для того чтобы тем, кому попадет настоящее мое сочинение не нужно было читать прочие мои труды, я скажу еще раз, что следует обратить внимание на три составные части нервов. Во-первых, на их сердцевину, или внутреннее вещество, которое тянется в виде тонких ниточек от мозга, откуда оно берет свое начало, до окончаний других членов, с которыми эти ниточки соединены; во-вторых, на облегающие их оболочки, являющиеся продолжением тех, которые покрывают мозг; они образуют маленькие трубочки, заключающие эти ниточки, и, в-третьих, на «животные духи», переносимые по этим самым трубочкам из мозга в мускулы. «Духи» – причина того, что эти ниточки остаются совершенно свободными и благодаря этому так натянутыми, что малейший предмет, касающийся той части тела, где находится конец одной из нитей, приводит благодаря этому в движение ту часть мозга, откуда эта ниточка выходит, подобно тому как движение одного конца веревки приводит в движение другой.

13. Действие внешних предметов может различно проводить «духи» в мускулы

Я показал в «Диоптрике», каким образом видимые предметы передаются нам только благодаря тому, что они приводят в движение посредством прозрачных тел, находящихся между ними и нами, соответствующее место маленьких ниточек оптических нервов, находящихся в глазном дне, и затем то место мозга, откуда выходят эти нервы. Повторяю, они приводят в движение нервы столь разнообразно, что дают нам возможность видеть разнообразие вещей, и движения, передающие нашей душе эти предметы, происходят непосредственно не в глазу, а в мозгу. Поэтому легко, например, понять, что звуки, запахи, вкусовые ощущения, тепло, боль, голод, жажда и вообще все объекты как наших внешних чувств, так и наших внутренних вожделений также вызывают некоторое движение нервов, при их посредстве передающееся мозгу. Кроме того, что эти различные движения порождают в нашей душе различные чувства, они могут также независимо от нее заставить «духи» направиться скорее к одним мускулам, чем к другим, и, таким образом, приводят в движение части нашего тела. Я покажу это только на одном примере. Если кто-либо внезапно придвигает к нашим гла-

зам руку, как будто для того, чтобы нас ударить, то лишь с трудом удается удержаться от того, чтобы не закрыть их, хотя бы мы и знали, что это – наш друг, что он делает это только в шутку и что он безусловно постарается не причинить нам никакого вреда. Этот пример показывает, что глаза закрываются вне зависимости от нашей души, так как это происходит против нашей воли – единственного или, по меньшей мере, главного проявления ее деятельности. Механизм нашего тела устроен так, что движение этой руки к нашим глазам вызывает другое движение в нашем мозгу, который направляет «духи» в мускулы, заставляющие наши веки закрываться.

14. Различие, существующее между «духами», также может быть причиной их разнообразного течения

Другой причиной, заставляющей «животные духи» идти в мускулы различными путями, является неодинаковая подвижность «духов» и разнообразие их частиц. Так как некоторые из их частиц больших размеров и более подвижны, чем другие, то они значительно раньше проходят по прямой линии в углубления и поры мозга и благодаря этому направляются в те мускулы, куда они не попали бы, если бы у них было меньше силы.

15. Причины их разнообразия

Это неравенство может происходить от разных веществ, из которых «духи» составлены. Это видно у тех, кто много пил вина; пары этого вина, быстро входя в кровь, поднимаются от сердца к мозгу, где они превращаются в «духи»; последние, будучи более действенными и находясь в большем количестве, чем обычно, могут заставить тело двигаться самым различным и необычным образом. Это различие «духов» может также происходить от различного состояния сердца, печени, желудка, селезенки и других частей тела, способствующих их зарождению. Здесь необходимо главным образом указать на маленькие нервы, находящиеся у основания сердца; они служат для расширения и сужения входных отверстий его полостей, благодаря чему кровь, расширяясь более или менее сильно, порождает различные «духи». Следует также заметить, что хотя кровь, входящая в сердце, поступает туда из различных частей тела, тем не менее часто бывает, что она больше проходит из одних частей, чем из других, потому что нервы и мускулы, соответствующие этим частям, оказывают на нее больше давления или приводят в большее движение. В зависимости от различия частей, из которых кровь поступает в большем количестве, она различно расширяется в сердце и затем порождает «духи», имеющие различные свойства. Например, та кровь, которая идет из нижней части печени, где находится желчь, расширяется в сердце иначе, чем кровь, идущая из селезенки, а последняя иначе, чем кровь, поступающая из вен рук или ног, и, наконец, последняя иначе, чем сок из пищи, после того как он только что вышел из желудка и кишечника и проходит быстро через печень к сердцу.

16. Каким образом все части тела могут приводиться в движение объектами чувств и «духами» без помощи души

Следует заметить, что механизм нашего тела так устроен, что все изменения, происходящие от движения «духов», могут заставить их открыть некоторые поры мозга больше, чем другие; и, наоборот, если какая-нибудь из этих пор благодаря действию нервов, связанных с чувствами, открыта больше или меньше, чем

обычно, то это несколько изменяет движение «духов» и заставляет их пройти в мускулы, служащие для обычных движений тела. Таким образом, все действия, которые мы производим без участия нашей воли (как это часто происходит, когда мы дышим, ходим, едим и вообще производим все отправления, общие нам с животными), зависят только от устройства наших членов, направления, по которым «духи», побуждаемые сердечным теплом, следуют в мозг, нервы и мускулы, подобно тому как ход часов зависит от одной только упругости их пружины и формы колес.

17. О функциях души

После того как рассмотрены все функции, свойственные одному только телу, легко заметить, что в нас не остается ничего такого, что можно было бы приписать нашей душе, за исключением только мыслей. Последние бывают двух родов: одни являются действиями души, другие – ее страстями. Действиями я называю только наши желания, потому что мы знаем по опыту, что они идут непосредственно от нашей души и кажутся зависящими только от нее. Напротив, страстями можно вообще назвать все виды восприятий или знаний, встречающихся у нас потому что душа не делает их такими, какими они являются, а получает их всегда от вещей, представляемых ими.

18. О воле

Наши желания двух родов. Одни – проявление деятельности души, они заканчиваются в ней, когда, например, мы хотим любить Бога или вообще отнести нашу мысль к какому-нибудь, совершенно нематериальному предмету. Другие проявления оканчиваются в нашем теле, когда, например, благодаря только нашему желанию погулять наши ноги начинают двигаться и мы идем.

19. О восприятии

Наши восприятия также двух родов: одни происходят в душе, другие – в теле. Те, которые вызываются душой, суть восприятия наших желаний, воображения или других зависящих от нее мыслей. Несомненно, мы не знали бы, чего желаем, если бы не представляли желаемую вещь. В нашей душе это было бы желанием чего-то, но можно сказать, что это в ней страсть к восприятию того, чего она желает. Но так как это восприятие и это желание действительно одно и то же, то название дается всегда в зависимости от того, что преобладает. Поэтому обыкновенно это восприятие называется не страстью, а только действием.

20. Вымыслы и другие мысли, образуемые душою

Когда наша душа старается вообразить нечто совершенно несуществующее, например заколдованный замок или химеру, либо когда она стремится рассмотреть нечто только умопостижимое, но невообразимое, например свою собственную природу, – то восприятия этого рода зависят главным образом от воли, способствующей их проявлению. Поэтому их считают скорее действиями, чем страстями.

21. Фантазии, имеющие причиной только тело

Среди восприятий, связанных с телом, большая часть зависит от нервов, но есть также такие, которые совершенно от них не зависят. Они называются фантазиями (вымыслами – *imagination*), точно так же как те, о которых я только что говорил. Последние отличаются от первых тем, что наша воля совершенно не

участвует в их образовании, вследствие чего они не могут быть отнесены к числу проявлений душевной деятельности. Они происходят только оттого, что «духи», не одинаково возбужденные, встречая в мозгу следы различных предшествующих впечатлений, случайно избирают направление скорее через одни поры, чем через другие. Таковы иллюзии наших снов, а также наши мечты, которые часто появляются у нас, когда мы бодрствуем, когда наша мысль поверхностно блуждает, не обращая ни на что внимания. Одни из таких вымыслов являются страстями души, если понимать это слово в его собственном и более узком значении, но они могут быть так названы и в том случае, если рассматривать их шире. Однако они не зависят от такой основной и определенной причины, как восприятия, образующиеся в душе благодаря нервам; прежде чем мы их точнее узнаем, они кажутся нам только тенью или картиной, поэтому следует обратить внимание на различие, которое имеется между ними и другими восприятиями.

22. О различии, которое имеется между прочими восприятиями

Все восприятия, которые я еще не рассматривал, появляются в душе благодаря нервам, и различие между ними заключается в том, что одни мы относим к предметам, находящимся вне нас и отражающимся в наших чувствах, другие же связываем с нашим телом или с некоторыми из его частей и, наконец, остальные – с нашей душой.

23. О восприятиях, которые мы относим к внешним предметам

Восприятия, относимые к вещам, находящимся вне нас, например к объектам наших чувств, вызваны, по крайней мере когда мы судим правильно, предметами, возбуждающими некоторые движения в органах внешних чувств и при помощи нервов в мозгу, благодаря чему душа их чувствует. Когда мы видим свет свечи или слышим звук колокола, этот свет и этот звук являются двумя различными действиями, которые только тем, что они производят два различных движения в некоторых из наших нервов и посредством их в мозгу вызывают в душе два различных чувства, относимые нами к предмету постольку, поскольку мы считаем его их причиной; таким образом, мы думаем, что видим саму свечу и слышим колокол, а не то, что чувствуем только движения, исходящие от них.

24. О восприятиях, относимых нами к нашему телу

Восприятия, относимые нами к нашему телу или к какой-нибудь из его частей, суть те, которые мы получаем от голода, жажды и от других наших естественных желаний; от них можно отличить боль, тепло и другие ощущения, воспринимаемые нами в наших органах, но не в предметах, находящихся вне нас. Так, мы можем в одно и то же время и при посредстве тех же самых нервов чувствовать холод в нашей руке и тепло от огня, к которому она приближается, или, наоборот, тепло в руке и холод воздуха, действию которого она подвергается. Мы можем это чувствовать, не предполагая различия между теми действиями, которые заставляют нас чувствовать тепло или холод в нашей руке, и теми, которые заставляют нас ощущать то, что вне нас; разве только, когда одно из этих действий случается после другого, мы говорим, что первое уже в нас, а то, которое следует за ним, еще не в нас, а в предмете, который на нас действует.

25. О восприятиях, которые мы относим к нашей душе

Восприятия, относимые только к душе, – это те, действие которых чувствуется как бы в самой душе и ближайшая причина которых, допускающая связь с ней, вообще неизвестна. Таковы чувства радости, гнева и тому подобные, вызываемые в нас предметами, оказывающими действие на наши нервы, а иногда также и другими причинами. Все наши восприятия, как относящиеся к внешним предметам, так и связанные с различными ощущениями нашего тела, являются страстями, если понимать это слово в самом широком его значении; однако слово «страсть» обычно означает только то, что непосредственно связано с самой душой; лишь последние я и решил рассматривать здесь, называя их страстями души.

26. Вымыслы, зависящие только от усиленного движения «духов», также могут быть настоящими страстями, как и восприятия, зависящие от нервов

Здесь остается указать на то, что все, воспринимаемое душой при посредстве нервов, может быть также представлено ей случайным течением «духов», с той только разницей, что впечатления, передаваемые в мозг нервами, бывают более живыми и более выразительными, чем те, которые возбуждаются «духами»; поэтому в 21-й статье сказано, что последние являются как бы тенями или картинами первых. Следует также заметить, что иногда картина эта так похожа на изображенную на ней вещь, что нас могут обмануть предметы, находящиеся вне нас или связанные с некоторыми частями нашего тела; однако никак нельзя ошибиться в отношении страстей, поскольку они так близки и так родственны (*intericurs*) нашей душе: невозможно, чтобы она их чувствовала, а они не были действительно такими, какими она их чувствует. Точно так же часто во сне, а иногда даже и наяву некоторые вещи представляются так ясно, как будто они действительно стоят перед глазами или чувствуются в теле, когда этого на самом деле нет; между тем, засыпая или замечтавшись, нельзя испытывать печали или быть охваченным какой-нибудь страстью, когда душа ее не испытывает.

27. Определение страстей души

Установив, чем страсти души отличаются от всех других мыслей, я думаю, что их можно вообще определить как восприятия, или чувства, или душевные движения, особенно связанные с ней, вызываемые, поддерживаемые и подкрепляемые каким-нибудь движением «духов».

28. Объяснение первой части этого определения

Страсти можно назвать восприятиями, если применить это слово для обозначения всех тех мыслей, которые не оказываются ни действиями души, ни ее желаниями. Но слово «восприятие» совершенно здесь не подходит, если обозначается ясно познаваемое, так как опыт показывает, что сильно взволнованный страстями сам хорошо не знает о них, потому что страсти относятся к числу тех восприятий, которые благодаря тесной связи души с телом становятся неясными и темными. Их можно было бы также назвать чувствами, потому что они появились в душе тем же путем, как и воспринимаемое внешними чувствами, и также познаются ею. Но еще лучше было бы назвать их движениями (*emotions*) души не только потому, что так можно назвать все изменения, происходящие в душе, т. е. все различные ее мысли, но главным образом потому, что из всех видов

присущих ей мыслей нет других, которые бы ее больше волновали и сильнее потрясали, чем страсти.

29. Объяснение второй части определения

Отмечу еще, что страсти в особенности относятся к душе и тем отличаются от других ощущений, из которых одни связаны с внешними предметами, как например запахи, звуки, краски, другие – с нашим телом, как например голод, жажда, боль. Укажу также, что страсти вызываются, поддерживаются и укрепляются известным движением «духов», этим они отличаются от наших желаний, которые можно назвать также волнениями души, связанными с ней и ею самой порожденными. Это объясняет также последнюю и ближайшую причину страстей, прежде всего отличающую их от других чувств.

30. Душа тесно связана со всеми частями тела

Чтобы лучше понять все это, надо знать, что душа действительно связана со всем телом и что, собственно, нельзя указать, в какой из его частей она находится; нельзя исключить одни и оставить другие части тела, потому что тело – единое и некоторым образом неделимое целое, связанное со всеми своими органами, которые до такой степени зависят один от другого, что если удалить один из них, то все тело будет изуродовано. Поэтому душа по природе своей не находится ни в каком отношении ни к протяженности, ни к измерениям или к каким-либо другим свойствам материи, из которой состоит тело, а связана со всей совокупностью его органов. Совершенно ясно, что нельзя увидеть половину или треть души, ни ею занимаемого пространства. Душа не становится меньше, если отделить какую-нибудь часть тела, но она совершенно покидает его, если разрушить всю совокупность его органов.

31. В мозгу имеется небольшая железа, в которой душа более, чем в прочих частях тела, проявляет свою деятельность

Надо иметь в виду, что хотя душа соединена со всем телом, но тем не менее в нем есть такая часть, в которой ее деятельность проявляется более, чем во всех прочих. Вообще предполагается, что этой частью является мозг, а может быть, и сердце: мозг – потому, что с ним связаны органы чувств, сердце – потому, что в нем как бы чувствуются страсти. Но внимательно исследовав это, я считаю, что часть тела, в которой, по-моему, душа непосредственно проявляет свои функции, ни в коем случае не сердце и не весь мозг, а только часть его, расположенная глубже всех; это известная маленькая железа, находящаяся в середине вещества мозга и так расположенная над проходом, которым «духи» передних его полостей связаны с «духами» задней, что малейшие движения в железе имеют большое влияние на направление движения этих «духов». И обратно, малейшие изменения, происходящие в направлении «духов», сильно отражаются на движениях этой железы, изменяя их.

32. Каким образом известно, что эта железа есть главное местопребывание души

Соображение, которое убеждает меня в том, что душа не может иметь во всем теле никакого другого места, в котором непосредственно проявлялась бы ее деятельность, связано с тем, что все остальные части вашего мозга, так же как глаза, уши, руки и прочие органы чувств, парны. Но, поскольку относительно данной вещи одновременно у нас появляется только одна-единственная и простая мысль, безусловно необходимо, чтобы имелось такое место, где два изо-

бражения, получающиеся в двух глазах, или два других впечатления от одного предмета в двух органах других чувств могли бы соединиться в одно, прежде чем дойдут до души, так как в противном случае в последней получилось бы два изображения вместо одного. Легко можно заметить, что эти изображения или другие впечатления соединяются в этой железе благодаря «духам», наполняющим полости мозга; и если исключить эту железу, то нет другого места в теле, где эти впечатления могли бы соединиться подобным же образом.

33. Седалище страстей не в сердце

Мнение тех, кто полагает, что душа берет свои страсти в сердце, ничем не подтверждается, ибо оно основано только на том, что вследствие страстей в сердце чувствуется некоторое волнение. Легко заметить, что это волнение чувствуется как бы в сердце лишь благодаря небольшому нерву, который идет к нему от мозга, подобно тому как боль в ноге чувствуется благодаря нервам ноги, а звезды воспринимаются как находящиеся на небе лишь благодаря их свету и зрительным нервам. Следовательно, и нашей душе, чтобы чувствовать страсти, так же не нужно связывать свои функции непосредственно с сердцем, как отправляться на небо, чтобы видеть звезды.

34. Как душа и тело действуют друг на друга

Итак, будем считать, что душа имеет свое местонахождение преимущественно в маленькой железе, расположенной в центре мозга, откуда она излучается во все остальное тело при помощи «духов», нервов и даже крови, которая, принимая участие в действии «духов», может разнести их по артериям во все члены. Вспомним то, что было сказано выше о механизме нашего тела, именно, что малейшие ниточки наших нервов так распределены по всем его частям, что в случае различных движений, вызываемых объектами чувств, они различно открывают поры мозга; благодаря этому «животные духи», содержащиеся в полостях, различными путями расходятся по мускулам, посредством которых части тела принимают любое возможное для них положение. Все же остальные условия, необходимые для разнообразного движения «духов», достаточны для того, чтобы провести их в различные мускулы. Прибавим еще, что маленькая железа – главное местопребывание души – находится в таком положении между полостями, содержащими этих «духов», что они могут ее двигать весьма различно в зависимости от различных предметов. Но и душа может вызвать различные движения; природа души такова, что она получает столько различных впечатлений, т.е. у нее бывает столько различных восприятий, что она производит различные движения в этой железе. И обратно, механизм нашего тела устроен так, что в зависимости от различных движений этой железы, вызванных душой или какой-либо другой причиной, она действует на «духов», окружающих ее, и направляет их в поры мозга, которые по нервам проводят этих «духов» в мускулы; таким путем железа приводит в движение части тела.

35. Пример того, как впечатления от предметов соединяются в железе, находящейся в центре мозга

Например, если мы видим какое-нибудь животное, направляющееся к нам, то свет, отраженный от его тела, оставляет от него два изображения, по одному в каждом из наших глаз; эти два изображения посредством зрительных нервов

дают два других – на внутренней поверхности мозга, соприкасающейся с его полостями. Затем при помощи «духов», которыми наполнены эти полости, изображения лучеобразно проходят к маленькой железе, окруженной «духами». Движение, передающее соответствующие точки одного из этих образов, направляется к той же самой точке железы, к которой направлено движение, оставляющее точку от другого изображения, представляющего ту же самую часть этого животного. Благодаря этому два изображения, находящиеся в мозгу, в железе превращаются в одно, а железа, непосредственно воздействуя на душу, передает ей образ этого животного.

36. Пример того, как страсти возникают в душе

Если этот образ необыкновенный и очень страшный, т. е. если он живо напоминает то, что прежде вредило телу, то он вызывает в душе страсть страха, а вслед за ней может появиться страсть смелости или страсть боязни и ужаса в зависимости от телосложения и силы духа. Значение имеют и меры, предварительно принятые для самосохранения: предполагает ли создавшееся положение сопротивление или бегство. От этого у некоторых людей зависит состояние мозга, способствующее тому, что «духи», отражающие образ, оставшийся на железе, устремляются отсюда, с одной стороны, в нервы, служащие для поворота спины, движения ног и бегства, а с другой – в нервы, связанные с движениями сердца, или в нервы, возбуждающие прочие части тела, откуда кровь поступает в сердце. В тех случаях, когда кровь разрезается не так, как обыкновенно, она проводит в мозг «духов», задерживающих или усиливающих страсть страха, т. е. тех «духов», которые могут держать открытыми или в состоянии снова открыть поры мозга, ведущие в те же самые нервы. Только потому, что эти «духи» входят в эти поры, они вызывают в этой железе особое движение, естественно предназначенное для того, чтобы заставить душу чувствовать эту страсть. И так как эти поры имеют отношение преимущественно к малым нервам, служащим для сужения или расширения отверстий сердца, то душа чувствует их главным образом в сердце.

37. Отчего все страсти происходят от какого-то движения «духов»

Нечто подобное бывает при всех других страстях, когда они главным образом вызваны «духами», находящимися в полостях мозга; «духи», таким образом, направляются в нервы, расширяющие либо сужающие отверстия сердца, или проводят в него кровь из других частей тела, или каким-нибудь другим путем поддерживают ту же самую страсть. Отсюда совершенно понятно, почему я, определяя страсти, указал на то, что они вызваны особым движением «духов».

38. Пример движений тела, сопровождающих страсти и совершенно не зависящих от души

Впрочем, направление, избранное «духами» к нервам сердца, достаточно для того, чтобы сообщить железе движение, благодаря которому в душу проникает страх. Только поэтому некоторые «духи» одновременно направляются в нервы ног при бегстве и вызывают в той же железе другое движение, дающее возможность душе чувствовать и сознавать бегство, которое бывает иногда связано только с органами тела и происходит без всякого содействия души.

39. Каким образом одна и та же причина может вызвать у разных людей различные страсти

Впечатление, производимое на железу присутствием предмета, вызывающего у некоторых людей страх, у других может возбудить мужество и отвагу. Причина этого заключается в том, что расположение мозга у людей очень различно. Одно и то же движение железы, которое у одних порождает страх, у других заставляет «духов» войти в поры мозга, а оттуда – в нервы, управляющие руками, которые поднимаются для самозащиты, и в нервы, направляющие кровь в сердце, как это необходимо для того, чтобы произвести «духов», способствующих дальнейшей защите и поддерживающих волю.

40. В чем заключается главное действие страстей

Необходимо отметить, что главное действие всех людских страстей заключается в том, что они побуждают и настраивают душу человека желать того, к чему эти страсти подготавливают его тело; так, чувство страха вызывает желание бежать, а чувство храбрости – желание бороться; точно так же действуют и другие страсти.

41. Какова власть души над телом

Воля по своей природе до такой степени свободна, что ее никогда нельзя к чему-либо принудить. Из двух видов мыслей, которые я различал в душе, одни являются действиями, т. е. проявлениями воли, другие же – страстями в широком смысле слова, включая сюда все виды восприятий. Первые полностью зависят от воли и только косвенно могут быть изменены под влиянием тела; последние, наоборот, зависят исключительно от действий, их порождающих, и только косвенно могут быть изменены душой, за исключением тех случаев, когда она сама является их причиной. Всякое действие души заключается в том, что она, желая чего-нибудь, заставляет маленькую железу, с которой она непосредственно связана, двигаться так, как это необходимо для того, чтобы вызвать действие, соответствующее этому желанию.

42. Каким образом вызвать в памяти то, о чем хочется вспомнить

Когда в душе есть желание что-нибудь вспомнить, то это желание заставляет железу, попеременно наклоняющуюся в разные стороны, направлять «духов» в различные части мозга до тех пор, пока они не встретят следов, оставленных тем предметом, который хотят вспомнить. Эти следы – не что иное, как поры мозга, откуда раньше вышли «духи», вызванные присутствием этого предмета; поэтому «духи», идущие к этим порам, могут найти их легче, чем другие. Таким образом, «духи», встречая эти поры, входят в них легче, чем в другие, и вызывают особое движение в железе, передающее душе этот предмет и указывающее ей на то, что он и есть тот самый, который она хотела вспомнить.

43. Каким образом душа может воображать, быть внимательной и двигать тело

Когда хотят представить себе нечто невиданное, то это желание может заставить железу двигаться так, как это необходимо для направления «духов» в поры мозга, открывая которые можно себе представить эту вещь. Когда хотят сосредоточить свое внимание, для того чтобы несколько рассмотреть какой-

нибудь предмет, проявление воли удерживает в течение этого времени железу, наклоненную в одну сторону. Когда, наконец, желают идти или передвигать свое тело как-нибудь иначе, то это желание заставляет железу направить «духов» к мускулам, служащим для этого действия.

44. Каждое желание естественно связано с каким-нибудь движением железы, но при старании или по привычке его можно соединить с другими движениями

Однако не всегда желание вызвать в себе какое-нибудь движение или какое-нибудь другое действие может заставить нас достигнуть желаемого. Это зависит от того, насколько от природы или по привычке движение железы связано с соответствующей мыслью. Например, если хочется направить взор на удаленный предмет, то это желание заставляет зрачок расширяться, если же есть намерение увидеть близкий предмет, то зрачок сокращается. Но если просто захочется расширить зрачок, то можно сколько угодно желать этого, но заставить его сделать это нельзя. Желание расширить или сократить зрачок по природе не связано с движением железы, служащим для направления «духов» к оптическому нерву для расширения или сокращения зрачка; это движение связано только с желанием видеть отдаленные или близкие предметы. И если при разговоре мы думаем только о смысле того, что хотим сказать, то мы шевелим языком и губами значительно скорее и лучше, чем размышляя, как ими двигать, чтобы произнести те же самые слова. Привычка, приобретенная нами, когда мы учились говорить, больше связала душу и железу, управляющую языком и губами, со значением слов, чем с движением губ и языка.

45. Власть души над ее страстями

Наши страсти также не могут быть непосредственно вызваны или задержаны нашей волей. Возможно только косвенное влияние представлений, связанных со страстями, которые желательны, и исключают нежелательные страсти. Чтобы вызвать в себе храбрость и уничтожить страх, недостаточно только иметь к этому желание, а следует познакомиться с доводами, событиями или примерами, убеждающими, что опасность невелика, что всегда гораздо безопаснее защищаться, чем бежать, что слава и радость связаны с победой, а бегство – только с позором, раскаянием, и т.п.

46. Что мешает душе полностью располагать своими страстями

Особое обстоятельство, мешающее душе быстро изменять или задерживать страсти, дало мне основание дать определение (см. выше), согласно которому они не только вызываются, но также поддерживаются и укрепляются некоторыми особыми движениями «духов». Основание это сводится к тому, что страсти почти все сопровождаются каким-то волнением в сердце, а поэтому и во всей крови и в «духах». До прекращения этого волнения страсти представлены в нашем сознании подобно объектам чувств, когда последние действуют на органы наших чувств. Например, наша душа, обращая на что-нибудь особое внимание, может не замечать небольшого шума и не чувствовать слабой боли, но она не может не слышать грома и не чувствовать огня, жгущего руку; точно так же душа может совершенно свободно преодолеть слабые страсти, но не самые бурные, сильные, за исключением того случая, когда прекращается волнение крови и

«духов». Самое большее, что может сделать воля при самом сильном душевном волнении, – это не подчиняться ему и не допускать движений, к которым страсть располагает тело. Если, например, гнев заставляет поднять руку, для того чтобы ударить, воля может ее удержать; если страх побуждает ноги бежать, воля может их удержать, и т.п.

47. В чем заключается борьба, которую обычно предполагают между низшей и высшей частями души

В несовместимости движений, одновременно вызываемых в железе телом посредством «духов» и душой при помощи воли, заключается вся борьба между низшей частью души, называемой чувствующей, и высшей ее частью, разумной. Это та же самая борьба, которая бывает между естественными вожделениями и волей. Так как у нас только одна душа, а части этой души ничем не отличаются друг от друга, то чувствующая часть является и разумной и все ее вожделения считаются желаниями. Ошибка, которую делали, приписывая ей различные и совершенно противоположные значения, происходит только оттого, что ее функции не точно отличаются от функций тела. Только последнему следует приписывать все то, что противоречит нашему разуму. В сущности между этими частями души нет никакой борьбы; только небольшая железа, находящаяся в середине мозга, может находиться под влиянием, с одной стороны, души, а с другой стороны, «животных духов». Как уже было указано, «духи» представляют собой только тела, и часто случается, что эти два воздействия бывают противоположны, причем более сильное мешает проявлению более слабого. Но можно различать два вида движений, вызванных в железе «духами». Одни движения представляют душе предметы, влияющие на чувства или впечатления, встречающиеся друг с другом в мозгу и не отражающиеся на воле. Другие движения отражаются на ней; это как раз те движения, которые вызывают страсти и сопровождающие их телесные процессы. Что же касается первых движений «духов», то они, хотя часто и мешают деятельности души и сами задерживаются ею, явно не противоположны друг другу, поэтому здесь также нельзя заметить никакой борьбы. Борьба происходит лишь между последними из указанных движений и противоположными им желаниями, например между силой, с которой «духи» действуют на железу, для того чтобы вызвать в душе желание чего-либо, и напряжением, с которым душа ее отталкивает, противясь этому. Эта борьба происходит главным образом потому, что воля, не имея возможности непосредственно вызвать страсти, принуждена прибегать к уловкам и различным приемам, из которых лишь один на мгновение изменяет направление «духов», а следующий за ним прием уже не действует, и «духи» тотчас же возвращаются к своему прежнему направлению. Происходит это потому, что предрасположение нервов, сердца и крови не изменяется и душе почти одновременно приходится желать и не желать одного и того же. Отсюда и возникает предположение о том, что в душе имеются две друг с другом борющиеся силы. Некоторую борьбу можно заметить лишь в том, что часто одна и та же причина вызывает в душе какую-нибудь страсть, сопровождающуюся известными движениями тела, которым душа не содействует, а задерживает или старается при их появлении задержать. То же самое замечается при страхе, ко-

гда «духи» уходят в мускулы, служащие для движения ног при беге, но задерживаются желанием быть храбрыми.

48. Как познается сила или слабость души и в чем заключается недостаток слабых душ

По исходу этой борьбы каждый может определить силу или слабость своей души. Самыми сильными душами обладают те, в ком воля естественно может легче всего победить страсти и задержать сопровождающие их движения тела. Есть такие люди, которые не могут испытать своей силы, потому что они не заставляют душу бороться ее собственным оружием, а применяют только то, которым снабжают ее некоторые страсти для сопротивления другим страстям. То, что я называю собственным оружием души, суть твердые и определенные суждения о добре и зле, следуя которым она решила действовать в своей жизни. Самые слабые души – те, воля которых не заставила себя следовать определенным правилам, а непрерывно поддается увлечению наличными страстями, часто противоположными друг другу. Они попеременно перетягивают волю то на одну, то на другую сторону, заставляя ее бороться с собой, ставя душу в самое жалкое положение, какое только может быть. Таким образом, когда страх представляет смерть крайним злом, от которого можно спастись только бегством, а чувство собственного достоинства указывает на позор этого бегства как на зло худшее, чем смерть, то эти две страсти действуют на волю различно, она же, подчиняясь то одной, то другой страсти, расходится сама с собой и таким образом делает душу рабской и несчастной.

49. Силы души без познания истины недостаточно

Правда, на свете мало людей столь слабых и нерешительных, что у них нет других желаний, кроме тех, которые им предписывают страсти. У большинства же имеются определенные суждения, служащие им руководством, когда они действуют в некоторых случаях. Хотя часто эти суждения ложны и даже основаны на некоторых страстях, победивших и подчинивших волю, но так как при отсутствии страстей, определивших эти суждения, люди продолжают следовать им, то суждения, на которых основано поведение, можно рассматривать как собственное оружие воли и считать, что души бывают более сильные или более слабые в зависимости от того, насколько они могут следовать этим суждениям и сопротивляться существующим страстям противоположного характера. Однако есть большая разница между решениями, вытекающими из какого-нибудь ложного мнения, и решениями, основанными только на познании истины, потому что, если следовать последним, можно быть уверенным в том, что никогда не придется сожалеть или раскаиваться, в то время как всегда появляется раскаяние, если обнаруживается заблуждение, основанное на ложном мнении.

50. Нет столь слабой души, чтобы при хорошем руководстве она не могла бы приобрести полной власти над своими страстями

Полезно узнать здесь, что хотя, как уже было сказано выше, каждое движение железы с самого начала жизни кажется от природы связанным с соответствующей нашей мыслью, эти движения, однако, могут быть в силу привычки связаны с другими мыслями. Например, опыт показал, что слова, вызывающие движение в железе, передают душе только свой звук, когда они произнесены

голосом, или вызваны изображением букв, когда они написаны; в силу же привычки, образовавшейся при мысли о значении слов, во время разговора или чтения написанного внимание обычно более обращено на значение звуков и букв, чем на изображение этих букв или звуков, образующих слог. Полезно также знать, что хотя движения железы и движения «духов» мозга, представляющих душе определенные предметы, естественно связаны с теми движениями, которые вызывают определенные страсти, эти движения, однако, по привычке могут быть отделены от тех страстей и соединены с другими, совершенно отличными от них страстями; и эта привычка может быть приобретена одним-единственным действием и не требует продолжительного навыка. Например, если в пище, которую едят с аппетитом, неожиданно встречается какой-нибудь грязный предмет, то впечатление, вызванное этим случаем, может так изменить состояние мозга, что после него нельзя будет смотреть на эту пищу иначе, как с отвращением, тогда как перед тем ее ели с удовольствием. То же самое можно заметить у животных; так как они не имеют разума и, возможно, никакой мысли, то все движения «духов» и железы, вызываемые у нас страстями, появляются и у них, но не для поддержания и укрепления страстей, как у нас, а для движения нервов и мускулов, обыкновенно их сопровождающих. Например, когда собака видит куропатку, она, естественно, бросается к ней, а когда слышит ружейный выстрел, звук его, естественно, побуждает ее убежать. Но тем не менее легавых собак обыкновенно приучают к тому, чтобы вид куропатки заставлял их остановиться, а звук выстрела, который они слышат при стрельбе в куропатку, заставлял их подбегать к ней. Это полезно знать для того, чтобы научиться управлять своими страстями. Но так как при некотором старании можно изменить движения мозга у животных, лишенных разума, то очевидно, что это еще лучше можно сделать у людей и что люди даже со слабой душой могли бы приобрести исключительно неограниченную власть над всеми своими страстями, если бы приложили достаточно старания, чтобы их дисциплинировать и руководить ими.

Спиноза Б.

О человеческом рабстве, или о силах аффектов¹

Предисловие

Человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов я называю *рабством*. Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он, хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему. Я намерен показать в этой части причину этого и раскрыть, кроме того, что имеют в себе аффекты хорошего и дурного. Но, прежде чем приступить к этому, я хочу предпослать несколько слов *о совершенстве и несовершенстве и о добре и зле*.

Кто предложил сделать что-либо и сделал, тот назовет это совершенным, и не только он сам, но и всякий, кто верно знает мысль и цель этого произведения или думает, что знает их. Если, например, кто-нибудь увидит какое-либо произведение (я предполагаю его еще не оконченным) и узнает, что цель творца его построить дом, тот назовет этот дом несовершенным, и наоборот – совершен-

¹ Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей / пер. с лат. Н.А. Иванцова. – М.: Академический Проект, 2008. – С. 228–299.

ным, как только увидит, что дело доведено до конца, предположенного задумавшим его. Если же кто видит какое-либо произведение, подобного которому он никогда не видал, и не знает мысли его творца, то он, конечно, не может знать, совершенно ли это произведение или нет. Таково, кажется, было первое значение этих слов.

Но после того как люди начали образовывать общие идеи и создавать образцовые представления домов, зданий, башен и т. д. и предпочитать одни образцы вещей другим, то каждый стал называть совершенным то, что ему казалось согласным с общей идеей, образованной для такого рода вещей, и наоборот – несовершенным то, что казалось менее согласным с составленным для него образцом, хотя бы оно по мысли творца и было вполне законченным. На том же самом основании, кажется, обыкновенно называют совершенными или несовершенными вещи естественные, т. е. те, которые не произведены человеческой рукой: люди имеют ведь обыкновенно образовывать общие идеи как для искусственных вещей, так и для естественных, эти идеи считают как бы образцами вещей и уверены, что природа (которая, по их мнению, ничего не производит иначе, как ради какой-либо цели) созерцает их и ставит себе в качестве образцов. Поэтому когда они видят, что в природе происходит что-либо не совсем согласное с составленным для такого рода вещей образцом, то они уверены, что сама природа оказалась недостаточно сильной или погрешила и оставила эту вещь несовершенной. Таким образом, мы видим, что люди привыкли называть естественные вещи совершенными или несовершенными более вследствие предвзвешенности, чем вследствие истинного познания их. В самом деле, мы показали в прибавлении к первой части, что природа не действует по цели; ибо то вечное и бесконечное существо, которое мы называем Богом или природой, действует по той же необходимости, по которой существует, – мы показали, что, по какой необходимости природы оно существует, по той же оно и действует (см. т. 16, ч. I). Таким образом, основание или причина, почему Бог или природа действует и почему она существует, одна и та же. Поэтому как природа существует не ради какой-либо цели, так и действует не ради какой-либо цели; но как для своего существования, так и для своего действия не имеет никакого принципа или цели. Причина же, называемая конечной, есть не что иное, самое человеческое влечение, поскольку оно рассматривается как принцип или первоначальная при какой-либо вещи. Так, например, когда мы говорим, что обитание было конечной причиной того или другого дома, то под этим мы, конечно, подразумеваем только то, что человек, вследствие того что он вообразил себе удобства жизни в жилище, возымел влечение построить дом. Поэтому обитание, поскольку оно рассматривается как конечная причина, есть не что иное, как такое отдельное влечение, составляющее в действительности причину производящую, на которую смотрят как на конечную, вследствие того что люди обыкновенно не знают причин своих влечений. Ибо, как я уже много раз говорил, свои действия и влечения они сознают, причин же, которыми они определяются к ним, не знают. Что же касается ходячих мнений, будто бы природа обнаруживает иногда недостатки или погрешает и производит вещи несовершенные, то я ставлю их в число тех вымыслов, о которых говорил в прибавлении к первой части.

Итак, *совершенство и несовершенство* в действительности составляют только модусы мышления, именно понятия, обыкновенно образуемые нами путем сравнения друг с другом индивидуумов одного и того же вида или рода. По этой-то причине я и сказал выше (опр. 6, ч. II), что под реальностью и совер-

шенством я разумею одно и то же. В самом деле, все индивидуумы природы мы относим обыкновенно к одному роду, называемому самым общим, именно – к понятию сущего, которое обнимает собой абсолютно все индивидуумы природы. Поэтому, относя индивидуумы природы к этому роду, сравнивая их друг с другом и находя, что одни заключают в себе более бытия или реальности, чем другие, мы говорим, что одни *совершеннее* других. Приписывая же им что-либо, заключающее в себе отрицание, как то: предел, конец, неспособность и т. д., мы называем их *несовершенными* вследствие того, что они не производят на нашу душу такого же действия, как те, которые мы называем совершенными, а вовсе не вследствие того, чтобы им недоставало чего-либо им свойственного или чтобы природа погрешила. Ведь природе какой-либо вещи свойственно только то, что вытекает из необходимости природы ее производящей причины; а все, что вытекает из необходимости природы производящей причины, необходимо и происходит.

Что касается до *добра и зла*, то они также не показывают ничего положительного в вещах, если их рассматривать самих в себе, и составляют только модусы мышления, или понятия, образуемые нами путем сравнения вещей друг с другом. Ибо одна и та же вещь в одно и то же время может быть и хорошей и дурной, равно как и безразличной. Музыка, например, хороша для меланхолика, дурна для носящего траур, а для глухого она ни хороша, ни дурна.

Но хотя это и так, однако названия эти нам следует удержать. Ибо т. к. мы желаем образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы, то нам будет полезно удержать эти названия в том смысле, в каком я сказал. Поэтому под добром я буду разумею в последующем то, что составляет для нас, как мы наверно знаем, средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы; под *злом* же то, что, как мы наверно знаем, препятствует нам достигать такого образца. Далее мы будем называть людей *более* или *менее совершенными*, смотря по тому более или менее приближаются они к этому образцу. Ибо прежде всего следует заметить, что когда я говорю, что кто-либо переходит от меньшего совершенства к большему, и наоборот, то я разумею под этим не то, что он изменится из одной сущности или формы в другую (что лошадь, например, исчезает, превращаясь как в человека, так и в насекомое), но что, по нашему представлению, его способность к действию, поскольку она уразумевается через его природу увеличивается или уменьшается. Наконец, вообще под *совершенством* я буду разумею, как сказал уже, реальность, т. е. сущность, всякой вещи, поскольку она известным образом существует и действует, безотносительно к ее временному продолжению. Ибо никакая единичная вещь не может быть названа более совершенной вследствие того, что пребывала в своем существовании более времени; т. к. временное продолжение вещей не может быть определено из их сущности: сущность вещей не обнимает собой известного и определенного времени существования; но всякая вещь, будет ли она более совершенной или менее, всегда будет иметь способность пребывать в своем существовании с той же силой, с какой она начала его, так что в этом отношении все вещи равны.

Прибавление

Сказанное мною в этой части о правильном образе жизни расположено не в таком порядке, чтобы все можно было обнять с одного взгляда; оно доказано мною

разбросанно, сообразно с тем, как легче можно было вывести одно из другого. Поэтому я предположил здесь все это снова собрать и свести к главным пунктам.

Гл. I. Все наши стремления или желания вытекают по необходимости нашей природы таким образом, что могут быть поняты или через одну только нее, как через свою ближайшую причину, или же, поскольку мы составляем часть природы, которая сама через себя, без других индивидуумов, адекватно представлена быть не может.

Гл. II. Желания, вытекающие из нашей природы таким образом, что могут быть поняты через одну только нее, – это те желания, которые относятся к душе, поскольку она представляется состоящей из идей адекватных; остальные желания относятся к душе, лишь поскольку она представляет вещи неадекватно, и сила и возрастание их должны определяться не человеческой способностью, а могуществом вещей внешних. Поэтому первые справедливо называются *действиями*, вторые же *состояниями пассивными*, ибо первые всегда показывают нашу способность, вторые же, наоборот, – нашу неспособность и познание искаженное.

Гл. III. Наши действия, т. е. те желания, которые определяются способностью или разумом человека, всегда хороши; остальные желания могут быть как хорошими, так и дурными.

Гл. IV. Таким образом, самое полезное в жизни – совершенствовать свой интеллект или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека, ибо *блаженство* есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания Бога. Совершенствовать же свое познание – значит, не что иное, как познавать Бога, его атрибуты и действия, вытекающие из необходимости его природы. Поэтому последняя цель человека, руководствующегося разумом, т. е. высшее его желание, которым он старается умерить все остальные, есть то, которое ведет его к адекватному постижению себя самого и всех вещей, подлежащих его познанию.

Гл. V. Поэтому нет *разумной жизни* без познания, и вещи хороши лишь постольку, поскольку они способствуют человеку наслаждаться духовной жизнью, состоящей *в познании*. И наоборот, только то, что препятствует человеку совершенствовать свой разум и наслаждаться разумной жизнью, мы называем злом.

Гл. VI. Но т. к. все то, для чего человек служит производящей причиной, необходимо хорошо, то, следовательно, зло для человека может возникать только из внешних причин, – именно поскольку он составляет часть всей природы, законам которой человеческая природа принуждена повиноваться и приспособляться к ней едва ли не бесчисленными способами.

Гл. VII. Да и невозможно, чтобы человек не был частью природы и не следовал ее общему порядку. Но если он вращается среди таких индивидуумов, которые сходны с его природой, то тем самым способность человека к действию найдет себе помощь и поддержку. Наоборот, если он находится среди таких индивидуумов, которые всего менее являются сходными с его природой, то едва ли он будет в состоянии приспособиться к ним без большого изменения.

Гл. VIII. Все, что, по нашему мнению, составляет в природе вещей *зло*, иными словами, все, что может препятствовать нам существовать и наслаждаться разумной жизнью, все это нам позволительно удалять от себя тем путем, который нам кажется надежнее. И наоборот, все, что мы считаем *добром*, т. е. *полезным* для нашего самосохранения и наслаждения разумной жизнью, все это позволительно употреблять в свою пользу и распоряжаться им как угодно. И во-

обще, всякому по высшему праву природы дозволено делать все, что он считает для себя полезным.

Гл. IX. Ничто не может быть так сходно с природой какой-либо вещи, как другие индивидуумы того же вида; и следовательно (по гл. VII), человеку для его самосохранения и наслаждения разумной жизнью нет ничего полезнее, как *человек, руководствующийся разумом*. Далее, т. к. между единичными вещами мы не знаем ничего, что было бы выше человека, руководствующегося разумом, то никто, следовательно, не может лучше показать силу своего искусства и дарования, как воспитывая людей таким образом, чтобы они жили, наконец, исключительно под властью разума.

Гл. X. Поскольку люди питают друг к другу зависть или какой-либо другой аффект ненависти, они противны друг другу, и следовательно, их должно бояться тем больше, чем они могущественнее других индивидуумов природы.

Гл. XI. Однако души побеждаются не оружием, а *любовью и великодушием*.

Гл. XII. Всего полезнее для людей – соединиться друг с другом в своем *образе жизни* и вступить в такие связи, которые удобнее всего могли бы сделать из всех одного, и вообще людям всего полезнее делать то, что способствует укреплению дружбы.

Гл. XIII. Но для этого необходимы *искусство и бдительность*. Ибо люди бывают различны (т. к. живущие по предписанию разума встречаются очень редко), и, однако, большей частью они завистливы и скорее склонны к мести, чем к сочувствию. Поэтому требуется особенная сила духа для того, чтобы с каждым обходиться сообразно с собственным характером и удерживаться от подражания его аффектам. Наоборот, те, которые умеют только бранить людей, более порицать их пороки, чем учить добродетелям, и не укрепляют дух людей, а сокрушают его, те служат в тягость и себе самим, и другим. Поэтому-то многие из чрезмерной нетерпимости и ложного религиозного усердия желали жить лучше среди животных, чем среди людей, подобно тому как мальчики или юноши, которые не могут равнодушно переносить укоры родителей, ищут себе убежища в военной службе и предпочитают неудобства войны и деспотическую власть домашним удобствам и отеческим увещаниям и согласны подвергнуться какой угодно тягости, чтобы только отомстить своим родителям.

Гл. XIV. Вследствие этого, хотя люди во всем поступают большей частью под влиянием страсти, однако из их *сообщества* вытекает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому лучше равнодушно переносить их обиды и прилагать свое старание к тому, что ведет к заключению согласия и дружбы.

Гл. XV. *Согласие* порождается тем, что относится к *правосудию, справедливости и честности*. Ибо люди, кроме неправого и несправедливого, не терпят также и того, что считается постыдным, иными словами, чтобы кто-либо презирал принятые в государстве обычаи. Для соединения же людей в любви прежде всего необходимо то, что относится к *благочестию и уважению к общему благу*. Об этом см. сх. 1 и 2 т. 37, сх. т. 46 и сх. т. 73, ч. IV.

Гл. XVI. Согласие обыкновенно рождается, кроме того, также и из страха, но без доверия. К этому должно прибавить, что страх возникает вследствие бессилия духа, и потому он не приносит пользы разуму, точно так же как и сострадание, хотя оно, по-видимому, и носит вид заботы о благе другого.

Гл. XVII. Кроме того, люди побеждаются также и щедростью, особенно те, которые ниоткуда не могут достать необходимого для поддержания жизни. Однако помогать каждому нуждающемуся далеко превосходит силы и интерес частного человека: средства частного человека ведь далеко не достаточны для удовлетворения этого. Сверх того, сила разума одного человека слишком ограничена, чтобы он был в состоянии всех соединить с собой узами дружбы. Поэтому *забота о бедных* лежит на всем обществе и имеет целью только общественную пользу.

Гл. XVIII. Совершенно иного рода забота должна быть в принятии благодарений и благодарности за них; о ней см. сх. т. 70 и сх. т. 71, ч. IV.

Гл. XIX. Далее любовь распутная, т. е. страсть к совокуплению, возбуждаемая внешним видом, и вообще всякая любовь, имеющая причиной не свободу духа, а что либо иное, легко переходит в ненависть, если только она не есть вид помешательства, что еще хуже и в таком случае более поддерживается несогласием, чем согласием (см. кор. т. 31, ч. III).

Гл. XX. Что касается *супружества*, то оно, конечно, согласно с разумом, если только стремление к половому совокуплению порождается не одним только внешним видом, но также и любовью к рождению детей и мудрому воспитанию их и, кроме того, если обоюдная любовь мужа и жены имеет своей причиной не одну только внешность, но в особенности свободу духа.

Гл. XXI. Согласие порождается, кроме того, лестью, но это происходит путем гнусного преступления – рабства или через вероломство; и никто, конечно, не попадает на лесть так, как люди, объятые самомнением, которые желают быть первыми, но не бывают ими.

Гл. XXII. Самоунижение носит ложный вид уважения к другим и благочестия. И хотя оно противоположно самомнению, однако самоуниженный всего более близок к объятому самомнением (см. сх. т. 57, ч. IV).

Гл. XXIII. Средством к согласию служит далее стыд, но только стыд того, чего скрыть невозможно. Кроме того, составляя вид неудовольствия, он не имеет отношения к пользованию разумом.

Гл. XXIV. Остальные аффекты неудовольствия по отношению к людям являются прямо противоположными правосудию, справедливости, уважению к общему благу и благочестию, и хотя негодование и имеет вид справедливости, однако, где каждому дозволено обсуждать чужие поступки и самому восстанавливать свое или чужое право, там *живут вне закона*.

Гл. XXV. *Скромность*, т. е. желание нравиться людям, если оно определяется разумом, относится (как мы сказали в сх. т. 37, ч. IV) к уважению к общему благу (или к благочестию). Если же она возникает вследствие какого-либо аффекта, то она составляет честолюбие, иными словами, желание, вследствие которого люди под ложным видом заботы об общем благе большей частью поднимают несогласия и смуты. Ибо тот, кто действительно желает помогать другим советом или делом, дабы все вместе наслаждались высшим благом, тот прежде всего будет стараться приобрести их любовь, а не привлекать их внимание с той целью, чтобы известное учение получило от него свое имя, и вообще будет избегать подавать какие-либо поводы к зависти. В общих разговорах он будет остерегаться упоминать о человеческих недостатках, о человеческом бессилии будет стараться говорить умеренно и, наоборот, обильно – о человеческой добродетели или способности; и всеми возможными способами будет стараться достигнуть того,

чтобы люди стремились, насколько это в их силах, жить по предписанию разума, движимые не страхом или отвращением, но одним только аффектом удовольствия.

Гл. XXVI. Кроме людей мы не знаем в природе ничего единичного, чья душа могла бы доставлять нам удовольствие и что можно было бы соединить с собой узами дружбы или какого-нибудь общения, а потому соображения нашей пользы не требуют сохранения того, что существует в природе, кроме людей, но учат нас сохранять, разрушать или употреблять это, на что нам нужно, сообразно с различной пользой, которую можно отсюда извлечь.

Гл. XXVII. Польза, извлекаемая нами из внешних вещей, кроме опыта и познания, приобретаемого нами путем наблюдения и изменения их из одних форм в другие, состоит главным образом в сохранении нашего тела. И в этом смысле всего *полезнее* вещи, которые могут таким образом питать и кормить тело, что все части его делаются способными правильно совершать свои отправления. Ибо чем способнее тело подвергаться многим действиям со стороны внешних тел и многими способами действовать на них, тем способнее душа к мышлению (см. т. 38 и т. 39, ч. IV). Но в природе, кажется, весьма мало таких вещей. Поэтому для потребного питания тела необходимо пользоваться многими питательными средствами различной природы; тело человеческое состоит ведь из весьма многих частей различной природы, которые нуждаются в непрерывном и разнородном питании, для того чтобы все тело было одинаково способно ко всему, что может вытекать из его природы, и, следовательно, чтобы душа была одинаково способна к постижению большего числа вещей.

Гл. XXVIII. Однако для добывания этих питательных средств едва ли было бы достаточно сил каждого отдельного человека, если бы люди не помогали друг другу. В сокращенном виде деньги представляют все вещи. Отсюда и произошло, что их образ обыкновенно всего более занимает душу черни, т. к. они едва ли могут вообразить себе какой-либо вид удовольствия без сопровождения идеи о деньгах как причины его.

Гл. XXIX. Но этот порок свойствен только тем, которые ищут денег не вследствие нужды и по необходимости, но потому, что научились различным способам наживы, которыми они весьма гордятся. Впрочем, они по обыкновению продолжают заботиться о своем теле, но скупы, т. к. они, по их мнению, тратят в своих богатствах все то, что расходуют на сохранение своего тела. Наоборот, кто знает истинное употребление денег и меру богатства определяет одной только нуждой, тот живет, довольствуясь малым.

Гл. XXX. Таким образом, т. к. хороши те вещи, которые способствуют частям тела совершать их отправления, и т. к. удовольствие состоит в том, что способность человека, поскольку он слагается из души и тела, поддерживается и увеличивается, то, следовательно, все, что приносит удовольствие, – *хорошо*. Однако, т. к. вещи действуют не с той целью, чтобы доставлять нам удовольствие, и их способность к действию не соразмеряется с нашей пользой и т. к., наконец, удовольствие большей частью относится преимущественно к какой-либо одной части тела, то аффекты удовольствия (если только при этом нет разума и твердости духа), а следовательно, также и желания, возникающие из них, могут быть чрезмерны. К этому должно прибавить, что под влиянием аффекта мы считаем главным то, что приятно для нас в настоящее время, и не можем с одинаковым аффектом оценить будущее (см. сх. т. 44 и сх. т. 60, ч. IV).

Гл. XXXI. Суеверие, наоборот, признает, по-видимому, хорошим то, что приносит неудовольствие, а злом то, что приносит удовольствие. Но, как мы уже сказали (см. сх. т. 45, ч. IV), никто кроме объятаго завистью не будет находить удовольствия в моем бессилии или несчастье. В самом деле, чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим и, следовательно, тем более становимся причастными божественной природе; и удовольствие, соразмеряемое с истинными требованиями нашей пользы, никогда не может быть дурно. Наоборот, кто руководится страхом и делает добро только для того, чтобы избежать зла, тот не руководится разумом (см. т. 63, ч. IV).

Гл. XXXII. Но человеческая способность весьма ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин; а потому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешние нам вещи к нашей пользе. Однако мы будем равнодушно переносить все, что выпадает на нашу долю, вопреки требованиям нашей пользы, если сознаем, что мы исполнили свой долг, что наша способность не простирается до того, чтобы мы могли избежать этого, и что мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем. Если мы ясно и отчетливо познаем это, то та наша часть, которая определяется как *познавательная способность*, т. е. лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворение и будет стремиться пребывать в нем. Ибо, поскольку мы познаем, мы можем стремиться только к тому, что необходимо, и находить успокоение только в том, что истинно. А потому, поскольку мы познаем это правильно, такое стремление лучшей части нашей согласуется с порядком всей природы.

Джон Локк

Теория познания¹

Разумение, подобно глазу, давая нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимает само себя: необходимы искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его собственным объектом.

<...> моей целью является исследование происхождения, достоверности и объема человеческого познания вместе с основаниями и степенями веры, мнений и согласия (11.I.91).

Что означает слово «идея». <...> Так как этот термин, на мой взгляд, лучше других обозначает все, что является объектом мышления человека, то я употреблял его для выражения того, что подразумевают под словами «фантом», «понятие», «вид», или всего, чем может быть занята душа во время мышления (11.I.95).

В душе нет врожденных принципов

Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно неврожденно. Некоторые считают установленным взгляд, будто в разуме есть некие врожденные принципы, некие первичные понятия, *Koiva'i"evvoiaí*, так сказать, запечатленные в сознании знаки, которые душа получает при самом начале своего бытия и приносит с собою в мир. Чтобы убедить непредубежденных читателей в ложности этого предположения, достаточно лишь показать, как эти люди исключительно при помощи своих природ-

¹ Хрестоматия по истории философии: учеб. пособие для вузов: в 3 ч. Ч. 1. – М.: Гуманит. Изд. центр ВЛАДОС, 1998. – С. 291–300.

ных способностей, без всякого содействия со стороны врожденных впечатлений, могут достигнуть всего своего знания и прийти к достоверности без таких первоначальных понятий или принципов. Ибо, я думаю, все охотно согласится, что дерзко предполагать врожденными идеи цветов в существе, которому Бог дал зрение и способность воспринимать при помощи глаз цвета от внешних вещей. Не менее безрассудно считать некоторые истины природными отпечатками и врожденными знаками, ибо ведь мы видим в себе способность прийти к такому же легкому и достоверному познанию их и без того, чтобы они были первоначально запечатлены в душе (что я и надеюсь показать в последующих разделах этого сочинения) (11.I.96).

Кто даст себе труд хоть сколько-нибудь внимательно вдуматься в деятельность сил разума, найдет, что быстрое согласие разума с некоторыми истинами зависит не от прирожденного запечатления и не от процесса рассуждения, а от способности ума, совершенно отличной от того и другого, как мы увидим позже. Следовательно, рассуждение не имеет никакого отношения к нашему согласию с этими максимами. И если словами «Люди знают и признают эти истины, когда начинают рассуждать» хотят сказать, что рассуждение помогает нам в познании этих максим, то это совершенно ложно; а если бы оно было верно, то доказывало бы, что эти максимы неврожденны (11.I.101).

Идея Бога неврожденна. Если какую-нибудь идею можно представить себе врожденной, то идея Бога более всего, по многим причинам, может считаться такой. Ибо трудно понять, как могут быть врожденными нравственные принципы без врожденной идеи божества: без понятия о законодателе нельзя иметь понятия о законе и об обязательности его соблюдения (11.I.137 – 138).

Но если бы даже все человечество повсюду имело понятие о Боге (хотя история говорит нам о противном), из этого не следовало бы, что идея Его врожденна. Ибо, если бы даже нельзя было найти народа, который [не знал бы] имени Бога и не имел скудных, смутных представлений о Нем, это так же мало доказывало бы природную запечатленность в душе этих представлений, как всеобщее принятие и знание людьми названий «огонь», «солнце», «жар», «число» и их идей доказывает врожденность идей, этими словами обозначаемыми. С другой стороны, отсутствие такого имени или отсутствие в человеческой душе такого понятия так же мало является доводом против бытия Божия, как мало может служить доказательством того, что в мире нет магнита, то обстоятельство, что большая часть человечества не имеет ни понятия о подобной вещи, ни имени для нее (11.I.139).

Откуда мнение о врожденных принципах. То, что люди нашли несколько общих положений, в которых могли не сомневаться сразу, как только их поняли, это, на мой взгляд, прямо и легко вело к заключению, что они врожденны. Это, будучи однажды принято, избавило ленивого от мук исканий и остановило сомневающегося в его исследованиях и коснулось всего, что было однажды названо врожденным. А для тех, кто претендовал на роль ученых и учителей, было немалой выгодой установить в качестве принципа принципов то положение, что нельзя подвергать сомнению принципы. Ибо, установив раз принцип, что есть врожденные принципы, они внушили своим последователям необходимость принять некоторые учения как такие принципы, чтобы отвлечь людей от пользования собственным разумом и способности суждения, заставив принимать все на веру и слово, без дальнейшего исследования. При такой слепой доверчивости

легче было ими управлять и сделать их полезными для тех, кто обладал умением и имел задачу наставлять их и руководить ими. Обладать авторитетом диктатора принципов и наставника неоспоримых истин и понуждать других на веру принимать за врожденный принцип все, что может служить целям учителя, – это немалая власть человека над человеком (11.I.151 – 152).

Идея есть объект мышления. Так как каждый человек сознает, что он мыслит и что то, чем занят ум во время мышления, – это идеи, находящиеся в уме, то несомненно, что люди имеют в своем уме различные идеи, как, например, такие, которые выражаются словами: «белизна», «твердость», «сладость», «мышление», «движение», «человек», «слон», «войско», «опьянение» и др. Прежде всего, стало быть, нужно исследовать, как человек приходит к идеям (11.I.154).

Все идеи приходят от ощущения или рефлексии. Предположим, что ум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом он получает их? Откуда он приобретает тот [их] обширный запас, который деятельное и беспредельное человеческое воображение нарисовало с почти бесконечным разнообразием? Откуда получает он весь материал рассуждения и знания? На это я отвечаю одним словом: из опыта. На опыте основывается все наше знание, от него в конце концов оно происходит. Наше наблюдение, направленное или на внешние ощущаемые предметы, или на внутренние действия нашего ума, которые мы сами воспринимаем и о которых мы сами размышляем, доставляет нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, откуда происходят все идеи, которые мы имеем или естественным образом можем иметь (11.I.154).

Объекты ощущения – один источник идей. Во-первых, наши чувства будучи обращены к отдельным чувственно воспринимаемым предметам, доставляют уму разные, отличные друг от друга восприятия вещей в соответствии с разнообразными путями, которыми эти предметы действуют на них. Таким образом мы получаем идеи желтого, белого, горячего, холодного, мягкого, твердого, горького, сладкого и все те идеи, которые мы называем чувственными качествами. Когда я говорю, что чувства доставляют их уму, я хочу сказать, что от внешних предметов они доставляют уму то, что вызывает в нем эти восприятия. Этот богатый источник большинства наших идей, зависящих всецело от наших чувств и через них входящих в разум, я и называю ощущением (11.I.154 – 155).

Деятельность нашего ума – другой их источник. Во-вторых, другой источник, из которого опыт снабжает разум идеями, есть внутреннее восприятие действий (operations) нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями. Как только душа начинает размышлять и рассматривать эти действия, они доставляют нашему разуму (understanding) идеи другого рода, которые мы не могли бы получить от внешних вещей. Таковы «восприятие», «мышление», «сомнение», «вера», «рассуждение», «познание», «желание» и все различные действия нашего ума (mind). Когда мы сознаем и замечаем их в себе, то получаем от них в своем разуме такие же отличные друг от друга идеи, как и те, которые мы приобретаем от тел, действующих на наши чувства. Этот источник идей каждый человек целиком имеет внутри себя, и, хотя этот источник не есть чувство, поскольку не имеет никакого дела с внешними предметами, тем не менее он очень сходен с ним и может быть довольно точно назван внутренним чувством. Но, называя первый источник ощущением, я называю второй рефлексией, потому

что он доставляет только такие идеи, которые приобретаются умом при помощи размышления о своей собственной деятельности внутри себя (11.I.155).

Если спросят, когда же человек начинает иметь идеи, то верный ответ, на мой взгляд, будет: «Когда он впервые получает ощущение». Так как оказывается, что в душе не бывает идей до доставления их чувствами, то я полагаю, что идеи в разуме (*understanding*) одновременны с ощущением, т.е. с таким впечатлением или движением в какой-нибудь части нашего тела, которое производит в разуме некоторое восприятие. Этими-то впечатлениями, произведенными на наши чувства внешними объектами, впервые, кажется, занимается душа в деятельности, называемой нами восприятием, воспоминанием, размышлением, рассуждением и т.д. (11.I.167 – 168).

Чтобы лучше понять природу, характер и объем нашего знания, нужно тщательно соблюдать одно положение, касающееся наших идей, – то, что одни из них – простые, а другие – сложные. Холод и твердость, которые человек ощущает в куске льда, – такие же отличные друг от друга в уме идеи, как запах и белизна лилии или вкус сахара и запах розы. Для человека ничто не может быть очевиднее ясного и четкого восприятия таких простых идей. Каждая такая идея, будучи сама по себе несложной, содержит в себе только одно единообразное представление или восприятие в уме, не распадающееся на различные идеи (11.I.169).

Все, что ум воспринимает в себе и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания, я называю идеею; силу, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею, я называю качеством предмета, которому эта сила присуща. Так, снежный ком способен порождать в нас идеи белого, холодного и круглого. Поэтому силы, вызывающие эти идеи в нас, поскольку они находятся в снежном коме, я называю качествами, а поскольку они суть ощущения, или восприятия, в наших умах (*understandings*), я называю их идеями. Если я говорю иногда об идеях, как бы находящихся в самих вещах, это следует понимать таким образом, что под ними имеются в виду те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи (11.I.183 – 184).

Первичные качества. Среди рассматриваемых таким образом качеств в телах есть, во-первых, такие, которые совершенно неотделимы от тела, в каком бы оно ни было состоянии; такие, которые оно постоянно сохраняет при всех переменах и изменениях, каким оно подвергается, какую бы силу ни применить к нему; такие, которые чувства постоянно находят в каждой частице материи, обладающей достаточным для восприятия объемом, а ум находит, что они неотделимы ни от какой частицы материи, хотя бы она была меньше той, которая может быть воспринята нашими чувствами. Возьмите, например, зерно пшеницы и разделите его пополам – каждая половина все еще обладает плотностью, протяженностью, формой и подвижностью разделите его снова – оно все еще сохраняет эти качества; разделяйте его дальше так до тех пор, пока части не станут незаметными, и все-таки каждая часть будет сохранять все эти качества. Ибо разделение (а это все, что производит с другими телами мельничный жернов, или пестик [в ступке], или какое-нибудь другое орудие, сводя тело к незаметным частям) ни у какого тела никогда не может отнять плотность, протяженность, форму или подвижность, а только образует две или больше различных и отделенных друг от друга масс материи из того, что прежде было одной массой. Все эти отдельные массы, принимаемые за такое-то количество отдельных тел, по-

сле раздробления образуют [их] определенное число. Названные качества тела я называю первоначальными или первичными. Мне кажется, мы можем заметить, что они порождают в нас простые идеи, т.е. плотность, протяженность, форму, движение или покой и число (11.I.184).

Вторичные качества. Во-вторых, такие качества, как цвета, звуки, вкусы и т.д., которые на деле не играют никакой роли в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения первичными качествами вещей, т.е. объемом, формой, строением и движением их незаметных частиц, я называю вторичными качествами. К ним можно бы присоединить третий вид, признаваемый лишь за силы, хотя это реальные качества в предмете в такой же степени, как и те, которые я, приравнивая к обычному способу выражения, называю качествами, но для различения – вторичными качествами. Ибо способность огня производить новую окраску или густоту в воске или глине через свои первичные качества – такое же качество огня, как и его способность порождать во мне новую идею, или ощущение, теплоты или горения, которого я раньше не испытывал, через те же самые первичные качества, т.е. объем, строение и движение своих незаметных частиц (11.I.184 – 185).

Как первичные качества производят свои идеи? Ближайший вопрос, который мы должны рассмотреть, сводится к тому, как тела вызывают в нас идеи. Очевидно, посредством толчка – единственно возможного для нас способа представить себе воздействия тел (11.I.185).

О сложных идеях

Их образует ум из простых идей. До сих пор мы рассматривали идеи, при восприятии которых ум бывает только пассивным. Это простые идеи, получаемые от вышеуказанных ощущений или рефлексии. Ум не может создать себе ни одной из таких идей и не может иметь ни одной идеи, которая бы не состояла всецело из них. Но ум, будучи совершенно пассивным при восприятии всех своих простых идей, производит некоторые собственные действия, при помощи которых из его простых идей как материала и основания для остального строятся другие. Действия, в которых ум проявляет свои способности в отношении своих простых идей, суть главным образом следующие три: 1) соединение нескольких простых идей в одну сложную; так образуются все сложные идеи; 2) сведение вместе двух идей, все равно, простых или сложных, и сопоставление их друг с другом так, чтобы обозревать их сразу, но не соединять в одну; так ум приобретает все свои идеи отношений; 3) обособление идей от всех других идей, сопутствующих им в их реальной действительности; это действие называется абстрагированием, и при его помощи образованы все общие идеи в уме (11.I.212).

Наше познание касается наших идей. Так как у ума во всех его мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме его собственных идей, одни лишь которые он рассматривает или может рассматривать, то ясно, что наше познание касается только их.

Познание есть восприятие соответствия или несоответствия двух идей. На мой взгляд, познание есть лишь восприятие связи и соответствия либо несоответствия и несовместимости любых наших идей. В этом только оно и состоит. Где есть это восприятие, там есть и познание (11.II.3).

Интуитивное познание. Так как все наше познание, как я сказал, состоит в созерцании умом своих собственных идей – в созерцании, представляющем собой

самую большую ясность и величайшую достоверность, какая только возможна для нас при наших способностях и при нашем способе познания, то будет неплохо кратко рассмотреть степени его очевидности. Различия в ясности нашего познания, на мой взгляд, зависят от различных способов восприятия умом соответствия или несоответствия своих идей. Если мы станем размышлять о том, как мы думаем, то найдем, что иногда ум воспринимает соответствие или несоответствие двух идей непосредственно через них самих, без вмешательства каких-нибудь других идей; это, я думаю, можно назвать интуитивным познанием. Ибо уму не нужно при этом доказывать либо изучать, он воспринимает истину, как глаз воспринимает свет: только благодаря тому, что он на нее направлен. Таким образом ум воспринимает, что белое не есть черное, что круг не есть треугольник, что три больше двух и равно одному плюс два. Такого рода истины ум воспринимает при первом взгляде на обе идеи вместе одной лишь интуицией, без содействия других идей; и такого рода знание – самое ясное и наиболее достоверное, на которое только способен слабый человек. Эту часть познания нельзя не принять: подобно яркому солнечному свету, она заставляет воспринимать себя немедленно, как только ум устремит свой взор в этом направлении. Она не оставляет места колебанию, сомнению или изучению: ум сейчас же заполняется ее ясным светом. От такой интуиции зависят всецело достоверность и очевидность всего нашего познания; такую достоверность каждый признает столь значительной, что не может вообразить – и потому не требует – большей, ибо человек не может представить себе, что он способен допустить большую достоверность, чем знание того, что данная идея в его уме такова, как он ее воспринимает, и что две идеи, в которых он замечает различие, различны и не вполне тождественны (11.П.8 – 9).

Демонстративное познание. Следующей степенью познания является та, где ум воспринимает соответствие или несоответствие идей, но не непосредственно. Хотя всюду, где ум воспринимает соответствие или несоответствие своих идей, имеется достоверное познание, однако ум не всегда замечает соответствие или несоответствие идей друг с другом даже там, где оно может быть обнаружено; в этом случае ум остается в незнании и по большей части не идет дальше вероятных предположений. Соответствие или несоответствие двух идей не всегда может быть тотчас же воспринято умом по той причине, что те идеи, о соответствии или несоответствии которых идет речь, не могут быть соединены умом так, чтобы это обнаружилось. В том случае, когда ум не может соединить свои идеи так, чтобы воспринять их соответствие или несоответствие через их непосредственное сравнение и, так сказать, сопоставление или приложение друг к другу, он старается обнаружить искомое соответствие или несоответствие через посредство других идей (одной или нескольких, как придется); именно это мы и называем рассуждением. Так, если ум хочет знать, соответствуют или не соответствуют друг другу по величине три угла треугольника или два прямых, он не может сделать это непосредственным созерцанием и сравнением их, потому что нельзя взять сразу три угла треугольника и сравнить их с каким-нибудь одним или двумя углами; таким образом, об этом ум не имеет непосредственного, интуитивного знания. В этом случае ум стремится найти какие-нибудь другие углы, которым были бы равны три угла треугольника; и, найдя, что эти углы равны двум прямым, он приходит к знанию того, что углы треугольника равны двум прямым (11.П.9 – 10).

Чувственное познание существования отдельных вещей. Интуиция и доказательства суть две степени (degrees) нашего познания. То, что не достигается тем или

другим, с какой бы ни принималось уверенностью, есть лишь вера, или мнение, а не знание, по крайней мере для всех общих истин. Есть, правда, и другое восприятие в уме, касающееся единичного существования конечных предметов вне нас; простираясь дальше простой вероятности, но не достигая вполне указанных степеней достоверности, оно слывет за «познание». Ничего нет достовернее того, что идея, получаемая нами от внешнего объекта, находится в нашем уме; это – интуитивное познание. Но некоторые считают, что можно сомневаться, существует ли что-нибудь, кроме данной идеи в нашем уме, и можем ли мы отсюда заключить с достоверностью о существовании какого-нибудь предмета вне нас, соответствующего данной идее, ибо в уме можно иметь такие идеи и тогда, когда таких предметов нет и никакой объект не воздействует на наши чувства. Но я думаю, что в этом случае нам дана очевидность, устраняющая всякое сомнение. Я спрашиваю любого, разве нет у него непоколебимой уверенности в том, что он по-разному воспринимает, когда смотрит на солнце днем и думает о нем ночью, когда действительно пробует польнь и нюхает розу и когда только думает об этом вкусе или запахе? Разницу между идеей, восстановленной в нашем уме нашей собственной памятью, и идеей, в данный момент приходящей в наш ум через наши чувства, мы сознаем так же ясно, как разницу между любыми двумя отличными друг от друга идеями. Если кто-нибудь скажет: «Сон может сделать то же самое, и все эти идеи могут быть вызваны у нас без всяких внешних объектов», тому, быть может, будет угодно услышать во сне мой ответ, что: 1) неважно, устраню ли я его сомнение или нет: где все лишь сон, там рассуждения и доказательства не нужны, истина и познание – ничто; 2) я думаю, что он признает очень большую разницу между нахождением в огне, во сне или наяву. Но если бы кто решился быть таким скептиком, чтобы утверждать, будто то, что я называю «находиться в огне наяву», есть лишь сон и что мы можем тем самым узнать с достоверностью о существовании вне нас такой вещи, как огонь, я отвечаю [следующее]: если мы знаем достоверно, что удовольствие или страдание происходит от прикосновения к нам определенных предметов, существование которых мы воспринимаем своими чувствами или видим во сне, что воспринимаем, – то эта достоверность так же велика, как наше благополучие или несчастье, и сверх этого нам безразлично, идет ли речь о знании или существовании. Так что, мне думается, к двум прежним видам познания можно прибавить и этот – познание существования отдельных внешних предметов через наше восприятие и осознание того, что мы действительно получаем от них идеи, – и таким образом допустить следующие три ступени познания: интуитивное, демонстративное и чувственное, причем для каждого из них существуют особые степени и виды очевидности и достоверности (11.П.14 – 15).

Кант И.

Познание¹

I. О различии между чистым и эмпирическим познанием

Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, от-

¹ Хрестоматия по истории философии: учеб. пособие для вузов: в 3 ч. Ч. 1. – М.: Гуманит. Изд. центр ВЛАДОС, 1998. – С. 355–369.

части побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом? Следовательно, никакое познание не предшествует во времени опыту, оно всегда начинается с опыта.

Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его.

Поэтому возникает по крайней мере вопрос, который требует более тщательного исследования и не может быть решен сразу: существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание? Такие знания называются априорными; их отличают от эмпирических знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте.

Однако термин а priori еще недостаточно определен, чтобы надлежащим образом обозначить весь смысл поставленного вопроса. В самом деле, обычно относительно некоторых знаний, выведенных из эмпирических источников, говорят, что мы способны или причастны к ним а priori потому, что мы выводим их не непосредственно из опыта, а из общего правила, которое, однако, само заимствовано нами из опыта. Так о человеке, который подрыл фундамент своего дома, говорят: он мог а priori знать, что дом обвалится, иными словами, ему незачем было ждать опыта, т.е. когда дом действительно обвалится. Однако знать об этом совершенно а priori он все же не мог. О том, что тела имеют тяжесть и потому падают, когда лишены опоры, он все же должен был раньше узнать из опыта.

Поэтому в дальнейшем исследовании мы будем называть априорными знания, безусловно независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта. Им противоположны эмпирические знания, или знания, возможные только а posteriori, т.е. посредством опыта. В свою очередь, из априорных знаний чистыми называются те знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, например, положение всякое изменение имеет свою причину есть положение априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта.

II. Мы обладаем некоторыми априорными знаниями, и даже обыденный рассудок никогда не обходится без них

Речь идет о признаке, по которому мы можем с уверенностью отличить чистое знание от эмпирического. Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть иным. Поэтому, во-первых, если имеется положение, которое мыслится вместе с его необходимостью, то это априорное суждение; если к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами, в свою очередь, необходимы, то оно безусловно априорное положение. Во-вторых, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыс-

лится как строго всеобщее, т.е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение. Стало быть, эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении все тела имеют тяжесть. Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом. Однако, пользуясь этими признаками, подчас бывает легче обнаружить случайность суждения, чем эмпирическую ограниченность его, а иногда, наоборот, более ясной бывает неограниченная всеобщность, приписываемая нами суждению, чем необходимость его; поэтому полезно применять отдельно друг от друга эти критерии, из которых каждый безошибочен сам по себе.

Не трудно доказать, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример из применения самого обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм, выводить его из частого присоединения того, что происходит, к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, чисто субъективной необходимости) связывать представления. Даже и не приводя подобных примеров в доказательство действительности чистых априорных основоположений в нашем познании, можно доказать необходимость их для возможности самого опыта, т.е. доказать a priori. В самом деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями. Впрочем, здесь мы можем довольствоваться тем, что указали как на факт на чистое применение нашей познавательной способности вместе с ее признаками. Однако не только в суждениях, но даже и в понятиях обнаруживается априорное происхождение некоторых из них. Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия тела все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость; тогда все же останется пространство, которое тело (теперь уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое вы не можете отбросить. Точно также если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объекта все свойства, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как субстанцию или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно a priori пребывает в нашей познавательной способности.

III. Для философии необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех априорных знаний

Еще больше, чем все предыдущее, говорит нам то обстоятельство, что некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта и с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более предпочтительными и по их конечной цели гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений. Мы при этом скорее готовы пойти на что угодно, даже с риском заблудиться, чем отказаться от таких важных исследований из-за какого-то сомнения или пренебрежения и равнодушия к ним. Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть Бог, свобода и бессмертие. А наука, конечная цель которой – с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется метафизикой; ее метод вначале догматичен, т.е. она уверенно берется за решение [этой проблемы] без предварительной проверки способности или неспособности разума к такому великому начинанию.

Как только мы покидаем почву опыта, кажется естественным не строить тотчас же здание с такими знаниями и на доверии к таким основоположениям, происхождение которых неизвестно, а заложить сначала прочный фундамент для него старательным исследованием, а именно предварительной постановкой вопроса о том, каким образом рассудок может прийти ко всем этим априорным знаниям и какой объем, силу и значение они могут иметь. И в самом деле, нет ничего более естественного, чем подразумевать под словом естественно все то, что должно происходить правильно и разумно; если же под этим понимают то, что обыкновенно происходит, то опять-таки нет ничего естественнее и понятнее, чем то, что подобное исследование долго не появлялось. В самом деле, некоторые из этих знаний, например, математические, с древних времен обладают достоверностью и этим открывают возможность для развития других [знаний], хотя бы они и имели совершенно иную природу. К тому же, находясь за пределами опыта, можно быть уверенным в том, что не будешь опровергнут опытом. Побуждение к расширению знаний столь велико, что помехи в достижении успехов могут возникнуть только в том случае, когда мы наталкиваемся на явные противоречия. Но этих противоречий можно избежать, если только строить свои вымыслы осторожно, хотя от этого они не перестают быть вымыслами. Математика дает нам блестящий пример того, как далеко мы можем продвинуться в априорном знании независимо от опыта. Правда, она занимается предметами и познаниями лишь настолько, насколько они могут быть показаны в созерцании. Однако это обстоятельство легко упустить из виду, так как указанное созерцание само может быть дано а priori и потому его трудно отличить от чистых понятий. Страсть к расширению [знания], увлеченная таким доказательством могущества разума, не признает никаких границ. Рассекая в свободном полете воздух и чувствуя его противодействие, легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы гораздо удобнее летать. Точно так же Платон покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что своими усилиями он не пролагал

дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое служило бы как бы опорой для приложения его сил, дабы сдвинуть рассудок с места. Но такова уж обычно судьба человеческого разума, когда он пускается в спекуляцию: он торопится поскорее завершить свое здание и только потом начинает исследовать, хорошо ли было заложено основание для этого. Тогда он ищет всякого рода оправдания, чтобы успокоить нас относительно его пригодности или даже совсем отмахнуться от такой запоздалой и опасной проверки. Во время же самой постройки здания от забот и подозрений нас освобождает следующее обстоятельство, подкупающее нас мнимой основательностью. Значительная, а может быть наибольшая, часть деятельности нашего разума состоит в расчленении понятий, которые у нас уже имеются о предметах. Благодаря этому мы получаем множество знаний, которые, правда, суть не что иное, как разъяснение или истолкование того, что уже мыслилось (хотя и в смутном еще виде) в наших понятиях, но по крайней мере по форме ценятся наравне с новыми воззрениями, хотя по содержанию только объясняют, а не расширяют уже имеющиеся у нас понятия. Так как этим путем действительно получается априорное знание, развивающееся надежно и плодотворно, то разум незаметно для себя подсовывает под видом такого знания утверждения совершенно иного рода, в которых он а priori присоединяет к данным понятиям совершенно чуждые им [понятия], при этом не знают, как он дошел до них, и даже не ставят такого вопроса. Поэтому я займусь теперь прежде всего исследованием различия между этими двумя видами знания.

IV. О различии между аналитическими и синтетическими суждениями

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, так как вслед за ними применить сказанное к отрицательным суждениям нетрудно), это отношение может быть двояким. Или предикат В принадлежит субъекту А как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии А, или же В целиком находится вне понятия А, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение аналитическим, а во втором – синтетическим. Следовательно, аналитические – это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно было бы назвать поясняющими, а вторые – расширяющими суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением. Например, если я говорю все тела протяженны, то это суждение аналитическое. В самом деле, мне незачем выходить за пределы понятия, которое я сочетаю со словом тело, чтобы признать, что протяжение связано с ним, мне нужно только расчленить это понятие, т.е. осознать всегда мыслимое в нем многообразное, чтобы найти в нем этот предикат. Следовательно, это – аналитическое суждение. Если же я говорю все тела имеют тяжесть, то этот предикат есть нечто иное, чем то, что я мыслю в простом понятии тела вообще. Следовательно, присоединение такого предиката дает синтетическое суждение.

Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические. В самом деле, было бы нелепо основывать аналитические суждения на опыте, так как, составляя эти суждения, я вовсе не должен выходить за пределы своего понятия и, следовательно, не нуждаюсь в свидетельстве опыта. Суждение, что тела протяженны, устанавлива-

ется а priori и не есть эмпирическое рассуждение. В самом деле, раньше, чем обратиться к опыту, я имею все условия для своего суждения уже в этом понятии, из которого мне остается лишь извлечь предикат по закону противоречия, и благодаря этому я в то же время могу сознавать необходимость этого суждения, которая не могла бы быть даже указана опытом. Напротив, хотя в понятие тела вообще я вовсе не включаю предикат тяжести, однако этим понятием обозначается некоторый предмет опыта через какую-то часть опыта, к которой я могу, следовательно, присоединить другие части того же самого опыта сверх тех, которые имеются в первом понятии. Я могу сначала познать аналитически понятие тела через признаки протяженности, непроницаемости, формы и пр., которые мыслятся в этом понятии. Но вслед за этим я расширяю свое знание и, обращаясь к опыту, из которого я вывел это понятие тела, нахожу, что с вышеуказанными признаками всегда связана также тяжесть, и таким образом присоединяю синтетически этот признак к понятию тела как [его] предикат. Следовательно, возможность синтеза предиката тяжести с понятием тела основывается именно на опыте, так как оба эти понятия, хотя одно из них и не содержится в другом, тем не менее принадлежат друг к другу, пусть лишь случайно, как части одного целого, а именно опыта, который сам есть синтетическое связывание созерцаний.

Но априорные синтетические суждения совершенно лишены этого вспомогательного средства. Если я должен выйти за пределы понятия А, чтобы познать как связанное с ним другое понятие – В, то на что я могу опереться и что делает возможным синтез, если в этом случае я лишен возможности искать его в сфере опыта? Возьмем суждение все, что происходит, имеет свою причину. В понятии того, что происходит, я мыслю, правда, существование, которому предшествует время и т.д., и отсюда можно вывести аналитические суждения. Однако понятие причины целиком находится вне этого понятия и указывает на нечто отличное от того, что происходит и, значит, вовсе не содержится в этом последнем представлении. На каком основании я приписываю тому, что вообще происходит, нечто совершенно отличное от него и познаю понятие причины, хотя и не заключающееся в первом понятии, тем не менее принадлежащее к нему и даже необходимо? Что служит здесь тем неизвестным х, на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия А чуждый ему, но тем не менее связанный с ним предикат В? Этим неизвестным не может быть опыт, потому что в приведенном основоположении второе представление присоединяется к первому не только с большей всеобщностью, чем это может дать опыт, но и выражая необходимость, стало быть, совершенно а priori и из одних только понятий. Конечная цель всего нашего спекулятивного априорного знания зиждется именно на таких синтетических, т.е. расширяющих [знание], основоположениях, тогда как аналитические суждения хотя они и в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительно новое (9.П.105 – 113).

V. Общая задача чистого разума

Мы бы немало выиграли, если бы нам удалось подвести множество исследований под формулу одной-единственной задачи. Точно определив эту задачу, мы облегчили бы труд не только себе, но и каждому, кто пожелал бы удостовериться, достигли ли мы своей цели или нет. Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: как возможны априорные синтетические суждения?

Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и, быть может, даже различие между аналитическими и синтетическими суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или шаткость метафизики зависит от решения этой задачи или от удовлетворительного доказательства того, что в действительности вообще невозможно объяснить эту задачу. Давид Юм, из всех философов ближе всего подошедший к этой задаче, но все же мысливший ее с недостаточной определенностью и всеобщностью и обративший внимание только на синтетическое положение о связи действия со своей причиной (*principium causalitatis*), пришел к убеждению, что такое положение никак не может быть априорным; согласно его умозаключениям, все, что мы называем метафизикой, сводится к простой иллюзии, ошибочно принимающей за усмотрение разума то, что в действительности заимствовано только из опыта и благодаря привычке приобрело видимость необходимости. К этому утверждению, разрушающему всякую чистую философию, он никогда не пришел бы, если бы задача, поставленная нами, стояла перед его глазами во всей ее всеобщности, так как тогда он заметил бы, что, если согласиться с его доводом, невозможна и чистая математика, без сомнения содержащая в себе априорные синтетические положения, а от такого утверждения его здравый рассудок, конечно, удержал бы его.

Решение поставленной выше задачи заключает в себе вместе с тем возможность чистого применения разума при создании и развитии всех наук, содержащих априорное теоретическое знание о предметах, т.е. ответ на вопросы: Как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание?

Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, как они возможны: ведь их существование доказывает, что они должны быть возможны¹. Что же касается метафизики, то всякий вправе усомниться в ее возможности, так как она до сих пор плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если речь идет об их основной цели, не заслуживает того, чтобы ее признали действительно существующей.

Однако и этот вид знания надо рассматривать в известном смысле как данный; метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека] (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнайства, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы; поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому и относительно нее следует поставить вопрос: как возможна метафизика в качестве природной склонности, т.е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?

Но так как во всех прежних попытках ответить на эти естественные вопросы, например на вопрос, имеет ли мир начало, или он существует вечно и т.п., всегда имелись неизбежные противоречия, то нельзя только ссылаться на природную склонность к метафизике, т.е. на самую способность чистого разума, из которой, правда, всегда возникает какая-нибудь метафизика (какая бы она ни была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем ли мы или не знаем ее предметы,

¹ Опущено примечание, сделанное автором. – Ред.

т.е. решить вопрос о предметах, составляющих проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности или расширить с достоверностью наш чистый разум, или поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей задачи, можно с полным основанием выразить следующим образом: как возможна метафизика как наука?

Таким образом, критика разума необходимо приводит в конце концов к науке; наоборот, догматическое применение разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям, которым можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть, приводит к скептицизму.

Эта наука не может иметь также огромного, устрашающего объема, так как она занимается не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом, задачами, возникающими исключительно из его недр и предлагаемыми ему собственной его природой, а не природой вещей, отличных от него; в самом деле, когда разум сперва в полной мере исследует свою способность в отношении предметов, которые могут встречаться ему в опыте, тогда легко определить со всей полнотой и достоверностью объем и границы применения его за пределами всякого опыта.

Итак, мы можем и должны считать безуспешными все сделанные до сих пор попытки догматически построить метафизику. Если некоторые из них заключают в себе нечто аналитическое, а именно одно лишь расчленение понятий, а priori присущих нашему разуму, то это вовсе еще не составляет цели, а представляет собой лишь подготовку к метафизике в собственном смысле слова, а именно для априорного синтетического расширения нашего познания; расчленение не годится для этого, так как оно лишь показывает то, что содержится в этих понятиях, но не то, каким образом мы приходим а priori к таким понятиям, чтобы затем иметь возможность определить также их применимость к предметам всякого знания вообще. К тому же не требуется большой самоотверженности, чтобы отказаться от всех этих притязаний, так как неоспоримые и неизбежные при догматическом методе противоречия разума с самим собой давно уже лишили авторитета всю существовавшую до сих пор метафизику. Значительно большая стойкость будет нужна для того, чтобы трудности в нас самих и противодействие извне не воспрепятствовали нам содействовать при помощи метода, противоположного существовавшим до сих пор, успешному и плодотворному росту необходимой для человеческого разума науки, всякий произрастающий ствол которой нетрудно, конечно, срубить, но корни которой уничтожить невозможно.

VI. Идея и деление особой науки, называемой критикой чистого разума

Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать критикой чистого разума. Разум есть способность, дающая нам принципы априорного знания. Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания. Органом чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые априорные знания. Полное применение такого органа дало бы систему чистого разума. Но так как эта система крайне желательна и еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно, то мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, пропедевтикой к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не учением, а только критикой чистого разума, и

польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду. Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori. Система таких понятий называлась бы трансцендентальной философией. Однако и этого для начала было бы слишком много. Ведь такая наука должна была бы содержать в полном объеме как аналитическое, так и априорное синтетическое знание, и потому, насколько это касается нашей цели, она обладала бы слишком большим объемом, так как мы должны углубляться в своем анализе лишь настолько, насколько это совершенно необходимо, чтобы усмотреть во всей полноте принципы априорного синтеза, единственно интересующие нас. Мы занимаемся здесь именно этим исследованием, которое мы можем назвать собственно не учением, а только трансцендентальной критикой, так как оно имеет целью не расширение самих знаний, а только исправление их и должно служить критерием достоинства или негодности всех априорных знаний. Поэтому такая критика есть по возможности подготовка к органону или, если бы это не удалось, по крайней мере к канону, согласно которому, во всяком случае в будущем, могла бы быть представлена аналитически и синтетически совершенная система философии чистого разума, все равно, будет ли она состоять в расширении или только в ограничении его познания. Что такая система возможна и даже будет иметь вовсе не столь большой объем, так что можно надеяться вполне завершить ее, – на это можно рассчитывать уже ввиду того, что не природа вещей, которая неисчерпаема, а именно рассудок, который судит о природе вещей, да и то лишь рассудок в отношении его априорных знаний, служит здесь предметом, данные (Vorgat) которого не могут остаться скрытыми от нас, так как нам не приходится искать их вовне себя, и, по всей вероятности, они не слишком велики, так что можно вполне воспринять их, рассмотреть их достоинство или негодность и дать правильную их оценку. Еще менее следует ожидать здесь критики книг и систем чистого разума; здесь дается только критика самой способности чистого разума. Только основываясь на этой критике, можно получить надежный критерий для оценки философского содержания старых и новых сочинений по этому предмету; в противном случае некомпетентный историк и судья рассматривает ни на чем не основанные утверждения других, исходя из своих собственных, в такой же мере необоснованных утверждений.

Трансцендентальная философия есть идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать архитектурно, т.е. основанный на принципах, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания. Она представляет собой систему всех принципов чистого разума. Сама эта критика еще не называется трансцендентальной философией исключительно потому, что она должна была бы содержать в себе также обстоятельный анализ всего априорного человеческого познания, чтобы быть полной системой. Наша критика, правда, должна также дать полное перечисление всех основных понятий, составляющих указанное чистое знание, однако она совершенно правильно воздерживается от обстоятельного анализа самих этих понятий, а также от полного перечня производных из них понятий отчасти потому, что такое расчленение не было бы целесообразным, поскольку оно не связано с затруднениями, встречающимися в синтезе, ради которого предпринята вся эта критика, а отчасти потому, что попытка взять на себя ответственность за полноту такого анализа и выводов нарушила бы единство плана,

между тем как этого вовсе не требует поставленная цель. Этой полноты анализа и выводов из априорных понятий, которые мы изложим в настоящем сочинении, нетрудно будет достигнуть, если только сначала будут установлены эти понятия как разработанные принципы синтеза и если в отношении этой основной цели ничего не будет упущено.

Таким образом, к критике чистого разума относится все, из чего состоит трансцендентальная философия: она есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама эта наука, потому что в анализ она углубляется лишь настолько, насколько это необходимо для полной оценки априорного синтетического знания.

Устанавливая подразделения этой науки, надо в особенности иметь в виду, чтобы в нее не входили понятия, заключающие в себе что-то эмпирическое, т.е. чтобы априорное знание было совершенно чистым. Поэтому, хотя высшие основоположения моральности и основные понятия ее суть априорные знания, тем не менее они не входят в трансцендентальную философию, так как они не полагают, правда, в основу своих предписаний понятия удовольствия и неудовольствия, влечения и склонностей и т.п., которые все имеют эмпирическое происхождение, но все же, исследуя понятие долга, необходимо принимать их в расчет как препятствия, которые должны быть преодолены, или как приманки, которые не должны быть побудительными мотивами. Таким образом, трансцендентальная философия есть наука одного лишь чистого спекулятивного разума, так как все практическое, поскольку оно содержит мотивы, связано с чувствами, которые принадлежат к эмпирическим источникам познания.

Если устанавливать подразделения этой науки с общей точки зрения системы вообще, то излагаемая нами здесь наука должна содержать, во-первых, учение о началах и, во-вторых, учение о методе чистого разума. Каждая из этих главных частей должна иметь свои подразделы, основания которых здесь еще не могут быть изложены. Для введения или предисловия кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся. Если бы чувственность а priori содержала представления, составляющие условия, при которых нам даются предметы, то она бы входила в трансцендентальную философию. Это трансцендентальное учение о чувственности должно было бы составлять первую часть науки о началах, так как условия, лишь при которых предметы даются человеческому познанию, предшествуют условиям, при которых они мыслятся (9.Ш. 117 – 124).

Мораль¹

Только разумное существо имеет волю, или способность поступать согласно представлению о законах, т.е. согласно принципам. Так как для выведения поступков из законов требуется разум, то воля есть не что иное, как практический разум (9.IV(1).250).

Практическим императивом, таким образом, будет следующий: поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству (9.IV(1).270).

¹ Хрестоматия по истории философии: учеб. пособие для вузов: в 3 ч. Ч. 1. – М.: Гуманит. Изд. центр ВЛАДОС, 1998. – С. 369.

<...> каждое разумное существо должно поступать так, как если бы оно благодаря своим максимам всегда было законодательствующим членом во всеобщем царстве целей (9.IV(1).281).

Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства (9.IV(1).347).

Следовательно, в соединении чистого спекулятивного разума с чистым практическим в одно познание чистый практический разум обладает первенством, если предположить, что это соединение не случайное и произвольное, а основанное a priori на самом разуме, стало быть, необходимое (9.IV(1).454).

Отсюда само собой напрашивается вывод, что в ряду целей человек (а с ним и всякое разумное существо) есть цель сама по себе, т.е. никогда никем (даже Богом) не может быть использован только как средство, не будучи при этом вместе с тем и целью, что, следовательно, само человечество в нашем лице должно быть для нас святым, так как человек есть субъект морального закона, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым. Ведь этот моральный закон основывается на автономии его воли как свободной воли, которая по своим общим законам необходимо должна также согласоваться с той волей, которой ей следует подчиняться (9.IV(1).465 – 466).

Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне (9.IV(1).499).

Контрольные вопросы

1. В чем заключается сущность учения о человеке Ф. Бэкона?
2. Как влияют «идолы человеческого разума» на процесс познания?
3. Что понимает под «страстями души» Р. Декарт?
4. Концепция тела по Р. Декарту?
5. Как душа и тело действуют друг на друга?
6. В чем заключается сила души по Р. Декарту?
7. В чем заключается особенность рассмотрения понятий «совершенство-несовершенство», «добро-зло» в философии Спинозы?
8. Что является самым полезным в жизни человека, согласно учению Спинозы?
9. В чем сущность учения Спинозы об аффектах?
10. Что является источником идей по Дж. Локку?
11. Чем отличаются первичные качества от вторичных качеств по Дж. Локку?
12. Какие ступени познания выделяет Дж. Локк?
13. В чем различие между частным и эмпирическим познанием?
14. Что И. Кант понимает под априорным знанием?
15. В чем различие между аналитическим и синтетическим суждением?
16. Что И. Кант понимает под трансцендентальным познанием?

Раздел IV. ВЫДЕЛЕНИЕ ПСИХОЛОГИИ В САМОСТОЯТЕЛЬНУЮ НАУКУ. РАЗВИТИЕ ПСИХОЛОГИИ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ НАУКИ

В XIX веке в Германии начинает интенсивно развиваться физиология, в частности экспериментальное изучение психофизиологии органов чувств. В этой области работали такие физиологи как Гельмгольц, П.Фехнер, Э. Вебер.

В Вундт в 1879 г. в г. Лейпциге (Германия) создал первую психофизиологическую лабораторию. Предметом изучения Вундта было сознание, метод психологии – наблюдение за собственным сознанием (метод интроспекции или внутренней перцепции).

Дальнейшее развитие психологии как самостоятельной науки происходит в рамках формирования различных направлений и школ.

В конце XIX в. формируется движение функциональной психологии – учение о фундаментальной полезности сознания, с помощью которого организм приспосабливается к требованиям окружающей среды. Своего пика развития в качестве формальной системы функционализм достиг под руководством Гарвелл А Кэрра, отрывок из книги «Психология», опубликованной в 1925 г. приведен в данном разделе.

В начале XX века зарождается бихевиоризм, наука о поведении, созданная Дж.Уотсоном, занимающаяся только наблюдениями актами поведения, доступным для объективного описания.

В это же время возникает школа гештальтпсихологии – направление, в котором в качестве основного принципа формирования психики был выдвинут принцип целостности. В 1912 г. М. Вертхеймер опубликовал статью «Экспериментальные исследования восприятия движения», которая положила начало возникновению школы гештальтпсихологии.

Большой вклад в развитие психологических идей внесло психоаналитическое движение. Это уникальное течение психологии XX в. зародилось в недрах психиатрии на основе практики оказания помощи больным неврозами. Родоначальник этого направления З. Фрейд отказался от традиционного взгляда на психологию как психологию сознания и показал, какая роль в жизни человека принадлежит бессознательным психическим процессам.

С дальнейшим развитием психоаналитических идей можно ознакомиться в трудах К. Хорни.

Психоанализ оказал влияние на формирование идей экзистенциальной психологии. В психоанализе французский философ Ж.П. Сартр усмотрел первую попытку создания науки, постигающей внутренний мир другого человека. Он

назвал фрейдизм «эмпирическим психоанализом», в отличие от его собственного «экзистенциального психоанализа» – метода, позволяющего видеть за конкретными особенностями человека его экзистенцию во всей ее ценности.

Представления о психике и историческом развитии сознания разрабатываются во французской социологической школе. В хрестоматию включены отрывки из труда основоположника французской социологической школы Эмиля Дюркгейма (1858–1917 гг.) «Элементарные формы религиозной жизни», которые в виде статьи «Социология и теория познания» вошли в книгу «Новые идеи в социологии», вып. 2 (СПб, 1914). Дюркгейм выдвинул идею об определяемости высших психических процессов обществом. Именно под влиянием общества над биологически определяемой частью сознания надстраиваются «наиболее высшие формы человеческого духа».

Основные идеи развития психологических знаний в России советского периода представлены в хрестоматии отрывками классического труда С.Л. Рубинштейна «Основы общей психологии». В этой работе сформулирован важнейший методологический принцип: принцип единства сознания и деятельности, который составил основу деятельностного подхода в психологии: «Психология изучает психику через посредство деятельности и тем самым психологические особенности деятельности». Психологическая проблема деятельности связана прежде всего с вопросом о целях и мотивах человеческой деятельности, о ее внутреннем смысловом содержании и строении.

Кэрр Г.

**Первоисточники по истории функционализма: из книги
Гарвея А. Кэрра «Психология»¹**

Предмет психологии

Психология, в первую очередь, *изучает психическую деятельность*. Это общее понятие для таких процессов, как восприятие, память, воображение, мышление, чувства, воля. Сущность характеристик всех этих процессов едва ли можно выразить одним термином, потому что в разное время разум ведет себя по-разному. Поэтому мы можем сказать, что психическая деятельность представляет собой обнаружение, фиксирование, сохранение, организацию и оценку переживаний, а также их последующее использование для руководства поведением.

Тип поведения, который отражает психическую активность, можно назвать *приспособительным поведением*. <...> Адаптивный акт – это реакция организма на физическое или социальное окружение, мотивированная соответствующими обстоятельствами. Подобные психические операции могут быть проиллюстрированы примерами из профессиональной подготовки врача. Его мозг занят то добыванием знаний из лекций, книг или клинических случаев, то практической работой; а в иные моменты он поглощен тем, что пытается выудить из памяти какую-то важную информацию. Через некоторое время снова преобладает мыслительная активность, и вот уже мозг анализирует, сравнивает, классифицирует

¹ Шульц Д.П., Шульц С.Э. История современной психологии / пер. с англ. – СПб.: Изд-во «Евразия», 1998. – С. 189–195.

и связывает имеющиеся у него данные с другими знаниями по медицине. Наконец, наступает время приспособительного поведения – знания и умения используются для диагностирования, лечения или оперативного вмешательства. <...>

Важность всех этих аспектов психической активности становится очевидной на примере рефлексии. Способность запоминать важна для всех видов обучения, психического развития и общественного прогресса. Для приобретения навыков необходима практика, во время которой акты адаптации постепенно совершенствуются и упрочиваются. Каждый успешный шаг – следствие ранее предпринятых попыток. Все результаты практических действий запоминаются, и именно они, в накопленном виде, облегчают выполнение последующих попыток. Без запоминания не было бы и памяти. Если бы человек позабыл весь свой предыдущий опыт, он стал бы беспомощным, как ребенок.

Для эффективности использования наш опыт должен быть как следует организован и систематизирован. В обыденной речи мы часто говорим, что душевнобольной человек потерял рассудок. На самом деле разум у таких людей есть. Они по-своему аккумулируют, организуют и оценивают опыт и, отталкиваясь от этого опыта, реагируют на мир. Однако, так как мозг этих людей имеет нарушения, их опыт организуется и оценивается неправильно.

Теоретически, любая группа переживаний может быть организована несколькими способами. Стил мышления человека и характер его поведения в значительной степени зависят от того, как был организован его прошлый опыт. Определенные типы организации ведут к иррациональным способам мышления и антиобщественным формам поведения. Но опыт должен быть не просто организован, это следует сделать таким образом, чтобы его можно было эффективно – то есть разумно и рационально – использовать в ответ на воздействие окружающей среды. В человеческом сознании происходит непрерывная оценка разных аспектов пережитого. Разум не только определяет нечто как «хорошее», «плохое» или относится к предмету индифферентно, но он также классифицирует хорошее – взвешивая его относительную ценность. Эту функцию разума иллюстрируют эстетические оценки в области литературы, музыки и изобразительного искусства. То же и с моральными оценками. Мы квалифицируем социальные действия как правильные или неправильные и формируем понятия о таких добродетелях, как милосердие, целомудрие, честность, рассудительность, аккуратность. Система ценностей человека составляет, наверно, самую важную часть его личности.

Некоторые студенты преувеличивают важность учебы и становятся такими книжными червями и зубрилами. Молодые люди порой придают слишком большое значение финансовой независимости и бросают учебу ради работы. Встречаются люди, которые недооценивают такие вещи, как аккуратность в одежде, грамотная речь, обходительность, доброта и многие другие человеческие качества, необходимые для успешного взаимодействия в обществе. Бывает, что люди чересчур серьезно относятся к собственным политическим убеждениям, религии или научным взглядам и переоценивают значимость этих сторон жизни. <...> Разум оценивает пережитое, и поведение человека в большой степени определяется его идеалами и системой ценностей.

Таким образом, весь накопленный человеком опыт организован в сложную индивидуальную систему реагирования на среду, что в немалой степени и определяет характер его последующей деятельности. Реактивная предрасположен-

ность человека, – или, иными словами, то, что он делает, что может и чего не может сделать, – зависит от врожденных склонностей, прошлого опыта и его способа организации и оценки. Понятие «личность» обычно используется для того, чтобы охарактеризовать человека с точки зрения его реактивной предрасположенности.

Мы также говорим о личности человека, когда имеем в виду все те его существенные черты, которые помогают или мешают ему эффективно взаимодействовать с другими людьми, тогда как понятием «мышление» мы пользуемся тогда, когда хотим описать человека с точки зрения его интеллектуальных способностей. <...>

Итак, психология занимается изучением личности, мышления и «я» человека, но это – абстрактные объекты, которые можно изучать только в их проявлениях – лишь в том, как они выражаются в реакциях человека. Ученый может наблюдать различные конкретные процессы, включенные в акт приспособления, – именно они являются предметом изучения психологии.

Психофизическая природа психической деятельности

Разнообразные мыслительные операции, входящие в приспособительную реакцию, о которых говорилось выше, называются *психофизическими процессами*. Говоря об их физических характеристиках, мы подразумеваем, что человек имеет о них определенные знания. К примеру, человек не только воспринимает объект и реагирует на него, но, по меньшей мере, он осознает, что может иметь некоторое представление о характере и значении происходящих в его голове процессов. Люди, не привыкшие рассуждать, принимают решения и действуют, не утруждая себя их анализом. Человек же, совершающий некую мыслительную операцию, как бы вступает в эмпирический контакт с этой операцией. Поэтому мы будем иногда рассматривать эти мыслительные акты как эмпирические процессы.

Эти акты не только переживаются, они являются реакциями физического организма. Это операции, в которых напрямую задействованы такие физические органы, как мышцы и нервы. Участие органов чувств в восприятии и проявлении воли несомненно. Нервная система также связана с любым психическим процессом. Хотя этот факт и не очевиден, все же его истинность вполне доказана.

Для нормальной психической деятельности необходима целостность этих структур. Удаление или поражение какой-либо части мозга обычно ведет к разного рода психическим нарушениям. Все обстоятельства, влияющие на связь этих структур, также воздействуют и на характер психических процессов. Мы не станем пытаться объяснить природу психофизических взаимосвязей. Мы просто отмечаем тот факт, что психические акты имеют именно такую природу, и настаиваем, что к их изучению следует подходить только с этих позиций.

Методы

Изучать психические процессы можно различными способами. Их можно наблюдать непосредственно, можно изучать опосредованно – через их результаты и последствия, и, наконец, можно исследовать с точки зрения их отношения к структуре организма.

Психические процессы можно наблюдать с помощью объективных и субъективных методов. К объективному относится наблюдение мыслительных операций

другого человека в том виде, в каком они отражаются в его поведении. Субъективное наблюдение – это постижение собственных психических процессов. Его часто называют *интроспекцией*, и раньше он рассматривался как единственный метод исследования, отличного от изучения объекта со стороны. На самом деле, эти два способа по сути похожи, и их можно разделять только с точки зрения познаваемого объекта (воспринимаемого или очевидного). У каждого из способов наблюдения есть свои преимущества и недостатки.

1. Интроспекция обеспечивает достаточно хорошее знание психических процессов. Некоторые психические операции невозможно изучать с помощью объективного наблюдения. Например, по поведению человека мы можем судить о том, чем он занят, но не можем с определенностью сказать, о чем же он думает.

Сам человек не только знает, что в данный момент он занят мыслями, но прекрасно осведомлен и о теме собственных размышлений. Но никакое объективное наблюдение не позволит нам разгадать, облечены ли его мысли в слова или визуальные образы. Самоанализ часто раскрывает мотивы и суждения, появляющиеся в результате прошлого опыта и имеющие постоянное влияние на любое наше действие. Но, используя единственно объективные методы, нам не удастся что-либо узнать об этих мотивах и соображениях.

2. Субъективное наблюдение – весьма сложный метод исследования. Многие психические операции представляют собой ряд сложных, молниеносно меняющихся актов, их очень трудно всесторонне проанализировать. Ввиду того, что мозг человека обычно занят решением объективных проблем, многим людям с трудом удастся отрешиться от этого, ставшего привычным, способа мышления и попытаться проанализировать собственные мысли.

3. Достоверность субъективного наблюдения не всегда поддается проверке. Возьмем, к примеру, утверждение человека о том, что он мыслит с помощью визуальных образов. Ни проверить, ни опровергнуть его мы практически не в силах, поскольку такой психический процесс – мышление – может наблюдать только совершающий его человек и никто другой. Точно так же мы не можем полагать, что данное утверждение ложно, так как другие люди заявляют, что они мыслят вербально, – и, действительно, люди могут коренным образом различаться по способу мышления. С другой стороны, любой объективный акт могут наблюдать одновременно несколько человек, чтобы позже сравнить результаты своих наблюдений.

4. Естественно, применение субъективных методов при изучении проблем обучаемости и способностей должно быть ограничено. При изучении психических процессов у животных, детей, примитивных народов и многих случаев умопомешательства психология должна опираться на объективные методы.

5. Для описания и измерения любых объективных проявлений психической деятельности следует использовать специальные методы и инструменты. Записи наблюдений должны анализироваться не спеша. В противном случае мы можем упустить нечто существенное в исследуемых процессах. К примеру, для изучения движения глаза, являющегося частью акта восприятия, используется фотосъемка. Этот метод широко применяется при исследовании актов восприятия, участвующих в процессе чтения и при наблюдении некоторых видов обмана зрения.

Эксперимент – дополнение к методу наблюдения. Экспериментальный метод предполагает, что наблюдение за психическими процессами ведется в строго заданных условиях. Часто эксперимент называют контролируемым наблюдением. Это может быть относительно простой опыт или, наоборот, весьма сложный – в зависи-

мости от установленного уровня регулирования. К простым экспериментам можно отнести запоминание какого-то списка слов с целью исследования этого процесса и выявления факторов, влияющих на способность запоминать предложенный материал при определенных обстоятельствах. Вообще говоря, экспериментом можно назвать совершение любого психического акта с целью его изучения.

Психологический эксперимент не предполагает обязательного использования замысловатых методик и технически сложного оборудования. Приборы подбираются в зависимости от поставленной задачи. Они являются средством контроля за соблюдением условий эксперимента или служат для измерения и записи особенностей экспериментальной ситуации.

Ценность эксперимента определяется прежде всего тем фактом, в какой мере в соответствии с заданными условиями проведены необходимые наблюдения. Таким образом, эксперимент – способ обнаружения таких фактов и связей, которые нельзя выявить обычным путем. Кроме того, следует отметить, что результаты любого эксперимента могут быть проверены другими исследователями.

Экспериментальный метод в психологии имеет свои ограничения. Не все аспекты человеческой психики поддаются контролю. Психические реакции человека в значительной степени зависят от его предыдущего опыта. Всеобъемлющий контроль над психическими процессами человека в ходе эксперимента предполагает свободное манипулирование их развитием в продолжение всей жизни – что нежелательно в социальном плане, да и попросту невозможно.

Мышление можно изучать и опосредованно, через произведения разума и рук человеческих – изобретения, литературу, искусство, религиозные верования и традиции, этические системы, политические институты и т. п. Естественно, этот способ исследования не используется в тех случаях, когда изучаются собственно мыслительные операции. Он часто применяется для изучения примитивных народов или цивилизаций прошлого; по сути, этот метод – исторический и антропологический. Очевидно, наше знание человеческого разума будет весьма ограниченным, если нам придется полагаться исключительно на его данные. И все же, они играют существенную роль для понимания аспектов становления разума.

Кроме того, психические процессы можно изучать с точки зрения анатомии и физиологии. Существует тесная связь между строением любого органа и его функциональными возможностями. Невролог стремится постичь механизм нервной системы, пытаясь понять, какова доля его участия в человеческом поведении. Исследование взаимоотношений психических процессов и структуры нервной системы, несомненно, принесет огромную пользу и психологии, и неврологии.

Мы знаем, что на характер психических действий влияют метаболические связи нервной системы. Ее изъяны часто обуславливают нарушения восприятия, памяти и проявления воли. Нашими точными и подробными знаниями о связи психической деятельности с нервными структурами мы в значительной степени обязаны именно физиологическим методам. опыты показывают, что удаление части нервной ткани у животных ведет к последующему нарушению у них некоторых функций. Множество свойств мышления можно объяснить с точки зрения физиологических особенностей нервной системы. В частности, именно таким образом объясняется способность запоминания, некоторые особенности темперамента и отдельные аспекты процесса забывания.

Таким образом, мы видим, что любой факт, который может быть использован для понимания характера и содержания сознания, есть факт психологический. Тот

же факт может представлять значительный интерес для таких наук, как неврология, психология и физиология; подобные факты составляют значительную часть научных данных каждой из этих сфер знания.

В психологии, как и в любой другой науке, используется любой факт, способный оказаться полезным для решения ее задач, – и неважно, кем, как и когда этот факт добыт. Ни один подход в отдельности не дает полного представления о природе психической деятельности. Разные источники дополняют друг друга, а задача психологии – систематизировать и согласовать разнообразные данные, формируя адекватную концепцию того, что относится к процессам психики. <...>

Отношения с другими науками

Психология пользуется данными многих других областей человеческих знаний. Психология полагает любые факты существенными для понимания психики. Естественно, профессиональный психолог имеет дело с весьма ограниченным диапазоном психических явлений и, следовательно, он должен собирать материалы из самых разнообразных источников. Психология пользуется фактами из социологии, педагогики, неврологии, физиологии, биологии, антропологии и со временем, надеемся, сможет воспользоваться данными исследований биохимии. Подавляющая часть фактического материала, связанного с психическими нарушениями, позаимствована у врачей и психиатров. Отдельными знаниями о разуме и личности мы обязаны юриспруденции. Полезную информацию мы черпаем из сферы торговли и промышленности. Короче говоря, для психологических изысканий могут оказаться интересными факты из любой области человеческой деятельности.

В свою очередь психология стремится внести посильный вклад во все родственные ей сферы знания и жизни – философию, социологию, педагогику, медицину, юриспруденцию, коммерцию, промышленность. Не подлежит сомнению, что любые знания о человеческой природе крайне важны во всех областях, так или иначе связанных с мышлением и поведением человека.

Вертгеймер М.

О гештальттеории¹

Что такое гештальттеория? Гештальттеория возникла из конкретных исследований; в процессе работы над определенными проблемами психологии, психологии народов, логики, теории познания. Существуют конкретные проблемы, которые создали для нее почву; работа все более приближала к одной главной, основополагающей проблеме.

Какова существенная особенность положения в науке? Эта особенность одинаковым образом выступила у многих исследователей и философов настоящего времени, в том числе у тех, кто еще только вступает в науку. Сложилась такая ситуация: от какого-то живого события приходят к науке, ищут в ней выяснения, углубления, проникновения в сущность этого события. И хотя часто находят знания, связи, все же чувствуют себя после этого еще беднее, нежели прежде. Как это выглядит, например, в психологии? Исходят от всей полноты

¹ Хрестоматия по истории психологии / под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – М.: Изд-во моск. ун-та, 1980. – С. 84–97.

жизни субъекта, от переживаний, которые он испытывает, справляются по книгам о том, что об этом «наработала» наука психология, читают и читают или сами начинают исследовать таким путем, который долгое время был единственно общепринятым, и только после этого появляется отчетливое чувство: «в руках» вроде бы многое – и собственно ничего. То, что было наиболее важным, существенным, что казалось чем-то полным жизни, при этих процедурах пропадает. Кто не переживал того, что называется словом «понял», когда вдруг устанавливается математическая или физическая связь?! Обращаются к книгам по психологии, к учебникам педагогики. Что же они говорят об этом? Пугает бледность, сухость, отдаленность от жизни, полная несущественность всего, о чем говорится. Здесь мы прочтем об образовании понятий, абстракции, о понятии классов, о причинах, силлогизмах, еще кое-что об ассоциациях, затем появляются такие высокие слова, как творческое воображение, интуиция, талант и т. п., – слова, которые заставляют думать, но которые, если понимать их строго, если захотеть ощутить всю красоту строгой науки, оказываются лишь голыми названиями проблем без действительного их решения, без проникновения вглубь. Мы имеем в науке целый ряд таких терминов, слов, которые стали модой в образованном мире и которые ассоциируются с такими представлениями, как личность, сущность, созерцание, интуиция и т. п. Но как только проникаешь глубже, эти термины в конкретной работе оказываются чаще всего несостоятельными.

Такова основная ситуация, в которой находились многие науки, а многие еще находятся до сих пор. Как можно этим удовлетвориться? Существует один характерный, важный признак духовного развития нашего времени: в последнем десятилетии в различных науках возникла одна и та же проблема. Как можно разрешить ее? Различными путями. Мы знакомы со всеми главными попытками справиться с такой странной ситуацией. Например, одна из них состоит в требовании абсолютного отделения науки от жизни: наука не имеет ничего общего с этими прекрасными вещами, говорят нам, наука есть что-то строгое и трезвое, и не нужно требовать от науки того, чего она не может дать. Мы помним о том времени сомнения в возможностях науки, когда думали избежать «рационализма» и «интеллектуализма» в науке таким образом, что пытались установить для нее строгие границы: наука не должна выходить за эти пределы, она не может иметь ничего общего со всеми этими другими вещами. Такая позиция вызывает глубокое разочарование у наиболее сильных, лучших представителей поистине грандиозных движений в науке.

Другой способ решения этой проблемы состоит в попытке разделить естественнонаучные методы и методы наук о духе. Тогда говорят так: то, что понимают под наукой, является таковым лишь применительно к так называемым точным наукам – к естествознанию; но существует другая область науки – наука о духе, которая должна открывать свои методы, отличные от методов естествознания. В науке о духе мы хотим отказаться от таких методов, как строгое проникновение, точное объективное объяснение. В науке о духе появляются совсем другие категории. Вот два примера; имеется еще ряд других точек зрения, но и этих примеров достаточно.

В чем существо дела? Действительно ли так необходимо, чтобы во всех науках господствовали категории и методы точных наук? Является ли точная наука, например естествознание, действительно настолько необходимым, является ли оно в действительности таковым, каким его считали еще недавно? Не

может ли быть так, что известное мировоззрение, положение, способ работы, установка – все это, доведенное до кондиции, вообще не является необходимым для данной науки? Может быть, она уже содержит в себе искомый момент, только заслоняемый господствующими методами, кажущимися единственно необходимыми? Нельзя ли предположить, что эти методы, адекватные известным связям между вещами, не годятся для других связей и отношений? Нет ли здесь такой ситуации, когда то, что является основополагающим для уже сложившейся науки, часто (но не всегда) делает нас слепыми по отношению к существу жизни, к тому главному, что выступает при непосредственном восприятии, созерцании настоящего?

Гештальттеория не пытается сгладить эту проблему или обойти, ее, не пытается разрешить ее так, будто наука – одно, а жизнь – другое, будто у духовных предметов есть нечто отличное от других вещей и поэтому нужно разделить эти области. Гештальтпсихология пытается войти *внутрь* проблемы; не имеем ли мы в самом подходе, в основном тезисе, в основной гипотезе, в методе исследования чего-то такого, что выступает в качестве догмы для всех наук, но что в действительности таковым не является? Долгое время казалось само собой разумеющимся – и для европейской теории сознания, и для всей науки было в высшей степени характерно – то положение, что наука может строиться только следующим образом: если я имею что-то, что должно быть исследовано научно, т. е. понято научно, тогда сначала я должен понять это как составное, как какой-то комплекс, который необходимо расчленить на составляющие элементы, изучить закономерные отношения, существующие между ними, и лишь затем я прихожу к решению проблемы: путем составления имеющихся элементов с помощью закономерного отношения, существующего между отдельными частями, я восстанавливаю комплекс.

То, что я говорю, не ново, в последнем десятилетии это стало вновь проблемой для большинства ученых. Кратко ее можно было бы обозначить так: основная исходная предпосылка оказывается иной – нужно отправляться не от элементов и частных отношений между ними, не от анализа к последующему синтезу через связывание элементов в большие комплексы.

Гештальттеория полагает, что имеются связи другого, формально другого типа. Не только в науке о духе. Основную проблему гештальттеории можно было бы сформулировать так: существуют связи, при которых то, что происходит в целом, не выводится из элементов, существующих якобы в виде отдельных кусков, связываемых потом вместе, а, напротив, то, что проявляется в отдельной части этого целого, определяется внутренним структурным законом всего этого целого.

Я назвал здесь формулу. Гештальттеория есть именно это, не больше и не меньше. Сегодня эта формула в приложении к различным сторонам действительности (часто очень различным) выступает как решение проблемы. Я начал с того, что гештальттеория выросла из исследования. Она не только выросла из работы, но возникла для работы. Речь идет не о том, что еще одна частная проблема войдет в науку, а о том, чтобы в конкретной научной работе увидеть познавательные ситуации, чтобы вообще выработался новый подход к пониманию конкретных внутренних закономерностей. Проблема разрешается не так, как это наблюдается в некоторых довольно путаных случаях, о которых я говорил: имеются определенные возможности, необходимо систематизировать факты,

включить их в те или иные области знания и тем самым понять действительность. Именно с помощью других методов, руководствуясь объективным положением вещей, удастся проникнуть в мир, продвинуться к тому, что действительно имеет место. Это не стремление обсудить что-то вообще, а желание продвинуться вперед – динамизм, задача для науки.

Есть еще вторая трудность, которую можно кратко проиллюстрировать примером точных наук: когда математик знакомит нас с некоторыми положениями, мы можем воспринимать их так: каталогизировать, т. е. сказать, принадлежат ли они к области тех или иных законов, к этой частной области по данной классификации, – но я верю, ни один математик в своей работе не занимается этим. Математик скажет: ты не понимаешь этого закона и не можешь его понять, если не посмотришь на его функцию, на то, как он работает, на его следствия; ты не знаешь закона, если имеешь в руках только формулу без динамической функциональной связи с целым. То же самое в гештальттеории выражено в крайней форме.

К сожалению, в высшей степени сомнительно, чтобы можно было бы создать сколько-нибудь ясное представление о гештальттеории в течение часа. Сделать это намного труднее, чем разъяснить какой-нибудь математический закон, хотя гештальттеория является по сути такой же строгой, как математическое положение. В философии мы, к сожалению, находимся не в таком счастливом положении, как в математике, где под каждой функциональной связью, направленной на решение, понимается то же самое. Все понятия, которые употребляются здесь, – часть, целое, то, что определяется изнутри, – это такие слова, которые часто фигурируют в философских дискуссиях, но которые каждым понимаются по-своему, несколько иначе и употребляются, к сожалению, по-разному, так что эти понятия можно рассматривать с точки зрения каталогизации мнений, а не с точки зрения использования их в работе, направленной на проникновение в какую-то данность. Часто полагают, что можно говорить об определенных философских проблемах, о проблемах в чистом виде, отвлекаясь от действительности, от позитивной научной работы.

Попытаюсь немного ввести вас в нашу рабочую лабораторию и показать, как в конкретной работе, при решении проблем, взятых из различных областей науки, мы подходим к ним с позиций гештальттеории. Еще раз: проблема, на которую я здесь кратко обращаю ваше внимание, проблемное положение и ситуация – это не проблема специальной науки. Она является по сути основной проблемой нашего времени. Гештальттеория появилась не вдруг, она конвергировала, «подтянула» к себе материал из всех наук, а также от различных философских точек зрения для решения этого, как полагает гештальттеория, принципиального вопроса. Возьмем один раздел из истории психологии. В психологии было так: исходили из живого переживания и далее смотрели, что знает о нем наука, что проясняет в нем наука? Затем нашли, что имеются элементы, ощущения, представления, неизвестные чувства, воля, а также законы для них, – переживание должно состояться только из них. В процессе работы психолога над проблемами, которые вытекают из этого основного положения, возникли трудности, которые благодаря счастливой интуиции одного психолога – я имею в виду Эренфельса – особенно остро выступили на передний план. Это была проблема, кажущаяся простой, проблема, которая сначала кажется непонятной для тех, кто подходит к науке от самой жизни, так как они не понимают, как можно

так ее ставить. Положение вещей было следующим: мы в состоянии воспринять мелодию, вновь узнать ее. То же самое по отношению к оптической фигуре. Неудивительно, что, когда мы слышим мелодию во второй раз, мы благодаря памяти узнаем ее. Однако от одного очень простого вопроса положение вещей вдруг стало полно непонятного: Эренфельс пришел к заключению, присоединяясь здесь к Маху и к другим, что мелодия узнается также и тогда, когда она транспонируется на другие элементы. Состав элементов изменился, а я все-таки узнаю мелодию как ту же самую, я ведь не знаю вовсе о том, что мне представляются другие элементы; например, при транспонировании C-dur в Cis-dur совсем не замечают, что по набору элементов это что-то другое, чем то, которое было. В чем дело? На этот счет имелись различные мнения. Пытались спасти ситуацию с помощью разных тезисов: Эренфельс – глубоким, другие психологи – иными, менее глубокими способами. Из чего, строго говоря, исходил Эренфельс? Если мелодия состоит из шести тонов, и я повторяю ее, в то время как она исполняется в другой тональности, и она все же узнается, что вообще остается? Эти шесть элементов являются сначала некоторой суммой, но наряду с этими шестью элементами предполагается седьмой, это Gestaltqualität – качество формы. Седьмой элемент и есть тот, который делает возможным узнавание мелодии. Это решение для нас неожиданно. В истории науки, в частности в истории физики, имеются большие примеры, когда ученый отважно берется за яркую, кажущуюся очевидной, ясную гипотезу и защищает ее со всей ответственностью. В науке нередко имеют место такие ситуации, которые в будущем приводят к большим результатам, хотя бы впоследствии и обнаружилось, что то конкретное, буквальное, что заключено в них, еще не продвигает нас в решении той проблемы, которая здесь содержится. Были и другие решения факта, описанного Эренфельсом.

Одно из них таково: при правильном транспонировании что-то все-таки сохраняется, а именно интервалы, отношения. Утверждают, что наряду с элементами существуют «отношения» как еще один элемент. Но это предположение в действительности не помогает, потому что, например, основной закон для указанного положения вещей, согласно которому можно изменить что-то во всех элементах – и явление останется тем же самым; и наоборот: можно изменить очень мало – и получится тотальное изменение, – этот основной закон вновь повторяется и применительно к отношениям. Можно также изменить отношения, и каждый почувствует ту же самую мелодию, и можно очень незначительно изменить отношения – и каждый услышит, что стало что-то другое и не узнает ее. Все это такие вещи, на которые я могу здесь указать лишь кратко.

Можно «ухватиться» за другие вспомогательные понятия – все это знакомые способы, которые в подобных положениях часто повторяются во всех науках и в истории философии: к данным, к сумме элементов, присоединяется еще что-то, какие-то «высшие процессы», которые надстраиваются над элементами и действуют на них.

Таким было положение до тех пор, пока гештальттеория не поставила *радикальный* вопрос: правильно ли вообще думать, что, когда я слышу мелодию, дело обстоит каждый раз следующим образом: первичными являются отдельные тоны, которые выступают в качестве элементов, а потом появляется *сумма* этих отдельных тонов? Не может ли быть наоборот: то, что я вообще имею в сознании, – это касается также и восприятия отдельных тонов – является *частью це-*

лого, и свойства части определяются характером этого целого? То, что дано мне в мелодии, не строится каким-то образом (с помощью каких-то вспомогательных средств) *вторично* из суммы отдельных элементов, но то, что имеется в отдельном, возникает в радикальной зависимости от того, что есть целое. Характер тона в мелодии зависит от его роли в мелодии, так что тон «Си», будучи связанным с тоном «До», есть что-то совершенно иное, чем «Си» как отдельный звук. К плоти и крови составляющих принадлежит то, как, в какой роли, в какой функции они выступают в целом.

Наметим кратко, к каким проблемам ведет такая постановка вопроса. Начнем с самой простой психологической проблемы – с проблемы порога. Издавна считали так: раздражению соответствует определенное ощущение, это ощущение есть константа по отношению к раздражению: если есть определенный раздражитель, то я имею определенное, соответствующее ему ощущение; если раздражители меняются, я получаю два в определенной степени различных ощущения. Этому вопросу было посвящено много исследований; они принадлежат к самым основным и в то же время наиболее скучным разделам старой психологии. Во многих исследованиях все сильнее выступали трудности, которые пытались разрешить таким способом: явление зависит от всевозможных факторов высокого порядка, от каких-то причин, суждений, заблуждений, от внимания и т.д. Эти факторы выступали во всех построениях старой психологии. Так было до тех пор, пока не был поставлен радикальный вопрос: не является ли совершенно неверным положение, согласно которому, определенному раздражению соответствует определенное ощущение? Не ближе ли к истине другое положение: возникающее *ощущение* является результатом воздействия *раздражителя как части какого-то целого*? Это простая формулировка. Она приводит к эксперименту. В точном эксперименте обнаружилось, что вопрос, вижу ли я два цвета или один ответ, зависит от структурных и других условий целого – поля. При одних и тех же раздражителях можно получить полностью одинаковые цвета, гомогенные – в случае таких определенных структурных условий целого, которые изнутри оказывают влияние на единство раздражителей; при других структурных условиях целого, которые оказывают влияние на разъединение, на разделение этого целого, мы видим два различных цвета. Отсюда возникает задача исследования характера каждого «условия целого» в их действительности.

Возникает вопрос: нельзя ли исследовать, зависит ли то, что я вижу в одной части поля, от того, частью какого целого оно является? От того, как оно расположено в целом и какую роль оно играет как часть внутри этого целого? Эксперимент позволяет дать утвердительный ответ. Каждый хороший художник знает эти вещи по чувству, все это не ново, хотя ни один ученый хорошо не обдумывал такие результаты; эта зависимость становится настолько бросающейся в глаза, что, если, например, мы имеем две части поля, можно превратить одну из них в более светлую, другую – в более темную, причем при тех же самых элементах благодаря только тому, что изменяются условия целого.

(Я не могу здесь останавливаться на трудностях теории контраста. Обычная теория контраста была своеобразной заплатой на теле суммативной теории, и все более обнаруживалось, что прежде очень правдоподобная теория контраста теперь не справляется с этим положением вещей: речь идет не о сумме индукции¹, но об условиях гештальта.)

¹ Влияние контраста от элемента к элементу.

Пойдем дальше. Я говорю, для того, что именно видят или слышат в одном месте, в одном поле зрения, в одной части поля, решающим является то, каковы отношения целого. Человек по отношению к полю, а также к тому, что происходит в поле – и это является одним из лучших моментов этой работы, – связан, по существу, с тенденциями поля, развивающимися в направлении к осмысленности, единству, к тому, чтобы управлять ситуацией, исходя из внутренней необходимости. И часто нужно применить очень сильное средство, чтобы разрушить поле или вынудить к другому состоянию поле, имеющее тенденцию к смыслу, к хорошему гештальту.

Это поле по своей тенденции к целому имеет также свою *динамику*, и, таким образом, динамическое начало, которое до сих пор почти не встречалось в психологии, теперь выдвигается на передний план. Здесь обнаруживаются удивительные и в то же время очень простые связи. Но обо всем этом я не буду здесь говорить. Хочу отметить только немного в этом плане. Я – часть в поле. Я – не впереди, как учат с древнейших времен, принципиально, Я – среди других, по своей сущности Я принадлежит к самым замечательным и самым редким предметам, которые существуют, предметам, которые, как кажется, господствуют над закономерностью целого. Я есть часть в этом поле. Что же отсюда следует? Определяется ли мое поведение в этом поле каким-нибудь отдельным моментом, как в случае ассоциаций, опытом и т. п.? Эксперименты показывают все яснее: нет, здесь опять выступают типичные закономерности целого, которые обуславливают тот факт, что человеческое существо чаще всего ведет себя осмысленно.

Неправильно было бы описывать это поле как сумму первичных ощущений. Здесь опять повторяется то же самое положение: якобы прежде должны быть элементы, должны быть ощущения. Если рассматривать положение вещей таким образом, тогда следует весьма странный вывод, что у детей, у примитивных народов, у животных сначала должны быть отдельные ощущения, *к ним* присоединяется что-то высшее, затем еще более высокое и т. п. Исследования же всюду показывают противоположное. Лишь некоторые психологи, занимающиеся, например психологией народов еще находятся в плену представлении о какой-то разрозненной элементной основе психологического, теперь вынуждены признать: действительно, живое психологическое – это поток событий уже в первичных ощущениях; но <...> если мы хотим заниматься наукой, то должны анализировать, т.е. заниматься элементами; кто захотел бы тогда попытаться научно разобраться в таком текущем, движущемся материале? Физика постоянно делает это! Это старый теоретический предрассудок: считать, что физика работает с элементами! Как раз текущее, движущееся с преобладанием закономерностей целого – вот область работы физики в течение уже многих десятилетий.

Если исходить из этого, напрашивается мысль о том, что то, что является примитивным, то, что является исходным, имеет мало отношения к нашему позднему образованию – к ощущению как продукту нашей культуры. Романтики понимали это в тысячу раз лучше, когда говорили об ощущениях в своем смысле и при этом действительно не думали об оттенках красного цвета. Имеет ли ребенок как природное существо красный цвет в смысле качества ощущения? Возбуждающее, радующее, сильное, движущееся гораздо ближе к тому, что имеется у самого примитивного человека в его реакции.

Я уже говорил, что человек есть часть поля, но такая часть, которая характеризуется целостностью, так же как и его реакции. Вместо связи: реакция как от-

дельное возбуждение периферического нерва на одной стороне и отдельное ощущение – на другой – с необходимостью выступает другая связь: выяснение условий поля, условий жизни, уяснение того, что составляет сущность окружения; реакция понимается здесь не в смысле наличия каких-то содержаний и отдельных движений, но прежде всего как изменение привычек, манеры поведения, воли, стремлений, чувств, и не в смысле суммы всего этого, но взятых как целое.

Я мог бы, конечно, кратко указать на все эти трудные проблемы; надеюсь, однако, что мне удастся прояснить, как все, что я здесь говорю, связано с конкретным научным исследованием и экспериментальными данными. Человек не только является частью поля, но выступает частью и членом общества. Например, когда люди находятся вместе, скажем, заняты определенной работой, то самым неестественным поведением, которое проявляется лишь в особых или патологических случаях, будет такое, о котором можно сказать, что несколько Я просто находятся вместе. На самом деле эти различные Я работают совместно, каждый как осмысленно функционирующая часть целого. Представьте себе совместный труд туземцев или совместные игры детей. Большей частью это очень специфические условия, которые влияют на то, каким будет человек по сравнению и в противоположность другим людям. Если исходить из определенных предпосылок, которые следуют из гештальттеории, мы приходим к такому выводу, что если с теми людьми, с которыми человек сотрудничает, по некоторым причинам невозможно осуществить хорошие отношения, отношения гармонии, то вместо этого возникает определенный их суррогат, который изменяет психическое бытие человека. Это привело бы, например, к гипотезе, что большая область психических заболеваний, для которой до сих пор не было, настоящей теории, может быть, является следствием такой основной закономерности. Этот реальный пример является доказательством того, что вопросы, о которых я говорю, связываются с конкретными решениями и в каждом случае с помощью строгих научных методов.

Я мог бы продолжить этот ряд проблем. Он ведет очевидным образом к проблемам в области истории культуры, истории духа и далее к тому, что называется областью науки. Я хочу кратко проиллюстрировать другое положение. Я уже говорил, что благодаря такой постановке вопроса и с учетом полученных результатов понятие реакции, понятие связи между реакцией и ощущением должны радикально измениться в смысле обогащения и выделения сущности изучаемых явлений. И это не только в психологии, но и в физиологии, в биологических науках в целом. Здесь также пытаются поставить один механизм рядом с другим – соединить их в сумму – и все это для того, чтобы только как-нибудь объяснить работу живого организма, который функционирует со смыслом или, как иногда говорят, целесообразно. Сюда же относится понятие рефлекса как совершенно бессмысленной связи двух отдельных моментов, которые никак не соотносятся друг с другом: отдельный раздражитель «механически», «автоматически» вызывает тот или иной отдельный эффект полностью «произвольно». По всей вероятности, как это все более выясняется, этого не существует даже у примитивных живых существ. В этом отношении мы многим обязаны работам Дриша, который пытается – правда, другим способом – разрешить проблему, о которой мы говорим. В сущности, это тот тезис витализма, который возникает на основе этих проблем, но который, по мнению гештальттеории, совершает ошибку, пытаясь решить проблему путем привнесения в существующие стихий-

но протекающие естественные процессы нечто другое, но не определенное, не спрашивая, а правильно ли положение о том, что и физические неорганические закономерности носят характер поэлементных слепо связанных механических связей, которые многие теоретики познания рассматривают в качестве единственно данных в физике. Я хочу отметить, что Кёлеру¹ удалось доказать, что и в неорганической физике существуют те же закономерности в соответствии с которыми то, что происходит с частью, определяется внутренней структурой целого, внутренней тенденцией целого, а не наоборот. Я мог бы только кратко указать, что отсюда удалось сделать выводы в отношении биогенеза, развития живых существ. В этой связи становится ясным, что то, что выступило как принципиально важное в приведенных здесь отдельных психологических примерах, характерно и для других областей – биологической, органической и неорганической. Принимая во внимание эти факты, следует считать пустой отговоркой попытку решить проблему таким образом, когда говорят: да, это что-то специфически психологическое. Это только увертка, когда думают, что можно решить эту проблему методом разделения областей. Может быть, закономерности целого, которые существуют в области психического и отличаются от тех, которые действуют, например, в электрическом поле. Но это не относится к сути дела. Основной вопрос состоит в следующем: определяется ли часть осмысленно, своим целым, структурой целого или все происходит механически, слепо, случайно, поэлементно, так что то, что имеет место в целом, строится на основе суммирования того, что происходит на отдельных участках? Это часто происходит в первую очередь в физике тогда, когда я связываю механизмы друг с другом, т. е. когда я занимаюсь физикой тел, сделанных человеком. Здесь находится пункт, где гештальттеория понимается труднее всего и именно потому, что в течение последних столетий существовало большое число предрассудков о природе: природа должна быть чем-то, чуждым закономерностям, так что то, что происходит в целом, рассматривается как чисто суммарная связь частей. Физика приложила много труда, чтобы освободиться от телеологизма. Телеология, конечно, не является решением проблемы. Сегодня мы вынуждены подойти иначе, другим путем к тому, что раньше пытались решить с помощью телеологизма с его коварным тезисом о целесообразности.

Далее, к вопросу о соотношении тела и души. Как обстоит дело с моими знаниями о душе другого человека? Существует давний догматический тезис, который у всех у нас, так сказать, в крови: психическое и физическое полностью разнородны, между психическим и физическим существует полная разнородность. Это две области, которые полностью разделены. Из этого разделения следует множество метафизических заключений, позволяющих сделать душу очень хорошей, а природу – очень плохой. И если я воспринимаю психические состояния другого человека, если я знаю, чувствую, что в нем происходит, обычно утверждают, что я *могу* иметь это только лишь благодаря аналогии. Ее основание можно кратко, но верно выразить следующим образом: определенное психическое явление бессмысленно – совершенно «произвольно» – связывается с определенным физическим процессом. Я вижу нечто физическое и заключаю о чем-то другом, чуждом ему по природе, – о психическом. Все происходит по такой

¹ Ср.: Кёлер В. Физические гештальты в покое и в стационарном состоянии. Эрланген, 1920; Он же. Проблема гештальта и начала гештальттеория. Годовой отчет по общей физиологии. – Берлин, 1924.

схеме: я вижу, что человек повернул какую-то черную вещь на стене и заключаю: он хочет, чтобы было светло. Такие связи могут иметь место: возникают ли они в результате связи только элементов этого чуждого – это можно не обсуждать. Есть целый ряд ученых как в этой области, так и в других областях, которые в большой степени чувствуют эту двойственность и все-таки принимают этот странный тезис, чтобы выйти из трудного положения. Неискушенного человека, когда он видит, что другой человек испытывает страх или гневается, трудно убедить, сказав: да, ты видишь определенные физические факты, которые по сути не имеют какого-либо отношения к психическому. Они лишь внешне связаны с тем, что происходит в психическом мире; ты часто видел, что то и другое сосуществовало, было связано. Пытались различными способами решить суть проблемы. Говорили об интуиции, считали, что иное здесь невозможно – ведь я *вижу* страх другого. Но это неверно, что я вижу только эти телесные изменения, с которыми лишь внешне связано нечто другое. Прелесть тезиса об интуиции в том, что в нем чувствуется, что дело-то обстоит иначе. Но слово «интуиция» не может дать ничего, кроме *названия* того, что хотят понять. Совершенно аналогично обстоит дело с тезисом, когда говорят: да, наряду с телесным зрением имеется психическое, духовное зрение. Точно так же, как непонятно, когда говорят, что при наличии длины волны 700 мкм ощущается красный цвет, непонятно, когда говорят, что я вижу страх человека – вижу его моим духовным зрением. Это положения, которые, таким образом, не продвигают нас вперед в научном отношении. Когда говорят о науке, то речь всегда идет о плодотворном проникновении в сущность, а не о каталогизации и систематизации явлений.

Если посмотреть внимательней, можно обнаружить и еще один предрассудок. Речь идет о следующем: психологическое переживание, которое имеет человек, например, когда ему страшно, есть психически сознаваемый феномен. Как?! Представьте себе, что Вы видите, как некий человек благожелательно относится к другим людям или что этот человек благочестив в своей жизни. Думает ли кто-нибудь серьезно, что этот человек имеет в себе соответствующее чувство, что-то вроде чувства слащавости? Никто так не думает, а то, что является характерным в его поведении, в его духовном облике, имеет мало общего с сознанием. Одним из самых удобных вспомогательных средств в философии была установка на то, чтобы просто связывать психику с сознанием. Сделаем здесь небольшое отступление. Говорят об идеализме в противоположность материализму, имея при этом в виду, что идеализм – это что-то прекрасное, а материализм – что-то туманное, сухое, неясное, ужасное. Предполагается ли тут что-то сознаваемое в противоположность, например, распускающемуся дереву? Если однажды хорошенько обдумать, чем плох материалистический, механистический взгляд и что, наоборот, хорошего есть в идеализме, то относится ли это различие в подходах к материальным свойствам элементов, которые связаны? Имеются психологические теории и учебники по психологии, которые хотя и пишут постоянно лишь об элементах сознания, на самом деле являются более бездуховными, чем живое дерево, которое не имеет в себе ничего от сознания. Не о том должна идти речь, из чего состоят элементы событий, нужно говорить о целом, о смысле целого. Если от этого целого перейти к конкретным проблемам, о которых я говорю, тогда очень скоро обнаруживается, что в психике есть очень много от телесных процессов. Вообще, только мы, европейцы, в нашей

поздней культуре пришли к идее такого разделения психического и физического. Представим, что человек танцует. В танце так много привлекательного, радостного. Действительно ли здесь, с одной стороны, есть сумма физических движений тела и его членов, а с другой – психическое и сознательное? Конечно, нет. Однако ясно, что этот ответ еще не дает решения задачи, здесь она лишь начинается. Мне посчастливилось, кажется, найти плодотворный подход к решению этой проблемы. В частности, оказалось, что есть много процессов, в которых, если отвлечься от материального характера отдельных элементов, имеет место идентичное по гештальту. Если человек робок, пуглив или энергичен, бодр или печален, можно строго доказать (нужно провести такие эксперименты), что характер физического события, включенного в какой-то также физический процесс, по гештальту идентичен характеру внутреннего события и способу его протекания в психическом плане.

Я кратко упоминаю об этой проблеме для того, чтобы на ее примере показать, как увязывается такая постановка проблемы с философскими вопросами. Хочу даже углубить свою мысль. Как обстоит дело с теорией познания и логикой? Теория познания в течение столетий исходила из того, что мир состоит из суммы элементов и связей между ними (Юм, Кант). Играла роль и догма о бессмысленной сумме, хотя у Канта есть многое, что очень позитивно связано с нашими проблемами. Что дает нам традиционная логика, чему она учит? Есть понятия, которые, если посмотреть строго, являются суммой признаков; есть классы, которые представляют собой какие-то «мешки», которые вмещают их, и силлогизмы, которые состоят из любых случайно связанных между собой двух предложений, если только они имеют что-то общее, и т. д. Если подумать внимательно и сравнить эти положения традиционной логики с действительным понятием, как оно выступает в живом мышлении, с процессом заключения, как оно осуществляется в действительности, если подумать, что является решающим в математическом доказательстве, во взаимосвязях вещей, то увидим, что с помощью категорий традиционной логики здесь ничего не сделано. Я попрошу вас серьезно подойти к проблеме, которую можно охарактеризовать так: то, что мы имеем в традиционной логике, – это ряд искусственных построений по принципу элементного подхода. Встает задача, которая относится к числу трудных: как вообще принципиально возможна логика, которая не основывается на элементах. Все, что имело место до сих пор в тех или иных попытках, нельзя сравнить по строгости с тем, что сделала своим способом традиционная логика. Еще один яркий пример для доказательства. В целом ряде наук мы имеем теперь такую тенденцию: элементарная методика достигла своей кульминации, а появляющиеся при этом трудности хотят преодолеть путем приложения сил из других областей. Подумайте об этих удивительно прекрасных взлетах, которые наблюдаются в математической аксиоматике, например, в работах Гильберта. То, что означает для науки выяснить принципиальные ее основания, и в то же время то, что делает Гильберт, характеризуется, с одной стороны, как сильнейшая компенсация элементарного подхода. Поговорить бы об этом с Гильбертом и спросить: можно ли составить сумму из самых бессмысленных аксиом? На что он, вероятно, ответит: от этого меня хранит мое математическое чувство. Встает более общий вопрос: можно ли основывать математику на элементах и как должна выглядеть математическая система, которая не основывается на элементах? Мы видим все больше тех математиков, которые склоняются к работе в

этом новом направлении. Но они почти всегда возвращаются к элементности. Это как рок, который постигает многих, так как дрессировка в области поэлементного мышления слишком сильна. Возникает ситуация, для которой характерна внутренне неразрешимая проблема: с одной стороны, признают и серьезно доказывают, что известные основания в математической аксиоматике являются поэлементными, с другой стороны, в ней находят определенные намеки, которые указывают на другую закономерность, и тогда пытаются внести изменения. Но проблема лишь тогда может быть схвачена научно, когда открывается основание для позитивных решений. Как может выглядеть такое основание? Это для многих математиков кажется еще большей проблемой, которая, вероятно, разрешима, если рассматривать современные проблемы, например, в свете квантовой теории. Здесь была предпринята попытка дать разбор некоторых отдельных областей нашей проблемы. Я не знаю, насколько удалось мне это сделать. В заключение я скажу еще об одной принципиальной вещи и затем сделаю небольшое резюме. Я рассматриваю положение теоретически и спрашиваю: как должен выглядеть мир, в котором не было бы места науке, понятию, проникновению в сущность, вглубь, не было бы понимания внутренних связей? Ответ прост: во-первых, как многообразие отдельных элементов. Как, во-вторых, может быть понят мир, если пользоваться наукой в смысле элементной науки? Это тоже очень просто. Для этого мне не нужно ничего, кроме определенных повторяющихся связей бессмысленного ряда элементов; тогда у меня есть все предпосылки для занятий традиционной логикой, высшей математикой и вообще наукой. Имеется третий вид множества, теоретически, правда, очень мало изученный, а именно такое множество, где многообразие не строится из отдельных кусков, но то, что имеется в одном месте этого множества, определяется законом этого множества. Попробуем выразить то же самое образно.

В каком положении мы находимся? Каждый из нас видит только часть, какой-то отрезок мира. Эта часть сама по себе небольшая. Представьте себе, что было бы так: мир – это одно большое плато, на этом плато сидят музыканты и каждый музицирует. Я хожу вокруг, слушаю и смотрю. Принципиально имеются различные возможности. Первый вариант: представим, что мир – бессмысленное многообразие. Каждый в нем что-то делает, каждый делает для себя. То, что получается в итоге (если я могу услышать, что делают вместе десять человек) – случайный эффект от того, что делают все вместе. Это крайний вариант элементной теории. Она является основанием кинетической теории газа. Второй вариант: всякий раз, когда один играет «До», затем другой играет столько же секунд «Фа», я устанавливаю слепо направленную элементную связь между тем, что делают отдельные музыканты, а то, что происходит в целом, оказывается бессмысленным. Это способ, каким большинство людей представляют физику. Действительная работа физики, правильно понятая, показывает нам мир иначе. Третий вариант можно сравнить с бетховенской симфонией. Здесь мы получили бы возможность понять по части все целое, предположить что-то о структурном принципе этого целого, причем основные законы не являются законами отдельных частей, но характерными свойствами, того, что происходит.

Фрейд З.

О психоанализе. Пять лекций¹

1. О возникновении и развитии психоанализа. – Истерия. – Случай Dr. Breuer'a. – «Talking Cure». – Происхождение симптомов от психических травм. – Симптомы, как символы воспоминаний. – Фиксация на травмах. – Отреагирование аффектов. – Истерическая конверсия. – Раздвоение психики. – Гипноидные состояния

Я смущен и чувствую себя необычно, выступая в качестве лектора перед жаждущими знания обитателями Нового Света. Я уверен, что обязан этой честью только тому, что мое имя соединяется с вопросом о психоанализе, и потому я намерен говорить с вами о психоанализе. Я попытаюсь дать вам в возможно кратких словах исторический обзор возникновения и дальнейшего развития этого нового метода исследования и лечения.

Если создание психоанализа является заслугой, то это не моя заслуга. Я не принимал участия в первых начинаниях. Когда другой венский врач Dr. Josef Breuer² в первый раз применил этот метод над одной истерической девушкой (1880–1882), я был студентом и держал свои последние экзамены. Этой-то историей болезни и ее лечением мы и займемся прежде всего. Вы найдете ее в подробном изложении в «*Studien uber Hysterie*»³, опубликованных впоследствии Breuer'ом совместно со мною.

Еще только одно замечание. Я узнал не без чувства удовлетворения, что большинство моих слушателей не принадлежат к врачебному сословию. Не думаю, что для понимания моих лекций необходимо специальное врачебное образование. Некоторое время мы пойдем во всяком случае вместе с врачами, но вскоре мы их оставим и последуем за Dr. Breuer'ом по совершенно своеобразному пути.

Пациентка Dr. Breuer'a, девушка 21 года, очень одаренная, обнаружила в течение ее двухлетней болезни целый ряд телесных и душевных расстройств, на которые приходилось смотреть очень серьезно. У нее был спастический паралич обеих правых конечностей с отсутствием чувствительности, одно время – такое же поражение и левых конечностей, расстройства движений глаз и различные недочеты зрения, затруднения в держании головы, сильный нервный кашель, отвращение к приему пищи; в течение нескольких недель она не могла ничего пить, несмотря на мучительную жажду; недостаток речи, дошедший до того, что она утратила способность говорить на своем родном языке и понимать его; наконец, состояния спутанности, бреда, изменения всей ее личности, на которые мы позже должны будем обратить наше внимание.

Когда вы слышите о такой болезни, то вы, и не будучи врачами, склонны думать, что дело идет о тяжелом заболевании, вероятно, мозга, которое подает мало надежды на выздоровление и должно скоро привести к гибели больной. Но

¹ Хрестоматия по истории психологии / под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – М.: Изд-во моск. ун-та, 1980. – С 148–184.

² *Josef Breuer*, род. 1842 г., член-корреспондент Академии наук, известен своими работами о дыхании и по физиологии чувства равновесия.

³ *Studien fiber Hysterie. Fr. Deuticke, Wien, 1895; 2 Aufl., 1909.* Часть, принадлежащая в этой книге мне, переведена д-ром А. А. Brill из Нью-Йорка на английский язык.

врачи вам могут объяснить, что для одного ряда случаев с такими тяжелыми явлениями правильнее будет другой гораздо более благоприятный взгляд. Когда подобная картина болезни наблюдается у молодой особы женского пола, у которой важные для жизни внутренние органы (сердце, почки) оказываются при объективном исследовании нормальными, но которая испытала тяжелые душевные потрясения, притом если отдельные симптомы изменяются в своих тонких деталях не так, как мы ожидаем, тогда врачи считают такой случай не слишком тяжелым. Они утверждают, что в таком случае дело идет не об органическом страдании мозга, но о том загадочном состоянии, которое со времен греческой медицины носит название истерии и которое может симулировать целый ряд картин тяжелого заболевания. Тогда врачи считают, что жизни не угрожает опасность и полное восстановление здоровья является весьма вероятным. Различение такой истерии от тяжелого органического страдания не всегда легко. Но нам незачем знать, как ведется подобный дифференциальный диагноз; с нас достаточно удостоверения, что случай Breuer'a таков, что ни один сведущий врач не ошибся бы в диагнозе. Здесь мы можем добавить из истории болезни, что пациентка заболела во время ухода за своим горячо любимым отцом, который и умер, но уже после того, как она, вследствие собственного заболевания, должна была оставить уход за отцом.

До этого момента нам было выгодно идти вместе с врачами, но скоро мы уйдем от них. Дело в том, что вы не должны ожидать, что надежды больного на врачебную помощь сильно повышаются от того, что вместо тяжелого органического страдания ставится диагноз истерии. Против тяжких заболеваний мозга врачебное искусство в большинстве случаев бессильно, но и с истерией врач тоже не знает, что делать. Когда и как осуществится полное надежд предсказание врача, – это приходится всецело предоставить благодетельной природе¹.

Диагностика истерии, следовательно, для больного мало изменяет дело; напротив, для врача дело принимает совсем другой оборот. Мы можем наблюдать, что с истеричным больным врач ведет себя совсем не так, как с органическим больным. Он не выказывает первому того участия, как последнему, так как страдание истеричного далеко не так серьезно, а между тем сам больной, по видимому, претендует на то, чтобы его страдание считалось столь же серьезным. Но тут есть и еще одно обстоятельство. Врач, познавший во время своего учения много такого, что остается неизвестным публике, может составить себе представление о причинах болезни и о болезненных изменениях, например, при апоплексии или при опухолях мозга – представление до известной степени удовлетворительное, так как оно позволяет ему понять некоторые детали в картине болезни. Относительно понимания деталей истерических явлений врач остается без всякой помощи, ему не помогают ни его знания, ни его анатомо-физиологическое и патологическое образование. Он не может понять истерию, он стоит пред нею с тем же непониманием, как и публика. А это всякому неприятно, кто дорожит своим знанием. Поэтому-то истеричные не вызывают к себе симпатии; врач рассматривает их как лиц, преступающих законы его науки, как правоверные рассматривают еретиков; он приписывает им всевозможное зло,

¹ Я знаю, что теперь мы не можем этого утверждать, но при своем сообщении я переносу себя и своих слушателей назад, во время до 1880 г. Если с тех пор дело обстоит иначе, то в этом большая доля заслуги падает на те старания, историю которых я теперь излагаю.

обвиняет их в преувеличениях и намеренных обманах, в симуляции, и он наказывает их, не проявляя к ним никакого интереса.

Этого упрека Dr. Breuer не заслужил у своей пациентки; он отнесся к ней с симпатией и большим интересом, хотя и не знал сначала, как ей помочь. Может быть, она сама помогла ему в этом деле благодаря своим выдающимся духовным и душевным качествам, о которых Breuer говорит в истории болезни. Наблюдения Breuer'a, в которые он вкладывал столько любви, указали ему вскоре тот путь, следуя которому можно было подать первую помощь.

Было замечено, что больная во время своих состояний психической спутанности бормотала какие-то слова. Эти слова производили впечатление, как будто они относятся к каким-то мыслям, занимающим ее ум. Врач просил запомнить эти слова, затем поверг ее в состояние своего рода гипноза и повторил ей снова эти слова, чтобы побудить ее высказать еще что-нибудь на эту тему. Больная пошла на это и воспроизвела перед врачом то содержание психики, которое владело ею во время состояний спутанности и к которому относились упомянутые отдельные слова. Это были глубоко печальные, иногда поэтически прекрасные фантазии, сны наяву, которые обычно начинались с описания положения девушки у постели больного отца.

Рассказавши ряд таких фантазий, больная как бы освобождалась и возвращалась к нормальной душевной жизни. <...> Такое хорошее состояние держалось в течение многих часов, но на другой день сменялось новым приступом спутанности, который, в свою очередь, прекращался точно таким же образом после высказывания вновь образованных фантазий. Нельзя было отделаться от впечатления, что те изменения психики, которые проявлялись в состоянии спутанности, были результатом раздражения, исходящего от этих в высшей степени аффективных фантазий. Сама больная, которая в этот период болезни удивительным образом говорила и понимала только по-английски, дала этому новому способу лечения имя «talking cure» – лечение разговором или называла это лечение в шутку «chimney sweeping» – трубочистом.

Вскоре как бы случайно оказалось, что с помощью такой очистки души можно достичь большего, чем временное устранение постоянно возвращающихся расстройств сознания. Если больная с выражением аффекта вспоминала в гипнозе, в какой связи и по какому поводу известные симптомы появились впервые, то удавалось совершенно устранить эти симптомы болезни. Летом, во время большой жары, больная сильно страдала от жажды, так как без всякой понятной причины она с известного времени вдруг перестала пить воду. Она брала стакан с водой в руку, но как только касалась к нему губами, тотчас же отстраняла его, как страдающая водобоязнью. При этом несколько секунд она находилась, очевидно, в состоянии спутанности. Больная утоляла свою мучительную жажду только фруктами. Когда же прошло около 6 недель со дня появления этого симптома, она стала рассказывать в аутогипнозе о своей компаньонке, англичанке, которую она не любила. Рассказ свой больная вела со всеми признаками отвращения. Она рассказывала о том, как однажды вошла в комнату этой англичанки и увидела, что ее отвратительная маленькая собачка пила воду из стакана. Она тогда ничего не сказала, не желая быть невежливой. После того, как в сумеречном состоянии больная энергично высказала свое отвращение, она потребо-

вала пить, пила без всякой задержки много воды и проснулась со стаканом у рта. Это болезненное явление с тех пор пропало совершенно¹.

Позвольте вас задержать на этом факте. Никто еще не устранял истерических симптомов подобным образом и никто не проникал так глубоко в понимание причин.

Это должно было бы стать богатым последствиями открытием, если бы опыт подтвердил, что и другие симптомы у этой больной, пожалуй, даже большинство симптомов, произошли таким же образом и также могут быть устранены. Breuer не пожалел труда на то, чтобы убедиться в этом и стал планомерно исследовать патогенез других более тяжелых симптомов страдания.

Это действительно оказалось так; почти все симптомы образовались как остатки, как осадки, если хотите, аффективных переживаний, которые мы впоследствии стали называть «психическими травмами». Особенность этих симптомов объяснялась их отношением к причинным травматическим сценам. Эти симптомы были, как говорится, на специальном языке, детерминированы известными сценами, они представляли собою остатки воспоминания об этих сценах. Поэтому уже не приходилось больше описывать эти симптомы как произвольные и загадочные произведения невроза. Следует только упомянуть об одном уклонении от ожиданий.

Не всегда одно какое-либо переживание оставляло за собою известный симптом, но большей частью многочисленные, часто весьма похожие, повторные травмы производили такое действие. Вся такая цепь патогенных воспоминаний должна была быть восстановлена в памяти в хронологической последовательности, и притом в обратном порядке: последняя травма сначала и первая в конце, причем невозможно было перескочить через последующие травмы прямо к первой, часто наиболее действительной.

Вы, конечно, захотите услышать от меня другие примеры детерминации истерических симптомов, кроме отвращения к воде вследствие отвращения, испытанного при виде пьющей из стакана собаки. Однако я должен, придерживаясь программы, ограничиться очень немногими примерами. Так, Breuer рассказывает, что расстройства зрения его больной могли быть сведены к следующим поводам, а именно: «больная со слезами на глазах, сидя у постели больного отца, вдруг слышала вопрос отца: «Сколько времени?»; она видела циферблат неясно, напрягала свое зрение, подносила часы близко к глазам, отчего циферблат казался очень большим (макропсия и *strabismus conv.*); или она напрягалась подавить слезы, чтобы больной отец не видел, что она плачет»². Все патогенные впечатления относятся еще к тому времени, когда она принимала участие в уходе за больным отцом. «Однажды она проснулась ночью в большом страхе за своего сильно лихорадящего отца и в большом напряжении, так как из Вены ожидали хирурга для операции. Мать на некоторое время ушла, и Анна сидела у постели больного, положив правую руку на спинку стула. Она впала в состояние грез наяву и увидела, как со стены ползла к больному черная змея с намерением его укусить. (Весьма вероятно, что на лугу, сзади дома, действительно водились змеи, которых девушка боялась и которые теперь послужили материалом для галлюцинаций). Она хотела отогнать животное, но была как бы парализована; правая рука, которая висела на спинке стула, онемела, потеряла чувстви-

¹ Studien über Hysterie, p. 26.

² I. c, p. 31.

ность и стала паретичной. Когда она взглянула на эту руку, пальцы обратились в маленьких змей с мертвыми головами (ногти). Вероятно, она делала попытки прогнать парализованной правой рукой змею, и благодаря этому анестезия и паралич ассоциировались с галлюцинацией змеи. Когда эта последняя исчезла и больная захотела, все еще в большом страхе, молиться, у нее не было слов, она не могла молиться. Ни на одном из известных ей языков, пока ей не пришел в голову английский детский стих, и она смогла на этом языке думать и молиться»¹. С воспоминанием этой сцены в гипнозе исчез спастический паралич правой руки, существовавший с начала болезни, и лечение было окончено.

Когда через несколько лет я стал практиковать Вегер'овский метод исследования и лечения над своими больными, я сделал наблюдения, которые совершенно совпадали с его опытом. У одной 40-летней дамы был тик, а именно особый шелкающий звук, который она производила при всяком возбуждении, а также и без видимого повода. Этот тик вел свое происхождение от двух переживаний, общим моментом для которых было решение больной теперь не производить никакого шума. Несмотря на это решение, как бы из противоречия, этот звук нарушил тишину. Один раз, когда она увидела, наконец, что ее больной сын с трудом заснул, и сказала себе, что теперь она должна сидеть совершенно тихо, чтобы не разбудить его, и другой раз, когда во время поездки с ее двумя детьми в грозу лошади испугались и она старалась избегать всякого шума, чтобы не пугать лошадей еще больше². Я привожу этот пример вместо многих других, которые опубликованы в «*Studien über Hysterie*»³.

Если вы разрешите мне обобщение, которое неизбежно при таком кратком изложении, то мы можем все, что узнали до сих пор, выразить в формуле: наши истеричные больные страдают воспоминаниями. Их симптомы являются остатками и символами воспоминаний об известных (травматических) переживаниях. Сравнение с другими символами воспоминаний, в других областях, пожалуй, позволит нам глубже проникнуть в эту символистику. Ведь памятники и монументы, которыми мы украшаем наши города, представляют собою такие же символы воспоминаний. Когда вы гуляете по Лондону, то вы можете видеть не-далеке от одного из громадных вокзалов богато изукрашенную колонну в готическом стиле, Charing Cross. Один из древних королей Плантагенетов в XIII ст, когда препровождал тело своей любимой королевы Элеоноры в Вестминстер, воздвигал готический крест на каждой из остановок, где опускали на землю гроб, и Charing Cross представляет собою последний из тех памятников, которые должны были сохранить воспоминание об этом печальном шествии⁴. В другом месте города, недалеко от London Bridge, вы видите более современную, ввысь уходящую колонну, которую коротко называют монумент (The Monument). Она должна служить напоминанием о великом пожаре, который в 1666 г. уничтожил большую часть города, начавшись недалеко от того места, где стоит этот монумент. Эти памятники служат символами воспоминаний, как истерические симптомы; в этом отношении сравнение вполне законно. Но что вы скажете о таком

¹ Studien über Hysterie, p. 30.

² I. с, p. 43, 46.

³ Избранные места из этой книги, к которым присоединены некоторые позднейшие статьи по истерии, есть в английском переводе Dr. A.A. Brill из Нью-Йорка.

⁴ Скорее позднейшее подражание такому памятнику. Слово Charing происходит, по всей вероятности, от слов chere reine, как мне сообщил Dr. E. Jones.

лондонском жителе, который и теперь бы стоял со страданием перед памятником погребения королевы Элеоноры вместо того, чтобы бежать по своим делам согласно с той спешкою, которая требуется современными условиями работы, или вместо того, чтобы наслаждаться у своей собственной юной и прекрасной королевы сердца? Или о другом, который перед монументом будет оплакивать пожар своего любимого родного города, который с тех пор давно уже выстроен вновь в еще более блестящем виде. Подобно этим двум непрактичным лондонцам ведут себя все истеричные и невротики не только потому, что они вспоминают давно прошедшие болезненные переживания, но и потому, что они еще привязаны к ним с полным аффектом; они не могут отделаться от прошедшего и ради него оставляют без внимания действительность и настоящее. Такая фиксация душевной жизни на патогенных травмах представляет собой одну из важнейших характерных черт невроза, имеющих большое практическое значение.

Я вполне согласен с тем сомнением, которое у вас, по всей вероятности, возникнет, когда вы подумаете о пациентке Breuer'a. Все ее травмы относятся ко времени, когда она ухаживала за своим больным отцом, и симптомы ее болезни могут быть рассматриваемы как знаки воспоминания о болезни и смерти отца. Они соответствуют, следовательно, горю, и фиксация на воспоминаниях об умершем в такое короткое время после его смерти, конечно, не представляет собою ничего патологического, наоборот, вполне соответствует нормальному чувству. Я согласен с этим; фиксация на травмах не представляет у пациентки Breuer'a ничего особенного. Но в других случаях, как, например, в случае моей больной с тиком, причины которого имели место 10 и 15 лет тому назад, этот характер ненормального сосредоточения на прошедшем ясно выражен, и пациентка Breuer'a, наверное, проявила бы эту особенность точно так же, если бы вскоре после травматических переживаний и образования симптомов не была бы подвергнута катартическому лечению.

До сих пор мы объясняли только отношение истерических симптомов к истории жизни больной; из двух других моментов Breuer'овского наблюдения мы можем получить указание на то, как следует понимать процесс заболевания и выздоровления. Относительно процесса заболевания следует отметить, что больная Breuer'a должна была почти при всех патогенных положениях подавлять сильное возбуждение вместо того, чтобы избавиться от этого возбуждения соответствующими выражениями аффекта, словами или действиями. В небольшом событии с собачкой своей компаньонки она подавляла из вежливости свое очень сильное отвращение; в то время, когда она бодрствовала у постели своего отца, она непрерывно была озабочена тем, чтобы не дать заметить отцу своего страха и своего горя. Когда она впоследствии воспроизводила эти сцены перед своим врачом, то подавленный тогда аффект выступал с необыкновенной силой, как будто он за это долгое время сохранялся в больной. Тот симптом, который остался от этой сцены, сделался особенно интенсивным, когда приближались к его причинам, и затем, после прохождения этих причин, совершенно исчез. С другой стороны, можно было наблюдать, что воспоминание сцены при враче оставалось без всяких последствий, если по какой-либо причине это воспоминание протекало без выражения аффекта. Судьба этих аффектов, которые могут быть рассматриваемы как способные к смещению величины, была определяющим моментом как для заболевания, так и для выздоровления. Чувствовалась необходимость признать, что заболевание произошло потому, что развившемуся

при патогенных положениях аффекту был закрыт нормальный выход и что сущность заболевания состояла в том, что эти защемленные аффекты получили ненормальное применение. Частью эти аффекты оставались, отягощая душевную жизнь, как источники постоянного возбуждения для последней; частью они испытали перемещение в необычные телесные иннервации и задержки, которые представляли собою телесные симптомы данного случая. Для этого последнего процесса мы установили термин «истерическая конверсия». Известная часть нашего душевного возбуждения нормально выражается в телесных иннервациях и дает то, что мы знаем под именем «выражение душевных волнений». Истерическая конверсия утрирует эту часть течения аффективного душевного процесса: она соответствует более интенсивному, направленному на новые пути выражению аффекта. Когда река течет по двум каналам, то всегда наступит переполнение одного, коль скоро течение по другому встретит какое-либо препятствие.

Вы видите, мы готовы прийти к чисто психологической теории истерии, причем первое место мы уделяем аффективным процессам. Другое наблюдение Breuer'a принуждает нас при характеристике болезненных процессов приписывать большое значение состояниям сознания. Больная Breuer'a обнаруживала многообразные душевные состояния: состояния спутанности, с изменением характера, которые чередовались с нормальным состоянием. В нормальном состоянии она ничего не знала о патогенных сценах и о их связи с симптомами; она забыла эти сцены или во всяком случае утратила их патогенную связь. Когда ее приводили в гипнотическое состояние, удавалось с известной затратой труда вызвать в ее памяти эти сцены, и, благодаря этой работе воспоминания, симптомы пропадали. Было бы очень затруднительно истолковывать этот факт, если бы опыт и эксперименты гипнотизма не указали нам пути исследования. Благодаря изучению гипнотических явлений мы привыкли к тому пониманию, которое сначала казалось нам крайне чуждым, а именно, что в одном и том же индивидууме возможно несколько душевных группировок, которые могут существовать в одном индивидууме довольно независимо друг от друга, могут ничего не знать друг о друге и которые, изменяя сознание, отрываются одна от другой. Случаи такого рода, называемые *double conscience*, иногда возникают самопроизвольно. Если при таком расщеплении личности сознание постоянно присуще одной из двух личностей, то эту последнюю называют сознательным душевным состоянием, а отделенную от нее личность – бессознательной. В известных явлениях так называемого постгипнотического внушения, когда заданная в состоянии гипноза задача впоследствии беспрекословно исполняется при наличности нормального состояния, мы имеем прекрасный пример того влияния, которое сознательное состояние может испытывать со стороны бессознательного, и на основании этого образца возможно во всяком случае выяснить себе те наблюдения, которые мы делаем при истерии. Breuer решил сделать предположение, что истерические симптомы возникают при особом душевном состоянии, которое он называет гипноидным. Те возбуждения, которые попадают в момент такого гипноидного состояния, легко становятся патогенными, так как гипноидные состояния не дают условий для нормального оттока процессов возбуждения. Вследствие отсутствия необходимых условий для отреагирования возникает ненормальный продукт гипноидного состояния, а именно симптом, и этот последний переходит в нормальное состояние как постороннее тело. Нормальное состояние ничего не знает о патогенных переживаниях гипноидного состояния.

Где существует симптом, там есть, и амнезия, пробел в памяти, и заполнение этого пробела совпадает с уничтожением условий возникновения симптома.

Я боюсь, что эта часть моего изложения показалась вам несколько туманной. Но будьте терпеливы, речь идет о новых и трудных воззрениях, которые, пожалуй, не могут быть сделаны более ясными, а это служит доказательством того, что мы еще недалеко ушли с нашим познанием. Bruer'овская гипотеза о гипноидных состояниях оказалась излишней и даже задерживающей дальнейшее развитие метода, почему и оставлена современным психоанализом. Впоследствии вы услышите, хотя бы только в намеках, какие влияния и какие процессы можно было открыть за поставленной Bruer'ом границей. Вы можете вполне справедливо получить впечатление, что исследования Bruer'а дают только очень несовершенную теорию и неудовлетворительное объяснение наблюдаемых явлений, но совершенные теории не падают с неба, и вы с еще большим правом отнесетесь с недоверием к тому, кто вам предложит в начале своих наблюдений законченную теорию без пробелов. Такая теория может быть только детищем его спекуляции, но не плодом исследования фактического материала без предвзятых мнений.

2. Исследования Charcot и Janet. – Изменение техники. – Отказ от гипноза. – Вытеснение и сопротивление.– Пример вытеснения. – Образование симптомов вследствие неудачного вытеснения. – Цель психоанализа

Почти в то время, когда Bruer проводил у своей пациентки *talking cure*, *maître Charcot* начал в Париже свои исследования над истеричными Сальпетриера, те исследования, которые пролили новый свет на понимание болезни. Результаты этих исследований тогда еще не могли быть известны в Вене. Когда же, приблизительно через 10 лет, Bruer и я опубликовали свое предварительное сообщение о психическом механизме истерических явлений, сообщение, которое основывалось на катартическом лечении первой пациентки Bruer'а, тогда мы находились всецело в сфере исследований Charcot. Мы считали патогенные переживания наших больных, психические травмы равнозначными тем телесным травмам, влияние которых на истерические параличи установил Charcot. Bruer'овское положение о гипноидных состояниях есть не что иное, как отражение того факта, что Charcot искусственно воспроизводил в гипнозе травматические параличи.

Великий французский наблюдатель, учеником которого я был в 1885–1886 г., сам не имел склонности к психологическим построениям, но его ученик P. Janet пытался глубже проникнуть в особенные психические процессы при истерии, и мы следовали его примеру, когда поставили в центре наших построений расщепление психики и распад личности. Вы найдете у Janet теорию истерии, которая разделяет господствующие во Франции взгляды на наследственность и дегенерацию. Истерия, по его воззрению, представляет собою известную форму дегенеративного изменения нервной системы, которая выражается в прирожденном недостатке психического синтеза. Истеричные больные неспособны с самого начала связать многообразные душевные процессы в одно целое, и отсюда у них наклонность к душевной диссоциации. Если вы разрешите мне одно банальное, но ясное сравнение, то истеричная Janet напоминает ту слабую женщину, которая пошла за покупками и возвращается, нагруженная большим ко-

личеством всяких коробок и пакетов. Она не может совладать со всею этою кучею с помощью своих двух рук и десяти пальцев, и поэтому у нее падает сначала одна вещь; наклонится она, чтобы поднять эту вещь, падает другая, и т.д. Плохо согласуется с этой предполагаемой слабостью истеричных то обстоятельство, что у истеричных наряду с явлениями пониженной работоспособности наблюдаются примеры частичного повышения работоспособности как бы в вознаграждение за понижение в другом направлении. В то время как пациентка Breuer'a забыла и свой родной язык, и все другие, кроме английского, ее владение английским достигло такого совершенства, что она была в состоянии по предложенной ей немецкой книге читать безукоризненный и легкий английский перевод.

Когда я впоследствии предпринял на свой риск и счет начатые Breuer'ом исследования, я скоро пришел к другому взгляду на происхождение истерической диссоциации (или расщепления сознания). Подобное разногласие, решающее для всех последующих взглядов, должно было возникнуть неизбежно, так как я исходил не из лабораторных опытов, подобно Janet, а от терапевтических стараний.

Меня влекла прежде всего практическая потребность. Катартическое лечение, как его практиковал Breuer, предполагало приведение больного в глубокое гипнотическое состояние, так как только в гипнотическом состоянии можно было получить сведения о патогенных соотношениях, о которых в нормальном состоянии больной ничего не знает. Вскоре гипноз стал для меня неприятен как капризное и, так сказать, мистическое средство. Когда же опыт показал мне, что я не могу, несмотря на все старания, привести в гипнотическое состояние более известной части моих больных, я решил оставить гипноз и сделать катартическое лечение независимым от него. Так как я не мог изменить по своему желанию психическое состояние большинства моих больных, то я стал работать с их нормальным состоянием. Сначала это казалось бессмысленным и безуспешным предприятием. Задача была поставлена такая: узнать от больного нечто, о чем не знает врач и не знает сам больной. Как же можно было надеяться все же узнать это? Тут мне на помощь пришло воспоминание о замечательном и поучительном опыте, при котором я присутствовал в Nancy у Bernheim'a. Bernheim нам показывал тогда, что лица, приведенные им в состояние сомнамбулизма, в котором они, по его приказанию, испытывали различные переживания, утрачивали память об испытанном только на первый взгляд: оказалось возможным в бодрственном состоянии пробудить воспоминание об испытанном в сомнамбулизме. Когда он их спрашивал относительно пережитого в сомнамбулическом состоянии, то они действительно сначала утверждали, что ничего не знают, но когда он не успокаивался, настаивал на своем, уверял их, что они все же знают, то забытые воспоминания всякий раз воскресали снова.

Так поступал и я со своими пациентами. Когда я доходил с ними до того пункта, где они утверждали, что больше ничего не знают, я уверял их, что они тем не менее знают, что они должны только говорить, и я решался на утверждение, что то воспоминание будет правильным, которое придет им в голову, когда я положу свою руку им на лоб. Таким путем, без применения гипноза, мне удавалось узнавать от больного все то, что было необходимо для установления связи между забытыми патогенными сценами и оставшимися от них симптомами.

Но это была процедура томительная, требующая много сил, что не годилось для окончательной техники.

Однако я не оставил этого метода, прежде чем не пришел к определенным заключениям из моих наблюдений. Я, следовательно, подтвердил, что забытые воспоминания не исчезли. Больной владел еще этими воспоминаниями, и они готовы были вступить в ассоциативную связь с тем, что он знает, но какая-то сила препятствовала тому, чтобы они сделались сознательными, и заставляла их оставаться бессознательными. Существование такой силы можно было принять совершенно уверенно, так как чувствовалось соответствующее ей напряжение, когда стараешься в противовес ей бессознательные воспоминания привести в сознание. Чувствовалась сила, которая поддерживала болезненное состояние, а именно сопротивление больного.

На этой идее сопротивления я построил свое понимание психических процессов при истерии. Для выздоровления оказалось необходимым уничтожить это сопротивление. По механизму выздоровления можно было составить себе определенное представление и о процессе заболевания. Те самые силы, которые теперь препятствуют, как сопротивление, забытому войти в сознание, в свое время были причиной забвения и вытеснили из памяти соответствующие патогенные переживания. Я назвал этот предполагаемый мною процесс вытеснением и рассматривал его как доказанный неоспоримым существованием сопротивления.

Но можно задать себе вопрос: каковы эти силы и каковы условия вытеснения, того вытеснения, в котором мы теперь видим патогенный механизм истерии? Сравнительное изучение патогенных положений, с которыми мы познакомились при катартическом лечении, позволило нам дать на это ответ. При всех этих переживаниях дело было в том, что возникало какое-либо желание, которое стояло в резком противоречии с другими желаниями индивидуума, желание, которое было несовместимо с этическими и эстетическими взглядами личности. Был непродолжительный конфликт, и концом этой внутренней борьбы было то, что представление, которое возникло в сознании, как носитель этого несовместимого желания, подпадало вытеснению и вместе с относящимися к нему воспоминаниями устранялось из сознания и забывалось. Несовместимость соответствующего представления с «я» больного была мотивом вытеснения; этические и другие требования индивидуума были вытесняющими силами. Принятие несовместимого желания или, что то же, продолжение конфликта вызывало бы сильные степени неудовольствия; это неудовольствие устранялось вытеснением, которое является, таким образом, одним из защитных приспособлений душевной личности.

Я расскажу вам вместо многих один-единственный из своих случаев, в котором условия и польза вытеснения выражены достаточно ясно. Правда, ради своей цели я должен сократить и эту историю болезни и оставить в стороне важные предположения. Молодая девушка, недавно потерявшая любимого отца, за которым она ухаживала, – положение, аналогичное положению больной Breuer'a, – проявляла к своему шуруну, за которого только что вышла замуж ее старшая сестра, большую симпатию, которую, однако, легко было маскировать как родственную нежность. Старшая сестра больной заболела и умерла в отсутствие матери и нашей больной. Отсутствующие были поспешно вызваны, причем не получили еще точных сведений о горестном событии. Когда девушка по-

дошла к постели умершей сестры, у нее на один момент возникла мысль, которую можно было бы выразить приблизительно в следующих словах: теперь он свободен и может на мне жениться. Мы должны считать вполне достоверным, что эта идея, которая выдала ее сознанию не сознаваемую ею любовь к своему шурину, благодаря взрыву ее горестных чувств в ближайший момент подпала вытеснению. Девушка заболела. Наблюдались тяжелые истерические симптомы. Когда я взялся за ее лечение, оказалось, что она радикально забыла описанную сцену у постели сестры и возникшее у нее отвратительно эгоистическое желание. Она вспомнила об этом во время лечения, воспроизвела патогенный момент с признаками сильного душевного волнения и благодаря такому лечению стала здоровой.

Пожалуй, я решусь иллюстрировать вам процесс вытеснения и его неизбежное отношение к сопротивлению одним грубым сравнением, которое я заимствую из настоящего нашего положения. Допустите, что в этом зале и в этой аудитории, тишину и внимание которой я не нахожу достаточно слов, чтобы восхвалить, тем не менее находится индивидуум, который нарушает тишину и отвлекает мое внимание от предстоящей мне задачи своим смехом, болтовней, топотом ног. Я объявляю, что я не могу при таких условиях читать далее лекцию, и вот из вашей среды выделяются несколько сильных мужчин и выставляют после кратковременной борьбы нарушителя порядка за дверь. Теперь он вытеснен, и я могу продолжать свою лекцию. Для того чтобы нарушение порядка не повторилось, если выброшенный будет пытаться вновь проникнуть в зал, исполнявшие мое желание господина после совершенного ими вытеснения пододвигают свои стулья к двери и обосновываются там, представляя собою сопротивление. Если вы переведете теперь наименования обоих мест (в аудитории и за дверью) на язык психологии как сознательное и бессознательное, то вы будете иметь довольно верное изображение процесса вытеснения.

Вы видите теперь, в чем различие нашего воззрения от взглядов Janet. Мы выводим расщепление психики не от прирожденной недостаточности синтеза душевного аппарата, но объясняем это расщепление динамически, как конфликт противоположно направленных душевных сил; в расщеплении мы видим результат активного стремления двух психических группировок одной против другой. Наше понимание вызывает очень много новых вопросов. Душевные конфликты очень часты, стремление «я» отделаться от мучительного воспоминания наблюдается вполне закономерно, без того, чтобы это вело к расщеплению психики. Нельзя отделаться от мысли, что требуются еще другие условия для того, чтобы конфликт привел к диссоциации. Я готов с вами согласиться, что, признавая вытеснение, мы находимся не при конце психологической теории, а при начале, но мы можем двигаться вперед только шаг за шагом и должны предоставить завершение нашего познания дальнейшей глубже идущей работе.

Оставьте также попытку свести случай пациентки Brugier'a на вытеснение. Эта история болезни для этого не годится, так как она была создана с помощью гипнотического влияния. Только когда вы исключите гипноз, вы сможете заметить сопротивление, вытеснение и получите действительно правильное представление о патогенном процессе. Гипноз скрывает сопротивление и делает доступным определенную душевную область, но зато он накапливает сопротивление на границах этой области в виде вала, который делает недоступным все дальнейшее.

Самое ценное, чему мы могли научиться из Вруер'овского наблюдения, это были заключения о связи симптомов с патогенными переживаниями или психическими травмами, и мы должны теперь оценить эту связь с точки зрения теории вытеснения. С первого взгляда действительно неясно, как можно, исходя от гипотезы вытеснения, прийти к образованию симптомов. Вместо того чтобы излагать вам сложные теоретические выкладки, я думаю возвратиться к нашему прежнему изображению вытеснения. Подумайте о том, что удалением нарушителя и установлением стражи перед дверью еще дело может не кончиться. Весьма может случиться, что выброшенный, огорченный и решивший ни с чем не считаться еще займет наше внимание. Правда, его уже нет среди нас, мы отделались от его иронического смеха, от его замечаний вполголоса, но в известном отношении вытеснение осталось без результата, так как он производит за дверью невыносимый скандал, и его крики и его стук кулаками в дверь еще более мешают моей лекции, чем его прежнее неприличное поведение. При таких обстоятельствах мы с радостью должны приветствовать, если наш уважаемый президент Dr. Stanley Hall возьмет на себя роль посредника и восстановителя мира. Он поговорит с необузданным парнем и обратится к нам с предложением вновь пустить его, причем он дает слово, что последний будет вести себя лучше. Полагаясь на авторитет Dr. Hall'a, мы решаемся прекратить вытеснение, и вот снова наступает мир и тишина. Это и на самом деле вполне подходящее представление о той задаче, которая выпадает на долю врача при психоаналитической терапии неврозов.

Говоря прямо: исследование истеричных больных и других невротиков приводит нас к убеждению, что им не удалось вытеснение идеи, с которой связано несовместимое желание. Они, правда, устранили ее из сознания и из памяти и тем, казалось бы, избавили себя от большого количества неудовольствия, но в бессознательном вытесненное желание продолжает существовать и ждет только первой возможности сделаться активным и послать от себя в сознание искаженного, ставшего неузнаваемым заместителя. К этому-то замещающему представлению вскоре присоединяются те неприятные чувствования, от которых можно было считать себя избавленным благодаря вытеснению. Это замещающее вытесненную мысль представление – симптом – избавлено от дальнейших нападений со стороны обороняющегося «я», и вместо кратковременного конфликта наступает бесконечное страдание. В симптоме наряду с признаками искажения есть остаток какого-либо сходства с первоначальной, вытесненной идеей, остаток, позволяющий совершиться такой замене. Те пути, по которым произошло замещение, могут быть открыты во время психоаналитического лечения больного, и для выздоровления необходимо, чтобы симптом был переведен на вытесненную идею по этим же самым путям. Когда вытесненное опять приводится в область сознательной душевной деятельности, что предполагает преодоление значительных сопротивлений, тогда психический конфликт, которого хотел избежать больной, получает при руководительстве врача лучший выход, чем он получил с помощью вытеснения. Существует много таких целесообразных мероприятий, с помощью которых можно привести конфликт и невроз к благоприятному концу, причем в некоторых случаях можно комбинировать эти мероприятия. Или личность больного убеждается, что она несправедливо отказалась от патогенного желания и принимает его всецело или частью, или это желание направляется само на высшую, не возбуждающую никаких сомнений цель (что

называется сублимацией), или же отстранение того желания признается справедливым, но автоматический, а потому и недостаточный механизм вытеснения заменяется осуждением с помощью высших психических сил человека; таким образом, достигается сознательное овладение несовместимым желанием.

Простите, если мне не удалось сделать вам эти главные точки зрения метода лечения, который теперь называется психоанализом, легко понятными. Затруднения зависят не только от новизны предмета. Что это за несовместимые желания, которые, несмотря на вытеснение, дают о себе знать из области бессознательного, и какие субъективные и конституциональные условия должны быть налицо у индивидуума для того, чтобы вытеснение не удалось и имело бы место образование заместителей и симптомов, – об этом вы еще узнаете из нескольких дальнейших указаний.

**3. Техника узнавания по свободно возникающим мыслям больного. –
Непрямое изображение. – Основное правило психоанализа. –
Ассоциативный эксперимент. – Толкование снов. – Исполнение желаний
во сне. – Работа сна. – Дефектные, симптомные и случайные поступки. –
Возражения против психоанализа**

Не всегда легко сказать правду, особенно когда приходится говорить возможно кратко. Сегодня я должен исправить одну неточность, которая вкралась в мою предыдущую лекцию. Я говорил вам, что, отказавшись от гипноза, я требовал от своих больных, чтобы они говорили мне все, что им приходит в голову, они ведь знают все как будто позабытое, и первая возникающая мысль, конечно, будет содержать искомое. При этом опыт показал мне, что действительно первая случайная мысль содержала как раз то, что было нужно, и представляла собою забытое продолжение рассказа. Но это, конечно, не всегда так бывает, я изложил это так только ради краткости. На самом деле это бывает так только в начале анализа, когда действительно появляется, при настойчивом требовании с моей стороны, именно то, что нужно. При дальнейшем употреблении этого метода всякий раз появляются мысли не те, которые нужны, так как они не подходят к случаю, и сами больные их отвергают. Дальше настаивать на своем требовании бесполезно. Таким образом, можно было сожалеть, что покинут гипноз.

В этот период растерянности и беспомощности я твердо держался одного предрассудка, научное обоснование которого несколько лет спустя было дано моим другом С.Г. Jung'ом в Цюрихе и его учениками. Я положительно утверждаю, что иногда очень полезно иметь предрассудки. Так, я всегда был самого высокого мнения о строгой детерминации душевных процессов, а следовательно, и не мог верить тому, что возникающая у больного мысль, при напряжении внимания с его стороны, была бы совершенно произвольна и не имела бы никакого отношения к искомому нами забытому представлению. Правда, возникающая у больного мысль не может быть идентична с забытым представлением – это вполне объясняется душевным состоянием больного. В больном во время лечения действуют две силы одна против другой: с одной стороны, его сознательное стремление вспомнить забытое, с другой стороны, знакомое нам сопротивление, которое препятствует вытесненному или его продуктам вернуться в сознание. Если это сопротивление равняется нулю или очень незначительно, то забытое без всякого искажения возникает в сознании; если же сопротивление значительно, то следует признать, что вытесненное искажается тем сильнее, чем сильнее

направленное против него сопротивление. Та мысль, которая возникает у больного, сама образуется так же, как симптом; это новый, искусственный, эфемерный заместитель вытесненного. Чем сильнее искажение под влиянием сопротивления, тем меньше сходства между возникающей мыслью – заместителем вытесненного и самим вытесненным. Тем не менее эта мысль должна иметь хоть какое-нибудь сходство с искомым в силу того, что она имеет то же происхождение, как и симптом. Если сопротивление не слишком уже интенсивно, то по этой мысли можно узнать искомое. Случайная мысль должна относиться к вытесненной мысли как намек. Подобное отношение существует при передаче мыслей в не прямой речи.

Мы знаем в области нормальной душевной жизни случай, когда аналогичное описанному положение дает подобный же результат. Такой случай – это острота. Благодаря проблемам психоаналитической техники я был принужден заняться техникой построения острот. Я объясню вам одну английскую остроту.

Это следующий анекдот¹: двум не очень-то щепетильным дельцам удалось рядом очень смелых предприятий создать себе большое состояние, после чего их стремление было направлено к тому, чтобы войти в высшее общество. Среди прочего им казалось вполне целесообразным заказать свои портреты самому дорогому и знаменитому художнику, появление произведений которого считалось событием. На большом вечере эти драгоценные портреты были показаны впервые. Хозяева подвели весьма влиятельного критика и знатока искусства к стене, на которой висели оба портрета, рассчитывая услышать от него мнение, полное одобрения и удивления. Критик долго смотрел на портреты потом покачал головой, как будто ему чего-то не хватает, и опросил только, указывая на свободное место между двумя портретами: «And where is the Saviour?» Я вижу, вы смеетесь этой прекрасной остротой, построение которой мы постараемся теперь понять. Мы догадываемся, что знаток искусства хотел сказать: вы – пара разбойников, подобно тем, среди которых был распят на кресте Спаситель. Но он этого не говорит, а вместо этого говорит другое, что сначала кажется совершенно не подходящим и не относящимся к случаю, хотя мы тотчас же узнаем в его словах намек на то неодобрительное мнение, которое ему хотелось бы высказать. Этот намек представляет собою настоящего заместителя того мнения, которое он хотел бы высказать. Конечно, трудно надеяться найти при остротах все те отношения, которые мы предполагаем при происхождении случайных мыслей, но мы хотим только указать на идентичность мотивировки остроты и случайной мысли. Почему наш критик не говорит двум разбойникам прямо то, что он хочет сказать? Потому что наряду с его желанием сказать это прямо у него есть весьма основательные мотивы против этого. Небезопасно оскорблять людей, у которых находишься в гостях и которые располагают здоровыми кулаками многочисленной дворни. Легко можно испытать судьбу, подобную той, о которой я говорил в предыдущей лекции, приводя аналогию вытеснению. Поэтому критик высказывает свое неодобрительное мнение не прямо, а в искаженном виде, как «намек с пропуском». Эта же самая констелляция служит, по нашему мнению, причиной того, что пациент вместо забытого искомого продуцирует более или менее искаженного заместителя.

Вполне целесообразно называть группу представлений, связанных одним аффектом, «комплексом», по примеру Цюрихской школы (Bleuler, Jung и др.).

¹ Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten Wien, 1905.

Итак, мы видим, что, исходя в наших поисках комплекса от той последней мысли, которую высказывает наш больной, мы можем надеяться найти искомый комплекс, если больной дает в наше распоряжение достаточное количество своих мыслей. Поэтому мы предоставляем больному говорить все, что он хочет, и твердо придерживаемся того предположения, что ему может прийти в голову только то, что, хотя и не прямо, зависит от искомого комплекса. Если вам этот путь отыскания кажется слишком сложным, то я могу вас по крайней мере уверить, что это – единственная возможный путь.

При выполнении вашей задачи вам часто мешает то обстоятельство, что больной иногда замолкает, заминается и начинает утверждать, что он не знает, что сказать, что ему вообще ничего не приходит на ум. Если бы это было действительно так и больной был прав, то наш метод опять оказался бы недостаточным. Однако более тонкое наблюдение показывает, что подобного отказа со стороны мыслей никогда и не бывает на самом деле. Все это объясняется только тем, что больной удерживает или устраняет пришедшую ему в голову мысль под влиянием сопротивления, которое при этом маскируется в различные критические суждения о ценности мысли. Мы защищаемся от этого, предсказывая больному возможность подобного случая и требуя от него, чтобы он не критиковал своих мыслей. Он должен все говорить, совершенно отказавшись от подобной критической выборки, все, что приходит ему в голову, даже если он считает это неправильным, не относящимся к делу, бессмысленным, и особенно в том случае, если ему неприятно занимать свое мышление подобной мыслью. Следуя этому правилу, мы обеспечиваем себя материалом, который наведет нас на след вытесненных комплексов.

Этот материал из мыслей, которые больной не ценит и отбрасывает от себя, если он находится под влиянием сопротивления, а не врача, представляет собою для психоаналитика руду, из которой он с помощью простого искусства толкования может извлечь драгоценный металл. Если вы хотите получить от больного быстрое предварительное сведение о его комплексах, не входя еще в их взаимоотношения, вы можете воспользоваться для этого ассоциативным экспериментом в том виде, как он выработан Jung'ом¹ и его учениками. Этот метод дает психоаналитикам столько же, сколько качественный анализ химику; при лечении невротиков мы можем обойтись без него, но он необходим для объективной демонстрации комплексов, а также при исследовании психозов, том исследовании, которое с большим успехом начато Цюрихской школой.

Обработка мыслей, которые возникают у больного, если он исполняет основное правило психоанализа, не представляет собой единственного нашего технического средства для исследования бессознательного. Этой же цели служат два других мероприятия: толкование снов больного и пользование его дефектными поступками (промахами).

Должен вам сознаться, мои уважаемые слушатели, что я долго сомневался, не должен ли я лучше вместо этого сжатого обзора всей области психоанализа дать вам подробное изложение снотолкования². Субъективный и, казалось бы, второстепенный мотив удержал меня от этого. Мне казалось почти неприличным выступать в этой стране, посвящающей свои силы практическим целям снотолкователей, прежде чем вы узнаете, какое значение может иметь это уста-

¹ Jung C. G. Diagnostische Assoziationsstudien. – Bd. I, 1906.

² Die Traumdeutung. 2 Aufl., 1909.

релое и осмеянное искусство. Снотолкование есть *via Regia* к познанию бессознательного, самое верное основание психоанализа и та область, в которой всякий работник должен получить свою убежденность и свое образование. Когда меня спрашивают, как можно сделаться психоаналитиком, я всегда отвечаю: с помощью изучения своих собственных снов. С верным тактом все противники психоанализа избегали до сих пор оценки снотолкования или отделялись от этого вопроса несколькими незначительными сомнениями. Если же вы, наоборот, в состоянии подробно заняться проблемами сновидений, то те новости, с которыми вы встретитесь при психоанализе, не будут представлять для вас никаких затруднений.

Не забывайте того, что наши ночные продукты сновидений представляют собой, с одной стороны, самое большое внешнее сходство и внутреннее сродство с симптомами душевной болезни, с другой стороны, вполне совместимы с нашей здоровой бодрственной жизнью. Нет ничего абсурдного в том утверждении, что тот, кто не понимает снов, т.е. нормальных галлюцинаций, бредовых идей и изменений характера, а только им удивляется, тот не может иметь ни малейшей претензии понимать ненормальные проявления болезненных душевных состояний иначе, как на уровне публики. К этой публике вы спокойно можете теперь причислить почти всех психиатров. Последуйте теперь за мной в быстром поверхностном обзоре проблем сновидений.

Обыкновенно, просыпаясь, мы так же свысока относимся к нашим сновидениям, как больной к своим случайным мыслям, нужным для психоаналитика. Мы отстраняем от себя наши сновидения, забывая их обыкновенно быстро и совершенно. Наша низкая оценка снов зависит от странного характера даже тех, сновидений, которые не бессмысленны и не запутаны, а также от явной абсурдности и бессмысленности остальных. Наше отвращение зависит от иногда необузданных бесстыдных и безнравственных стремлений, которые проявляются в некоторых сновидениях. В древности, как известно, к снам не относились с таким презрением. Низшие слои нашего населения и теперь еще не позволяют совратить себя с истинного пути в отношении толкования сновидений и ожидают от снов, как и древние, раскрытия будущего.

Должен признаться, что я не имею ни малейшей потребности в мистических предпосылках для пополнения пробелов в наших современных знаниях, и потому я не мог найти ничего такого, что могло бы подтвердить пророческое значение снов. Относительно сновидений можно сказать много другого, также достаточно удивительного.

Прежде всего не все сновидения так уж чужды нам, непонятны и запутаны. Если вы займетесь сновидениями маленьких детей, начиная с 1½ года, то вы убедитесь, что они просто и легко поддаются объяснению. Маленький ребенок всегда видит во сне исполнение желаний, которые возникли накануне днем и не нашли себе удовлетворения. Детские сны не нуждаются ни в каком толковании, чтобы найти их простое объяснение, нужно только осведомиться о переживаниях ребенка в день перед сновидением (*Traumtag*). Конечно, самым удовлетворительным разрешением проблемы снов было бы такое же положение относительно сновидений взрослых, если бы их сны не отличались от снов детей и представляли бы собой исполнение тех желаний, которые возникли в течение последнего дня. Но и на самом деле это так; затруднения, препятствующие такому

толкованию, могут быть устранены постепенно, шаг за шагом, при глубоко идущем анализе.

Первое и самое важное сомнение заключается в том, что сновидения взрослых обычно непонятны по своему содержанию, причем меньше всего содержание сна указывает на исполнение желаний. Ответ на это сомнение таков: сновидения потерпели искажение; психический процесс, лежащий в их основе, должен был бы получить совсем другое словесное выражение. Вы должны явное содержание сна, которое вы туманно вспоминаете утром и с трудом, на первый взгляд произвольно, стараетесь выразить в словах, различать от скрытых мыслей сновидения, которые существуют в области психического бессознательного. Это искажение сновидений есть тот же самый процесс, с которым вы познакомились при исследовании образования истерических симптомов. Он указывает на то, что при образовании снов имеет место та же борьба душевных сил, как и при образовании симптомов. Явное содержание сновидений есть искаженный заместитель бессознательных мыслей, и это самое искажение есть дело обороняющихся сил «я», т. е. тех сопротивлений, которые в бодрственном состоянии вообще не допускают вытесненные желания бессознательного в область сознания. Во время же ослабления сознания в сонном состоянии эти сопротивления все-таки настолько сильны, что обуславливают замаскирование бессознательных мыслей. Видящий сон благодаря этому так же мало узнает его смысл, как истеричный – взаимоотношение и значение своих симптомов.

Убедиться в том факте, что скрытые мысли сновидений действительно существуют и что между ними и явным содержанием сновидения существуют описанные соотношения, вы можете при анализе снов, техника которого совпадает с психоанализом. Вы совершенно устраняетесь от кажущейся связи элементов в явном сновидении и собираете воедино случайные мысли, которые получаются при свободном ассоциировании на каждый из элементов сновидения, соблюдая при этом основное правило психоанализа. Из этого материала вы узнаете скрытые мысли совершенно так же, как из мыслей больного, касающихся его симптомов и воспоминаний, вы узнаете его скрытые комплексы. По найденным таким путем скрытым мыслям вы прямо без дальнейшего рассуждения увидите, насколько справедливо рассматривать сны взрослых так же, как детские сновидения. То, что после анализа занимает место явного содержания сна в качестве действительного смысла сновидения, совершенно понятно и относится к впечатлениям последнего дня, являясь исполнением неудовлетворенных желаний. Явное содержание сна, которое вы вспоминаете при пробуждении, вы можете определить как замаскированное исполнение вытесненных желаний.

Вы можете своего рода синтетической работой заглянуть теперь в тот процесс, который приводит к искажению бессознательных скрытых мыслей в явное содержание. Мы называем этот процесс работой сна. Эта последняя заслуживает нашего полнейшего интереса, потому что по ней так, как нигде, мы можем видеть, какие непредвиденные психические процессы имеют место в области бессознательного, или, говоря точнее, в области между двумя отдельными психическими системами – сознательного и бессознательного. Среди этих вновь познанных психических процессов особенно выделяются процессы сгущения и смещения. Работа сна есть частный случай воздействия различных психических группировок одной на другую, другими словами – частный случай результата расщепления психики. Работа сна представляется во всем существенном идентич-

ной с той работой искажения, которая превращает вытесненные комплексы при неудачном вытеснении в симптомы.

Кроме того, при анализе сновидений, лучше всего своих собственных, вы с удивлением узнаете о той неожиданно большой роли, которую играют при развитии человека впечатления и переживания ранних детских лет. В мире сновидений ребенок продолжает свое существование во взрослом человеке с сохранением всех своих особенностей и своих желаний, даже и тех, которые сделались в позднейший период совершенно негодными. С неоспоримым могуществом возникает перед нами картина того, какие моменты развития, какие вытеснения, сублимации и реактивные явления делают из совершенно иначе сконструированного ребенка так называемого взрослого человека, носителя, а отчасти и жертву с трудом достигнутой культуры.

Я хочу также обратить ваше внимание и на то, что при анализе снов мы нашли, что бессознательное пользуется, особенно для изображения сексуальных комплексов, определенной символикой, которая частью индивидуально различна, частью же вполне типична, и которая, по-видимому, совпадает с той символистикой, которой пользуются наши мифы и сказки. Нет ничего невозможного в том, что эти поэтические создания народов могут быть объяснены с помощью снов. Наконец, я должен вас предупредить, чтобы вы не смущались тем возражением, что существование странных снов противоречит нашему пониманию сна как изображающего исполнение наших желаний. Кроме того, что и эти сны нуждаются в толковании, прежде чем судить о них, должно сказать в общей форме, что боязнь не так уже просто зависит от самого содержания сновидения, как это можно подумать, не обращая должного внимания и не зная условий невротической боязни. Боязнь есть одна из реакций отстранения нашим «я» могущественных вытесненных желаний, а потому легко объяснима и во сне, если сон слишком явно изображает вытесненные желания.

Вы видите, что снотолкование оправдывается уже тем, что дает нам данные о трудно познаваемых вещах. Но мы дошли до снотолкования во время психоаналитического лечения невротиков. Из всего сказанного вы легко можете понять, каким образом снотолкование, если оно не очень затруднено сопротивлением больного, может привести к знакомству со скрытыми и вытесненными желаниями больных и с ведущими от них свое начало комплексами.

Я могу перейти теперь к третьей группе душевных явлений, изучение которых также представляет собой техническое средство психоанализа.

Это – неловкие поступки как душевноздоровых, так и нервных людей. Обыкновенно таким мелочам не приписывается никакого значения. Сюда относятся, например, забывание того, что можно было бы знать, именно когда дело идет о хорошо знакомом (например, временное исчезновение из памяти собственных имен); оговорки в речи, что с нами самими очень часто случается, аналогичные опiski и очитки, неудачное исполнение какого-либо намерения, потеря и ломка вещей – все такие факты, относительно которых обычно не ищут психологической детерминации и которые остаются без внимания как случайности, как результат рассеянности, невнимательности и т. п. Сюда же относятся жесты и поступки, которых не замечает совершающий их. Нечего говорить о том, что этим явлениям не придается решительно никакой ценности, как, например, верчению каких-нибудь предметов, бормотанию мелодий, особым движениям. Эти пустяки, недочеты или симптомные или случайные поступки вовсе

не лишены того значения, в котором им отказывают в силу какого-то молчаливого соглашения¹. Они всегда полны смысла и легко могут быть истолкованы тем положением, в котором находится их автор, и их анализ приводит к тому выводу, что эти явления выражают собой импульсы и намерения, которые отстранены и должны быть скрыты от собственного сознания, или они прямо-таки принадлежат тем вытесненным желаниям и комплексам, с которыми мы уже познакомились как с причиной симптомов и пружиной сновидений. Различные недочеты повседневной жизни заслуживают, следовательно, такой же оценки, как симптомы, и их изучение может привести, как и изучение сновидений, к раскрытию вытесненного. С их помощью человек выдает обыкновенно свои самые интимные тайны. Если они особенно легко и часто наблюдаются даже у здоровых, которым вытеснение бессознательных стремлений в общем хорошо удается, то этим они обязаны своей мелочности и незначительности. Однако они заслуживают большого теоретического интереса, так как доказывают существование вытеснения и образования заместителей даже во время здоровья.

Вы уже замечаете, что психоаналитик отличается особо строгой уверенностью в детерминации душевной жизни. Для него в психической жизни нет ничего мелкого, произвольного и случайного, он ожидает повсюду встретить достаточную мотивировку, где обыкновенно таких требований не предъявляется. Более того, он приготовлен к многообразной мотивировке одного и того же душевного факта, в то время как наша потребность в причинности, считающаяся прирожденной, удовлетворяется одной-единственной психической причиной.

Припомним, какие же средства раскрытия забытого, скрытого, вытесненного есть в нашем распоряжении. Изучение случайных мыслей больного, возникающих при свободном ассоциировании, изучение сновидений и изучение дефективных и симптомных поступков. Присоедините сюда же и пользование другими явлениями, возникающими при психоаналитическом лечении, о которых я скажу вам позднее несколько слов, обобщая их под именем «переноса». Таким образом, вы придете вместе со мной к тому заключению, что наша техника уже достаточно богата, чтобы разрешить поставленную задачу, чтобы привести в сознание патогенный психический материал и таким образом устранить страдания, вызванные образованием симптомов-заместителей. То обстоятельство, что во время наших терапевтических стараний мы обогащаем и углубляем наше знание душевной жизни нормального и больного человека, следует, конечно, оценивать как особо привлекательную и выигрышную сторону работы.

Я не знаю, сложилось ли у нас впечатление, что техника, с арсеналом которой вы только что познакомились, особенно трудна. По моему мнению, она вполне соответствует тому предмету, для исследования которого она предназначена. Во всяком случае эта техника не понятна сама по себе, но должна быть изучена, как гистологическая или как хирургическая. Вы, вероятно, удивитесь, что мы в Европе слышали множество мнений о психоанализе от лиц, которые этой технике совершенно не знают и ее не применяют, а между тем требуют от нас, как бы в насмешку, что мы должны доказать им справедливость наших результатов. Среди этих противников, конечно, есть люди, которым научное мышление вообще не чуждо, которые не отвергли бы результата микроскопического исследования только потому, что в нем нельзя удостовериться простым глазом, а стали бы сами исследовать микроскопически. В деле же признания психоана-

¹ Zur Psychopathologie des Alltagslebens. – 3 Aufl, 1910.

лиза обстоятельства чрезвычайно неблагоприятны. Психопанализ стремится к тому, чтобы привести вытесненный из сознания материал в сознание, между тем всякий судящий о психопанализе – сам по себе человек, у которого также существуют вытеснения и который, может быть, с трудом достиг такого вытеснения. Следовательно, психопанализ должен вызывать у этих лиц то же самое сопротивление, которое возникает и у больного. Это сопротивление очень легко маскируется как отклонение разумом и служит причиной таких доказательств, которые мы устраняем у наших больных, требуя соблюдения основного правила психопанализа. Как у наших больных, так и у наших противников мы часто можем констатировать очевидное влияние эффективности в смысле понижения способности суждения. Самомнение сознания, которое так низко ценит сновидение, относится к одному из самых сильных защитных приспособлений, которые у нас существуют против прорыва бессознательных комплексов, и потому-то так трудно привести людей к убеждению в реальности бессознательного и научить их тому новому, что противоречит их сознательному знанию.

4. Этиологическое значение сексуальности.– Инфантильная сексуальность.– Американский наблюдатель любви в детском возрасте.– Психопанализы у детей.– Фаза аутоэротизма. – Выбор объекта. – Окончательная формировка половой жизни. – Связь невроза с перверзией. – Основной комплекс неврозов. – Освобождение ребенка от родителей

Вы, конечно, потребуете от меня сведений о том, что мы узнали с помощью описанных технических средств относительно патогенных комплексов и вытесненных желаний невротиков.

Прежде всего одно: психопаналитические исследования сводят с действительно удивительной правильностью симптомы страдания больных к впечатлениям из области их любовной жизни; эти исследования показывают нам, что патогенные желания относятся к эротическим инстинктам и заставляют нас признать, что расстройствам эротики должно быть приписано наибольшее значение среди факторов, ведущих к заболеванию, – это так для обоих полов.

Я знаю, что этому моему утверждению не очень-то доверяют. Даже те исследователи, которые охотно соглашаются с моими психологическими работами, склонны думать, что я переоцениваю этиологическую роль сексуального момента, и обращаются ко мне с вопросом, почему другие душевные волнения не могут дать повода к описанным явлениям вытеснения и образования замены. Я могу на это ответить: я не знаю, почему другие, не сексуальные, душевные волнения не должны вести к тем же результатам, и я ничего не имел бы против этого; но опыт показывает, что они подобного значения не имеют, и самое большее, что они помогают действию сексуальных моментов, но никогда не могут заменить последних. Это положение не было установлено мною теоретически, еще в «*Studien über Hysterie*», опубликованных мною совместно с Bruer'ом в 1895 г., я не стоял на этой точке зрения, но я должен был встать на эту точку зрения, когда мой опыт стал богаче и я глубже проник в предмет. Гг., здесь среди вас есть некоторые из моих близких друзей и приверженцев, которые вместе со мною совершили путешествие в Worcester. Если вы их спросите, то услышите, что они все сначала не доверяли всеопределяющей роли сексуальной этиологии, пока они в этом не убедились на основании своих собственных психопаналитических изысканий.

Убеждение в справедливости высказанного положения затрудняется поведением больных. Вместо того чтобы охотно сообщать нам о своей сексуальной жизни, они стараются всеми силами скрыть эту последнюю. Люди вообще не искренни в половых вопросах. Они не обнаруживают свободно своих сексуальных переживаний, но закрывают их толстым одеянием, сотканным из лжи, как будто в мире сексуальности всегда дурная погода. Это действительно так, солнце и ветер не благоприятствуют сексуальным переживаниям в нашем культурном мире. Собственно, никто из нас не может обнаружить свою эотику другим. Но когда ваши больные видят, что могут чувствовать себя у вас покойно, тогда они сбрасывают эту оболочку из лжи, и тогда только вы в состоянии составить себе суждение об этом спорном вопросе. К сожалению, врачи, в их личном отношении к вопросам сексуальности, ничем не отличаются от других сынов человеческих, и многие из них стоят под гнетом того соединения щепетильности и сладострастия, которое определяет поведение большинства культурных людей в половом отношении.

Буду продолжать свое сообщение о результатах нашего исследования. В одном ряде случаев психоаналитическое исследование симптомов приводит не к сексуальным переживаниям, а к обыкновенным банальным психотравмам. Но это отступление не имеет значения благодаря одному обстоятельству. Необходимая аналитическая работа не должна останавливаться на переживаниях времени заболевания, если она должна привести к основательному исследованию и выздоровлению. Она должна дойти до времени полового развития и затем раннего детства, чтобы там определить впечатления и случайности, обуславливающие будущее заболевание. Только переживания детства дают объяснение чувствительности к будущим травмам и только раскрытием и приведением в сознание этих следов воспоминаний, обычно почти всегда позабытых, мы получаем власть к устранению симптомов. Здесь мы приходим к тому же результату, как при исследовании сновидений, а именно – что остающиеся, хотя и вытесненные желания детства дают свою силу на образование симптомов. Без этих желаний реакция на позднейшие травмы протекла бы нормально. А эти могучие желания детства мы можем, в общем смысле, назвать сексуальными.

Теперь-то я уверен в вашем удивлении. Разве существует инфантильная сексуальность? – спросите вы. Разве детство не представляет собой того периода, который отличается отсутствием сексуального инстинкта? Конечно, господа, дело не обстоит так, будто половое чувство вселяется в детей во время периода полового развития, как в Евангелии сатана в свиней. Ребенок с самого начала обладает сексуальными инстинктами; он приносит их в свет вместе с собою, и из этих инстинктов образуется благодаря весьма важному процессу развития, идущему через многие этапы, так называемое нормальное сексуальное чувство взрослых. Собственно, вовсе не так трудно наблюдать проявления детского сексуального чувства, напротив, требуется известное искусство, чтобы просмотреть его и отрицать его существование.

Благодаря благосклонности судьбы я в состоянии привести свидетеля в пользу моих утверждений из вашей же среды. Я могу показать вам работу Dr. Sanford Bell, которая напечатана в «American Journal of Psychology» в 1902 г. Автор – член коллегии того самого учреждения, в стенах которого мы теперь сидим. В этой работе, озаглавленной «Предварительное исследование эмоции любви между различными полами», работе, которая вышла за три года до моих

статей о сексуальной теории, автор говорит совершенно так, как я только что сказал вам: «Эмоция сексуальной любви <...> появляется в первый раз вовсе не в период возмужалости, как это предполагали раньше». Bell работал, как мы в Европе сказали бы, в американском духе, а именно – он собрал в течение 15 лет не более не менее как 2500 наблюдений, среди них 800 собственных. Описывая признаки влюбленности, Bell говорит: «Беспристрастный ум, наблюдая эти проявления на сотнях людей, не может не заметить их сексуального происхождения. Самый взыскательный ум должен удовлетвориться, когда к этим наблюдениям прибавляются признания тех, кто в детстве испытал эту эмоцию в резкой степени и чьи воспоминания о детстве довольно точны». Больше всего удивятся те из вас, кто не верит в существование сексуальных чувствований в детстве, когда они услышат, что влюбленные дети, о которых идет речь, находятся в возрасте трех, четырех и пяти лет.

Я не удивлюсь, если вы этим наблюдениям своего соотечественника скорее поверите, чем моим. Мне посчастливилось недавно получить довольно полную картину соматических и душевных проявлений сексуального инстинкта на очень ранней ступени детской половой жизни, именно – при анализе 5-летнего, мальчика, страдающего фобией. Напоминаю вам также о том, что мой друг C.G. Jung несколько часов тому назад в этой самой зале сообщал о своем наблюдении над совсем маленькой девочкой, которая проявляла те же самые чувственные порывы, желания и комплексы, как и мой пациент, притом повод к проявлению этих комплексов был также одинаковый – рождение маленькой сестрицы. Я не сомневаюсь, что вы скоро примиритесь с мыслью об инфантильной сексуальности, которая сначала показалась вам странной. Приведу вам только замечательный пример цюрихского психиатра Bleuler'a, который еще несколько лет тому назад в печати заявлял о том, что совершенно не понимает моих сексуальных теорий, а затем подтвердил существование инфантильной сексуальности в полном объеме своими собственными наблюдениями.

Если большинство людей, врачи или не врачи, не хотят ничего знать о сексуальной жизни ребенка, то это совершенно понятно. Они сами забыли под влиянием культурного воспитания свои собственные инфантильные проявления и теперь не желают вспоминать о вытесненном. Вы придете к другому убеждению, если начнете с анализа, пересмотра и толкования своих собственных детских воспоминаний.

Оставьте сомнения и последуйте за мной для исследования инфантильной сексуальности с самых ранних лет¹. Сексуальный инстинкт ребенка оказывается в высшей степени сложным, он допускает разложение на множество компонентов, которые ведут свое происхождение из различных источников. Прежде всего сексуальный инстинкт совершенно не зависит от функции размножения, целям которого он служит впоследствии. Он преследует только чувствования удовольствия различного рода. Эти чувствования удовольствия на основании аналогий мы можем рассматривать как сексуальную страсть. Главный источник инфантильной сексуальности – раздражение определенных особенно раздражимых частей тела, а именно, кроме гениталий, отверстий рта, заднего прохода и мочеиспускательного канала, а также раздражение кожи и других слизистых оболочек. Так как в этой первой фазе детской сексуальной жизни удовлетворение на-

¹ Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. – Wien, 1905. Русский перевод: Теория полового влечения. Психотерапевтическая библиотека. Вып. III.

ходит себе место на собственном теле и совершенно не имеется стороннего объекта, мы называем эту фазу термином Н. Ellis аутоэротической. Те места тела, которые играют роль при получении сексуального наслаждения, мы называем эрогенными зонами. Сосание (ludeln) маленьких детей представляет хороший пример такого аутоэротического удовлетворения посредством эрогенной зоны; первый научный наблюдатель этого явления, детский врач, по имени Lindner, в Будапеште, правильно рассматривает это явление как половое удовлетворение и подробно описывает его переход в другие высшие формы половой деятельности. Другое половое деяние этого периода – онанистическое раздражение гениталии, которое сохраняет очень большое значение и для будущей жизни и многими лицами никогда не осиливается вполне.

Наряду с этими и другими аутоэротическими деяниями у ребенка очень рано обнаруживаются те компоненты сексуального наслаждения или, как мы охотно говорим, *libido*, которые направлены на другое лицо. Эти компоненты появляются попарно, как активные и пассивные; я назову вам важнейшими представителями этой группы удовольствие от причинения боли другому лицу (*Sadismus*) и его пассивную пару мазохизм, а также активную и пассивную страсть к смотрению на акты мочеиспускания и испражнения. От активной страсти к смотрению впоследствии ответвляется страсть к познанию, от пассивной пары – стремление к положению художника и артиста. Другие проявления сексуальной деятельности ребенка относятся уже к выбору объекта любви. При этом главную роль в сексуальном чувстве играет другое лицо, что первоначально находится в зависимости от влияния инстинкта самосохранения. Разница пола не играет в этом детском периоде определяющей роли. Вы можете вполне справедливо каждому ребенку приписывать частицу гомосексуальной склонности.

Эта богатая содержанием, но диссоциированная сексуальная жизнь ребенка, при которой каждый отдельный инстинкт независимо от другого служит к созданию удовольствия, испытывает спаяние и организацию в двух главных направлениях, благодаря чему к концу периода полового развития образуется окончательный сексуальный характер индивидуума. С одной стороны, отдельные инстинкты подчиняются господству генитальной зоны, благодаря чему вся сексуальная энергия направляется на функции размножения, а удовлетворение отдельных компонентов остается только как подготовка и благоприятствующий момент собственно полового акта. С другой стороны, выбор объекта устраняет аутоэротизм, так что в любовной жизни все компоненты сексуального инстинкта должны быть удовлетворены на другом лице. Но не все первоначальные компоненты принимают участие в этой окончательной формировке сексуальной жизни. Еще до периода полового развития некоторые компоненты испытывают под влиянием воспитания чрезвычайно энергичное вытеснение, и тогда же возникают душевные силы, как стыд, отвращение, мораль, которые, подобно страже, удерживают эти вытеснения. Когда в период полового развития наступает полновожье половой потребности, то это полновожье находит свои плотины в так называемых реактивных образованиях и сопротивлениях, которые заставляют течь по так называемым нормальным путям и делают невозможным восхождение потерпевших вытеснение инстинктов. Особенно копрофильные, т.е. связанные с испражнением, наслаждения детских лет подпадают самым радикальным образом вытеснению, а также фиксация на лицах первого выбора.

Положение общей патологии говорит, что всякий процесс развития таит в себе зародыши патологического предрасположения, а именно процесс развития может быть задержан, замедлен и недостаточен. Это же относится и к сложному развитию сексуальной функции. Сексуальное развитие не у всех индивидуумов идет гладко, но иногда оставляет аномальности или предрасположение к позднему заболеванию по пути обратного развития (регресс). Может случиться, что не все парциальные влечения подчиняются господству генитальной зоны; оставшийся независимым компонент представляет собою то, что мы называем перверзией и что заменяет нормальную сексуальную цель своей собственной. Как уже было упомянуто, очень часто аутоэротизм осиливается не вполне, что ведет к различным расстройствам. Первоначальная равнозначность обоих полов как сексуальность объектов тоже может сохранить свое значение, и отсюда в зрелом возрасте образуется склонность к гомосексуальным проявлениям, которая может прийти при соответствующих условиях до исключительной гомосексуальности. Этот ряд расстройств соответствует задержке в развитии сексуальной функции; сюда относятся перверзии и далеко не редкий инфантилизм сексуальной жизни.

Расположение к неврозам выводится другим путем из расстройств полового развития. Неврозы относятся к перверзиям, как негатив к позитиву. При неврозах могут быть доказаны, как носители комплексов и образователи симптомов, те же компоненты, как и при перверзиях, но здесь они действуют со стороны бессознательного; они подпали вытеснению, что не помешало им утвердиться в области бессознательного. Психоанализ открывает, что слишком сильное проявление этих компонентов в очень раннее время ведет к своего рода частичной фиксации, а такая фиксация представляет собой слабый пункт в построении сексуальной функции. Если в зрелом возрасте отправление нормальной половой функции встречается с препятствиями, то вытеснение прорывается в период развития как раз на тех местах, где были инфантильные фиксации.

Пожалуй, у вас возникает сомнение, сексуальность ли все это и не употребляю ли я это слово в более широком смысле, чем вы к этому привыкли. Я вполне согласен с этим. Но спрашивается: не обстоит ли дело наоборот? Может быть, вы употребляете это слово в слишком узком смысле, ограничиваясь применением его только в пределах функции размножения? Вы приносите благодаря этому в жертву понимание перверзии, связь между перверзией, неврозом и нормальной половой жизнью и лишаете себя возможности узнать действительное значение легко наблюдаемых начатков соматической и душевной любовной жизни детей. Но какое бы решение вы ни приняли, твердо держитесь того мнения, что психоаналитик понимает сексуальность в том полном смысле, к которому его приводит оценка инфантильной сексуальности.

Возвратимся еще раз к сексуальному развитию ребенка. Здесь нам придется добавить кое-что, так как до сих пор мы обращали наше внимание больше на соматические проявления, чем на душевные. Наш интерес привлекает к себе первичный выбор ребенком объекта, зависящий от его потребности в помощи.

Прежде всего объектом любви является то лицо, которое ухаживает за ребенком, затем это лицо уступает место родителям. Отношение ребенка к своим родителям далеко не свободно от сексуального возбуждения, как это показывают непосредственные наблюдения над детьми и позднейшие психоаналитические изыскания у взрослых. Ребенок рассматривает обоих родителей, особенно

одного из них, как объект своих эротических желаний. Обычно ребенок следует в данном случае побуждению со стороны родителей, нежность которых имеет очень ясные, хотя и сдерживаемые в отношении своей цели проявления сексуального чувства. Отец, как правило, предпочитает дочь, мать – сына; ребенок реагирует на это, желая быть на месте отца, если это мальчик, и на месте матери, если это девочка. Чувствования, возникающие при этом между родителями и детьми, а также в зависимости от этих последних между братьями и сестрами, бывают не только положительные, нежные, но и отрицательные, враждебные. Возникающий на этом основании комплекс предопределен к скорому вытеснению, но тем не менее он производит со стороны бессознательного очень важное и длительное действие. Мы можем высказать предположение, что этот комплекс с его производными является основным комплексом всякого невроза, и мы должны быть готовы встретить его не менее действительным и в других областях душевной жизни. Миф о царе Эдипе, который убивает своего отца и женится на своей матери, представляет собой мало измененное проявление инфантильного желания, против которого впоследствии возникает идея инцеста. В основе создания Шекспиром Гамлета лежит тот же комплекс инцеста, только лучше скрытый.

В то время, когда ребенком владеет еще невытесненный основной комплекс, значительная часть его умственных интересов посвящена сексуальным вопросам. Он начинает раздумывать, откуда являются дети, и узнает по доступным ему признакам о действительных фактах больше, чем думают родители. Обыкновенно интерес к вопросам деторождения проявляется вследствие рождения брата или сестрицы. Интерес этот зависит исключительно от боязни материального ущерба, так как ребенок видит в новорожденном только конкурента. Под влиянием тех парциальных влечений, которыми отличается ребенок, он создает несколько инфантильных сексуальных теорий, в которых обоим полам приписываются одинаковые половые органы, зачатие происходит вследствие приема пищи, а рождение – опорожнением через конец кишечника; совокупление ребенок рассматривает как своего рода враждебный акт, как насилие. Но как раз незаконченность его собственной сексуальной конституции и пробел в его сведениях, который заключается в незнании о существовании женского полового канала, заставляет ребенка-исследователя прекратить свою безуспешную работу. Самый факт этого детского исследования, равно как создание различных теорий, оставляет свой след в образовании характера ребенка и дает содержание его будущему неврозному заболеванию.

Совершенно неизбежно и вполне нормально, что ребенок избирает объектом своего первого любовного выбора своих родителей. Но его *libido* не должно фиксироваться на этих первых объектах, но должно, взяв эти первые объекты за образец, перейти во время окончательного выбора объекта на других лиц. Отщепление ребенка от родителей должно быть неизбежной задачей для того, чтобы социальному положению ребенка не угрожала опасность. В то время, когда вытеснение ведет к выбору среди парциальных влечений, и впоследствии, когда влияние родителей должно уменьшиться, большие задачи предстоят делу воспитания. Это воспитание, несомненно, ведется в настоящее время не всегда так, как следует.

Не думайте, что этим разбором сексуальной жизни и психосексуального развития ребенка мы удалились от психоанализа и от лечения неврозных рас-

стройств. Если хотите, психоаналитическое лечение можно определить как продолжение воспитания в смысле устранения остатков детства.

5 Регресс и фантазия. – Невроз и искусство. – Перенос (Übertragung). – Боязнь освобождения вытесненного. – Исходы психоаналитической работы. – Вредная степень вытеснения сексуального

Изучение инфантильного сексуального чувства и сведение неврозных симптомов на эротические влечения привели нас к некоторым неожиданным формулам относительно сущности и тенденций неврозных заболеваний. Мы видим, что люди заболевают, если им нельзя реально удовлетворить свою эротическую потребность вследствие внешних препятствий или вследствие внутреннего недостатка в приспособляемости. Мы видим, что тогда они бегут в болезнь, чтобы с помощью последней найти замену недостающего удовлетворения. Мы узнали, что в болезненных симптомах проявляется часть половой деятельности больного или же вся его сексуальная жизнь. Главная тенденция этих симптомов – отстранение больного от реального мира – является, по нашему мнению, самым вредным моментом заболевания. Мы полагаем, что сопротивление наших больных против выздоровления не простое, а складывается из многих мотивов. Против выздоровления не только «я» больного, которое не хочет прекратить вытеснения, благодаря которому оно выдвинулось из своего первоначального состояния, но и сексуальные инстинкты не хотят отказаться от замещающего удовлетворения до тех пор, пока неизвестно, даст ли реальный мир что-либо лучшее.

Бегство от неудовлетворяющей действительности в болезнь (мы так называем это состояние вследствие его биологической вредности) никогда не остается для больного без непосредственного выигрыша в отношении удовольствия. Это бегство совершается путем обратного развития (регресса), путем возвращения к прежним фазам сексуальной жизни, которые в свое время доставляли удовлетворение. Этот регресс, по-видимому, двоякий: во-первых, регресс во времени, состоящий в том, что *libido*, т. е. эротическая потребность, возвращается на прежние ступени развития, и, во-вторых, формальный, состоящий в том, что проявление эротической потребности выражается примитивными первоначальными средствами. Оба этих вида регресса направлены, собственно, на период детства и оба ведут к восстановлению инфантильного состояния половой жизни.

Чем глубже вы проникаете в патогенез нервного заболевания, тем яснее становится для вас связь неврозов с другими продуктами человеческой душевной жизни, даже с самыми ценными. Не забывайте того, что мы, люди с высокими требованиями нашей культуры и находящиеся под давлением наших внутренних вытеснений, находим действительность вообще неудовлетворительной и потому ведем жизнь в мире фантазий, в котором мы стараемся сгладить недостатки реального мира, воображая себе исполнения наших желаний. В этих фантазиях есть много настоящих конституциональных свойств личности и много вытесненных стремлений. Энергичный и пользующийся успехом человек – это тот, которому удастся благодаря работе воплощать свои фантазии, желания в действительность. Где это не удастся вследствие препятствий со стороны внешнего мира и вследствие слабости самого индивидуума, там наступает отстранение от действительности, индивидуум уходит в свой более удовлетворяющий его фантастический мир. В случае заболевания это содержание фантастического мира выражается в симптомах. При известных благоприятных условиях субъекту еще

удается найти, исходя от своих фантазий, другой путь в реальный мир вместо того, чтобы вследствие регресса во времена детства надолго уйти от этого реального мира. Если враждебная действительности личность обладает психологически еще загадочным для нас художественным дарованием, она может выражать свои фантазии не симптомами болезни, а художественными созданиями, избегая этим невроза и возвращаясь таким обходным путем к действительности. Там же, где при существующем несогласии с реальным миром нет этого драгоценного дарования или оно недостаточно, там неизбежно libido, следуя самому происхождению фантазии, приходит путем регресса к воскрешению инфантильных желаний, а следовательно, к неврозу. Невроз заменяет в наше время монастырь, в который обычно удалялись все те, которые разочаровывались в жизни или которые чувствовали себя слишком слабыми для жизни.

Позвольте мне здесь привести главный результат, к которому мы пришли на основании нашего психоаналитического исследования. Неврозы не имеют какого-либо им только свойственного содержания, которого мы не могли бы найти и у здорового, или, как выразился С. G. Jung, невротика заболевают теми же самыми комплексами, с которыми ведем борьбу и мы, здоровые люди. Все зависит от количественных отношений, от взаимоотношений борющихся сил, к чему приведет борьба: к здоровью, к неврозу или к компенсирующему высшему творчеству.

Я еще не сообщил вам самого важного, опытом добытого факта, которым подтверждается наше положение о сексуальной пружине невроза. Всякий раз, когда мы исследуем невротика психоаналитически, у последнего наблюдается неприятное явление переноса, т. е. больной переносит на врача целую массу нежных и очень часто смешанных с враждебностью стремлений. Это не вызывается какими-либо реальными отношениями и должно быть отнесено на основании всех деталей появления к давним, сделавшимся бессознательными фантазиям-желаниям. Ту часть своей душевной жизни, которую больной не может более вспомнить, он снова переживает в своем отношении к врачу, и только благодаря такому переживанию он убеждается в существовании и в могуществе этих бессознательных сексуальных стремлений. Симптомы, представляющие собою – воспользуемся сравнением из химии – осадки прежних любовных (в широком смысле слова) переживаний, могут быть растворены только при высокой температуре переживаний, при наличности переноса и тогда только переведены в другие продукты психики. Врач играет роль каталитического фермента при этой реакции, по прекрасному выражению Ferenczi, того фермента, который на время притягивает к себе освобождающиеся аффекты. Изучение переноса может дать вам также ключ к пониманию гипнотического внушения, которым мы вначале пользовались как техническим средством для исследования психического бессознательного у наших больных. Гипноз оказался тогда терапевтическим средством, но в то же время он препятствовал научному пониманию положения дел, так как хотя гипноз и устранял в известной области психические сопротивления, но однако на границе этой области он возвышал их валом, через который нельзя было перейти. Не думайте, что явление переноса, о котором я, к сожалению, могу вам сказать здесь очень мало, создается под влиянием психоанализа. Перенос наступает при всех человеческих отношениях, так же как в отношениях больного к врачу, самопроизвольно; он повсюду является истинным носителем терапевтического влияния, и он действует тем сильнее, чем менее мы догадываемся

о его наличности. Психоанализ, следовательно, не создает переноса, а только открывает его сознанию и овладевает им, чтобы направить психические процессы к желательной цели. Я не могу оставить эту тему без того, чтобы не указать, что явление переноса играет роль не только при убеждении больного, но также и при убеждении врачей. Я знаю, что все мои приверженцы убедились в справедливости моих положений благодаря наблюдениям явления переноса, и вполне понимаю, что убежденность в своем мнении нельзя приобрести без того, чтобы не проделать самому несколько психоанализов и не иметь возможности на самом себе испытать действие переноса.

Я думаю, что мы должны учитывать два препятствия со стороны интеллекта для признания психоаналитического хода мысли: во-первых, отсутствие привычки всегда считаться с самой строгой, не допускающей никаких исключений детерминацией в области психики и, во-вторых, незнание тех особенностей, которыми бессознательные психические процессы отличаются от хорошо нам известных сознательных. Одно из самых распространенных сопротивлений против психоаналитической работы как у больных, так и у здоровых основывается, на последнем из указанных моментов. Боятся повредить психоанализом, боятся вызвать вытесненные сексуальные инстинкты в сознание больного, опасаясь, что этот вытесненный материал осилит высшие этические стремления и лишит больного его культурных приобретений. Замечают, что больной имеет душевные раны, но боятся их касаться, чтобы не усилить его страданий. Правда, спокойнее не касаться больных мест, если мы не умеем при этом ничего сделать, кроме как причинить боль. Однако, как известно, хирург не страшится исследования и работы на больном месте, если он намерен сделать операцию, которая должна принести длительную пользу. Никто не думает о том, чтобы обвинять хирурга за неизбежные страдания при исследовании и при реактивных послеоперационных явлениях, если только операция достигает своей цели и больной благодаря временному ухудшению своего состояния получает излечение. Подобные отношения существуют и при психоанализе: последний имеет право предъявить те же требования, как и хирургия. Усиление страданий, которое может иметь место во время лечения, при хорошей технике владения методом гораздо меньше, чем это бывает при хирургических мероприятиях, и не должно идти в расчет при тяжести самого заболевания. Внушающий опасения исход, именно уничтожение культурности освобожденными инстинктами, совершенно невозможен, так как эти опасения не считаются с тем, на что указывает нам наш опыт, именно что психическое и соматическое могущество желания, в случае неудачи его вытеснения, значительно сильнее при его наличности в области бессознательной, чем в сознательной; так что переход такого желания в сознание ослабляет его. На бессознательное желание мы не можем оказывать влияния, оно стоит в стороне от всяких противотечений, в то время как сознательное желание сдерживается всеми другими сознательными стремлениями, противоположными данному. Психоаналитическая работа служит самым высоким и ценным культурным целям, представляя собой хорошего заместителя безуспешного вытеснения.

Какова вообще судьба освобожденных психоанализом бессознательных желаний, какими путями мы можем сделать их безвредными для индивидуума? Таких путей много. Чаще всего эти желания исчезают еще во время психоанализа под влиянием разумной душевной деятельности, под влиянием лучших про-

тивоположных стремлений. Вытеснение заменяется осуждением. Это возможно, так как мы большей частью должны только устранить следствия прежних ступеней развития «я» больного. В свое время индивидуум был в состоянии устранить негодный компонент сексуального чувства только вытеснением, так как сам он тогда был слаб и его организация недостаточно сложилась; при настоящей же зрелости и силе он в состоянии совершенно овладеть вредным инстинктом. Второй исход психоаналитической работы может быть тот, что бессознательные инстинкты направляются на другие цели. Эти цели были бы найдены самим индивидуумом, если бы он развивался без препятствий. Простое устранение инфантильных желаний не представляет собой идеальной цели психоанализа. Невротик вследствие своих вытеснений лишен многих источников душевной энергии, которая была бы весьма полезна для образования его характера и для жизни. Мы знаем более целесообразный процесс развития, так называемую сублимацию, благодаря которой энергия инфантильных желаний не устраняется, а применяется для других высших, иногда несексуальных целей. Как раз компоненты сексуального чувства отличаются способностью сублимации, т. е. замены своей сексуальной цели другой, более отдаленной и более ценной в социальном отношении. Этим прибавкам энергии со стороны сексуального чувства к нашей душевной деятельности мы обязаны, по всей вероятности, нашими высшими культурными успехами. Рано появившееся вытеснение исключает возможность сублимации вытесненного инстинкта; с прекращением вытеснения путь к сублимации опять становится свободным.

Мы не должны упускать из виду третий возможный исход психоаналитической работы. Известная часть вытесненных эротических стремлений имеет право на прямое удовлетворение и должна найти его в жизни. Наши культурные требования делают жизнь слишком тяжелой для большинства человеческих организмов; эти требования способствуют отстранению от действительности и возникновению неврозов, причем слишком большим вытеснением вовсе еще не достигается какой-либо чрезвычайно большой выигрыш в культурном отношении. Мы не должны возвышать себя до такой степени, чтобы не обращать никакого внимания на первоначальные животные инстинкты нашей природы, и мы не должны забывать, что счастье каждого отдельного индивидуума также должно входить в цели нашей культуры. Пластичность сексуальных компонентов, которая выражается в их способности к сублимации, может повести к большому искушению достигать возможно интенсивной сублимацией возможно большого культурного эффекта. Но насколько мало мы можем рассчитывать при наших машинах перевести более чем одну часть теплоты в полезную механическую работу, так же мало должны мы стремиться к тому, чтобы всю массу сексуальной энергии перевести на другие, чуждые ей цели. Это не может удасться, и если слишком уже сильно подавлять сексуальное чувство, то придется считаться со всеми невзгодами хищнического строения.

Я не знаю, как вы со своей стороны отнесетесь к тому предостережению, которое я только что высказал. Я расскажу вам старый анекдот, из которого вы сами выведете полезное заключение. В немецкой литературе известен городок Шильде, о жителях которого рассказывается множество различных небылиц. Так, говорят, что граждане Шильда имели лошадь, силой которой они были чрезвычайно довольны, одно им только не нравилось: очень уж много дорогого овса пожирала эта лошадь. Они решили аккуратно отучить лошадь от этого без-

образия, уменьшая каждый день порцию понемногу, пока они не приучили ее к полному воздержанию. Одно время дело шло прекрасно, – лошадь была отучена почти совсем! На следующий день она должна была работать уже совершенно без овса. Утром этого дня коварную лошадь нашли мертвой. Граждане Шильда никак не могли догадаться, отчего она умерла.

Вы, конечно, догадываетесь, что лошадь пала с голоду и что без некоторой порции овса нельзя ожидать от животного никакой работы.

Благодарю вас за приглашение и то внимание, которым вы меня наградили.

Хорни К.

Наши внутренние конфликты¹

Введение

Какой бы ни была отправная точка анализа и каким бы извилистым ни был его путь, в конечном счете мы всегда приходим к какому-либо личностному разрушению как источнику психического заболевания. Об этом так же, как и о почти любом другом психологическом открытии, можно сказать: на самом деле это значит заново открыть то, что было известно ранее. Поэты и философы всех времен знали, что жертвой психических расстройств никогда не становится безмятежный, уравновешенный человек, но это всегда человек, раздираемый внутренними конфликтами. Говоря современным языком, всякий невроз, безотносительно к тому, какова картина его симптомов, является неврозом характера. Так что наши усилия в теории и терапии должны быть направлены на лучшее понимание невротической структуры характера.

Действительно, колоссальная новаторская работа Фрейда все более приближалась к такому представлению, хотя генетический подход и не позволил ему сформулировать его в явной форме. Но другие авторы, которые продолжили и развили работу Фрейда – в особенности Франц Александер, Отто Ранк, Вильгельм Райх и Гарольд Шульц-Хенке, – выразили его более точно. Однако все они разошлись во мнениях относительно истинной природы и динамики структуры невротического характера.

Начальный пункт моих исследований был иным. Постулаты Фрейда относительно женской психологии заставили меня задуматься о роли культурных факторов. Их влияние на наше представление о том, в чем состоит мужественность или женственность, было очевидным, и для меня стало столь же очевидным, что Фрейд пришел к некоторым ошибочным выводам, потому что не смог принять во внимание эти факторы. Мой интерес к этой теме возрастал на протяжении 15 лет. Отчасти он усилился вследствие моего общения с Эрихом Фроммом, который, обладая глубокими знаниями как в социологии, так и в психоанализе, заставил меня еще глубже осознать значение социальных факторов в сфере более широкой, чем частная сфера женской психологии. И мои впечатления подтвердились, когда в 1932 году я приехала в Соединенные Штаты. Тогда я увидела, что отношения между людьми и неврозы в этой стране во многом отличаются от тех, которые я наблюдала в европейских странах, и что объяснить это может лишь различие в цивилизациях. Мои выводы в конечном счете нашли свое вы-

¹ Хорни К. Наши внутренние конфликты / пер. с англ. – М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – С. 9–18.

ражение в книге «Невротическая личность нашего времени». Главным утверждением в ней было то, что неврозы вызываются нарушениями человеческих взаимоотношений.

В годы перед написанием «Невротической личности» я продолжала еще одну линию исследования, которая логически вытекала из более ранней гипотезы. Она вращалась вокруг вопроса о том, каковы движущие силы невроза. Фрейд первым указал на то, что ими являются навязчивые влечения. Он считал эти влечения инстинктивными по своей природе, направленными на удовлетворение и не терпящими фрустрации. Следовательно, он считал, что их действие не ограничивается неврозами *per se*, но распространяется на всех людей. Если, однако, неврозы являются результатом нарушения человеческих взаимоотношений, то этот постулат просто теряет силу. Представления, к которым я пришла по этому вопросу, состояли, кратко, в следующем. Навязчивые влечения образуют специфическую особенность неврозов; они рождаются из чувств изолированности, беспомощности, страха и враждебности и представляют собой способы, с помощью которых человек пытается справиться с миром вопреки этим чувствам; они нацелены в первую очередь не на удовольствие, а на достижение безопасности; их навязчивый характер обусловлен стоящей за ними тревогой. Два вида этих влечений: навязчивое стремление к любви и привязанности и стремление к власти – первыми выступили в наиболее четкой форме и были детально рассмотрены в «Невротической личности».

Хотя я и придерживалась тех положений, которые считала основными принципами учения Фрейда, к тому времени я осознала, что мой поиск более глубокого понимания проблемы привел меня в русло, расходящееся со взглядами Фрейда. Если столь многие факторы, которые Фрейд считал инстинктивными, обусловлены культурой, если столь многое, что Фрейд относил к либидо, является невротической потребностью в любви и привязанности, вызванной тревогой и направленной на достижение чувства безопасности в отношениях с другими людьми, тогда теория либидо более себя не оправдывает. Важнейшее значение переживаний детства сохраняется, но то влияние, которое они оказывают на наши судьбы, предстает в новом свете. Неизбежно последовали и различия в других теоретических положениях. Отсюда стало необходимым сформулировать, в чем, с моей точки зрения, я расхожусь с Фрейдом. Результатом этой попытки уточнить взгляды явилась книга «Новые пути в психоанализе». Тем временем мой поиск движущих сил невроза продолжался. Я назвала навязчивые влечения невротическими наклонностями и описала десять из них в своей следующей книге. К этому моменту я также пришла к осознанию, что структура невротического характера имеет центральное значение. В то время я рассматривала ее как своего рода макрокосм, образуемый многими микрокосмами, взаимодействующими один с другим. В ядре каждого микрокосма заключена невротическая наклонность. Эта теория невроза имела практическое применение. Если психоанализ в первую очередь заключался не в том, чтобы связать наши нынешние трудности и проблемы с нашими прошлыми переживаниями, а в том, чтобы понять взаимосвязи сил, действующих в нашей личности в данное время, то тогда понимание и изменение себя даже при условии небольшой (или вообще без какой-либо) помощи специалиста были вполне достижимы. Перед лицом широко распространенной потребности в психотерапии и нехватки доступной помощи представлялось, что самоанализ дает надежду на удовлетворение жиз-

ненно важной потребности. Так как большая часть данной книги описывает возможности, ограничения и способы анализа человеком самого себя, я назвала ее «Самоанализ».

Я не была, однако, полностью удовлетворена тем, как я представила отдельные наклонности. Сами эти наклонности были описаны достаточно точно; но меня преследовало чувство, что при простом перечислении они представляли слишком оторванными друг от друга. Я видела, что невротическая потребность в любви и привязанности, навязчивая скромность и потребность в «партнере» сопутствуют друг другу. Но мне не удалось увидеть, что вместе они образуют некое основополагающее отношение к другим и к себе, определенную жизненную философию. Эти наклонности составляют ядро того, чему я теперь дала общее название «движение к людям». Я видела также, что навязчивое стремление к власти и престижу и невротическое честолюбие имеют между собой нечто общее. Они составляют, грубо говоря, факторы того, что я буду называть «движением против людей». Однако потребности в восхищении и совершенстве, хотя они и обладают всеми отличительными признаками невротических наклонностей и оказывают влияние на взаимоотношения невротика с другими людьми, по-видимому, главным образом затрагивают его отношение к самому себе. Точно так же потребность в эксплуатации представляется не столь фундаментальной, как потребность в любви и привязанности или стремление к власти; потребность эксплуатировать других, по-видимому, не имеет столь широкой сферы влияния, как у них. Дело обстоит так, как если бы она была не самостоятельной сущностью, а принадлежала бы некоторому более обширному целому.

Обоснованность моих сомнений со временем подтвердилась. В последующие годы центр моих интересов сместился на роль конфликтов в неврозе. В «Невротической личности» я утверждала, что невроз вызывается столкновением разнонаправленных невротических наклонностей. В «Самоанализе» я писала, что невротические наклонности не только усиливают одна другую, но также порождают конфликты. Тем не менее, конфликты оставались побочным вопросом. С течением времени Фрейд все более осознавал значение внутренних конфликтов; однако он представлял их как борьбу между вытесненными и вытесняющими силами. Те конфликты, которые я стала видеть, были иного рода. Они возникали между несовместимыми сочетаниями нескольких невротических наклонностей, и, хотя первоначально они затрагивали противоречивые отношения к другим людям, с течением времени они распространились и на противоречивое отношение к самому себе, и на противоречивые качества и противоречивые системы ценностей.

Все больший объем наблюдений открыл мне глаза на значение таких конфликтов. Вначале меня крайне сильно поразила слепота пациентов по отношению к очевидным противоречиям внутри самих себя. Когда я указывала им на них, они становились уклончивыми и, казалось, теряли к анализу интерес. После неоднократных случаев такого рода я осознала, что уклончивость выражала собой глубокую антипатию к обсуждению этих противоречий. Наконец, панические реакции в ответ на внезапное осознание конфликта показали мне, что я работала с динамитом. Пациенты имели вескую причину уходить от этих конфликтов: они испытывали страх перед силой этих конфликтов, способных разорвать их.

Затем я начала осознавать, какое поразительное количество энергии и интеллектуальных сил затрачивалось на более или менее отчаянные усилия «разрешить» эти конфликты, а точнее, на отрицание их существования и создание искусственной гармонии. Я обнаружила четыре основных попытки их решения примерно в том порядке, в каком они представлены в этой книге. Первоначальная попытка состояла в том, чтобы ослабить одну сторону конфликта и усилить его противоположную сторону. Второй было «движение от людей». Функция невротической отстраненности теперь предстала в новом свете. Отстраненность была частью основного конфликта, одним из исходных и несовместимых между собой отношений к другим людям; но она также представляла собой попытку решения невротического конфликта, так как сохранение эмоциональной дистанции между «я» и другими гасило действие конфликта. Третья попытка была совершенно иного рода. Вместо отдаления, ухода от других невротик пытался уйти от себя. Его целостное подлинное «я» становилось для него чем-то нереальным, и на его месте он создавал идеализированный образ «я», в котором конфликтующие стороны были столь видоизменены, что они более не выступали как конфликты, а казались разными аспектами сложной личности. Эта концепция помогла прояснить многие проблемы невротиков, которые до этого были недоступны нашему пониманию, а следовательно, и терапии. В ней также нашлось соответствующее место для двух невротических наклонностей, которые ранее не поддавались интеграции. Потребность в совершенстве теперь предстала как попытка соответствовать этому идеализированному образу; страстное стремление вызывать восхищение собой могло быть понято как потребность пациента получать извне подтверждение его действительного соответствия своему идеализированному образу. И чем далее этот образ отстоял от реальности, тем неизбежно острее и ненасытнее была эта потребность в подтверждении. Среди всех попыток решения конфликта создание вымышленного идеализированного образа «я» является, вероятно, наиболее важной по причине его далеко идущих последствий для личности в целом. Но такая попытка, в свою очередь, порождает новый внутренний разлад и вследствие этого требует дополнительного «улаживания». Четвертая попытка решения направлена в первую очередь на то, чтобы положить конец этому разладу, хотя она также помогает приглушить и все другие конфликты. Посредством того, что я называю экстернализацией, внутренние процессы переживаются как происходящие вне «я». Если идеализация себя уже означает некоторый отход от подлинного «я», то экстернализация конфликта представляет собой еще более радикальное удаление. Она сама порождает новые конфликты или скорее крайне усиливает исходный конфликт – конфликт между «я» и внешним миром.

Я назвала основными приведенные выше четыре попытки решения отчасти потому, что они, по-видимому, постоянно присутствуют во всех неврозах, хотя и в различной степени, а отчасти потому, что они вызывают резкие изменения в личности. Но этими четырьмя никоим образом не исчерпываются все возможные попытки. К другим попыткам, более частного значения, относятся такие стратегии, как деспотическая правота, основной функцией которой является подавление всех внутренних сомнений; жесткий самоконтроль, который удерживает раздираемого конфликтами человека посредством одной только силы воли; и цинизм, который посредством пренебрежительного отношения ко всем ценностям, устраняет конфликты с идеалами.

Тем временем для меня постепенно становились все яснее последствия, вытекающие из всех этих нерешенных конфликтов. Я видела, как они рождают разнообразные страхи, пустую растрату энергии, неизбежную потерю нравственной цельности, как в результате ощущения, что человек окончательно и бесповоротно запутался в ловушке конфликтов, возникала глубокая безнадежность.

Лишь после того, как я осознала значение невротической безнадежности, в поле моего зрения попал смысл садистских наклонностей. Эти наклонности, как я теперь понимала, представляли собой попытку возместить свою недостаточность посредством «заместительной» жизни, на путь которой вступал человек, отчаявшийся когда-либо быть самим собой. И всепоглощающая страсть, которая столь часто наблюдается в садистских действиях, вырастает из ненасытной потребности такого человека в триумфе мщения. Мне стало ясно, что потребность в пагубной эксплуатации других была в действительности не отдельной невротической наклонностью, а лишь неизменным проявлением того более емкого целого, которое, по причине отсутствия лучшего термина, мы называем садизмом.

Так развивалась теория, согласно которой динамическим центром невроза является базальный конфликт между тремя типами отношений: «движением к людям», «движением против людей» и «движением от людей». Из-за страха дезинтеграции, с одной стороны, и необходимости функционирования в качестве единого целого, с другой, невротик предпринимает отчаянные попытки разрешить этот конфликт. Хотя на этом пути он может преуспеть в создании некоторого искусственного равновесия, при этом он обречен на постоянное порождение новых конфликтов, и ему все время требуются новые средства, чтобы их погасить. Каждый новый шаг в этой борьбе за единство делает невротика еще более враждебным, беспомощным и преисполненным страхом, еще более отчужденным от себя и других людей. В результате вызвавшие эти конфликты затруднения обостряются, а их реальное разрешение становится все менее и менее достижимым. Наконец, он начинает чувствовать свою безнадежность и может пытаться найти своего рода возмещение в садистских наклонностях, которые, в свою очередь, усиливают его безысходность и порождают новые конфликты.

Такова, следовательно, весьма мрачная картина невротического развития и возникающей в его результате структуры невротического характера. Почему же я, тем не менее, называю свою теорию конструктивной? Она кладет конец не отвечающему реальности оптимистическому представлению, согласно которому мы можем «вылечить» неврозы смехотворно простыми средствами. Но она не ведет и к столь же далекому от реальности пессимизму. Я называю теорию конструктивной, потому что она впервые позволяет нам энергично браться за разрешение и преодоление невротической безысходности. А самое главное, я называю ее конструктивной потому, что, несмотря на признание в ней крайней степени запутанности личности невротика, она позволяет не только ослаблять лежащие в ее основе конфликты, но и дает возможность их подлинного разрешения и поэтому позволяет нам работать в направлении реальной интеграции личности. Невротические конфликты не могут быть устранены посредством рационального решения. Попытки невротика решить конфликты не только тщетны, но даже вредны, опасны. Однако эти конфликты *могут* быть разрешены посредством изменения тех условий внутри личности, которые вызвали их к жизни. Каждый отрезок успешно проведенной психоаналитической работы изменяет эти условия, освобождая человека от страхов, делая его менее беспомощным, менее

враждебным, менее отчужденным от себя и других. Пессимизм Фрейда относительно невротизма и их лечения проистекает из его глубокого неверия в человеческую добродетель и человеческое развитие. Человек, утверждал он, обречен на страдание или разрушение. Инстинкты, которые движут им, можно лишь контролировать или, в лучшем случае, «сублимировать». По моему же убеждению, человек обладает и способностью, и стремлением развить свои потенциальные возможности и стать достойным человеком. Но они теряют свою силу, если его отношения с другими людьми и, следовательно, с самим собой, будучи однажды нарушены, продолжают оставаться таковыми. Я верю, что человек способен к изменению и может изменяться на всем протяжении своей жизни. И эта вера выросла на основе более глубокого понимания.

Уотсон Д.

Психология с точки зрения бихевиориста¹

С точки зрения бихевиориста психология есть чисто объективная отрасль естественной науки. Ее теоретической целью является предсказание поведения и контроль за ним. Для бихевиориста интроспекция не составляет существенной части методов психологии, а ее данные не представляют научной ценности, поскольку они зависят от подготовленности исследователей в интерпретации этих данных в терминах сознания. Пытаясь получить универсальную схему ответа животного, бихевиорист не признает демаркационной линии между человеком и животными. Поведение человека со всеми его совершенствами и сложностью образует лишь часть схемы исследования бихевиориста.

Традиционно утверждалось, что психология – это наука о явлениях сознания. В качестве основных проблем выдвигалось, с одной стороны, расчленение сложных психических состояний (или процессов) на простые элементарные составляющие их, а с другой стороны, построение сложных состояний, когда даны элементарные составляющие. При этом мир физических объектов (стимулов, включая все, что может вызвать активность в рецепторе), которые составляют область естествознания, рассматривается только как средство для получения конечного результата. Этот конечный результат является продуктом духовных состояний, которые можно «рассматривать» или «наблюдать». Психологическим объектом наблюдения в случае эмоций, например, является само духовное состояние. Проблема эмоций, таким образом, сводится к определению числа и вида элементарных составляющих, их места, интенсивности, порядка, в котором они появляются, и т.п. Соответственно интроспекция есть *par excellence* метод, посредством которого можно манипулировать с духовными явлениями в целях их исследования. При таком подходе данные поведения (включая в обозначаемое этим термином все, что называют этим именем в сравнительной психологии) не представляют ценности *per se*. Они имеют значение только постольку, поскольку могут пролить свет на состояния сознания². Такие данные должны, по крайней мере по аналогии или косвенно, принадлежать к области психологии.

¹ Хрестоматия по истории психологии / под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. – С. 17–34.

² Или непосредственно на состояния сознания наблюдателя, или косвенно на состояния сознания экспериментатора.

Действительно, иногда находятся психологи, которые проявляют скептическое отношение даже к этим ссылкам по аналогии. Часто такой скептицизм проявляется в вопросе, который возникает перед исследователем, изучающим поведение: «Какое отношение к психологии человека имеет изучение животных?» Моя задача – рассмотреть этот вопрос. В своей собственной работе я интересовался этим вопросом и понял всю его важность, но я не мог обнаружить никакой определенной связи между ним и тем пониманием психологии, которое было у психолога, задающего этот вопрос. Я надеюсь, что такая исповедь прояснит ситуацию до такой степени, что у нас больше не будет необходимости идти в своей работе ложным путем. Мы должны признать, что те необыкновенно важные факты, которые были собраны по крупницам из разбросанных по разным источникам исследований ощущений животных, проведенных с помощью бихевиористского метода, внесли вклад только в общую теорию процессов органов чувств человека; но они оказались недостаточными для определения новых направленных экспериментальных исследований. Те многочисленные эксперименты, которые мы провели по научению, также очень мало внесли в психологию человека. По-видимому, совершенно ясно, что необходим некоторый компромисс: или психология должна изменить свою точку зрения таким образом, чтобы включить факты поведения независимо от того, имеют ли они отношение к проблемам сознания или нет; или изучение поведения должно стать совершенно отдельной и независимой наукой. Если психологи, изучающие человека, не отнесутся к нашим попыткам с пониманием и откажутся изменить свою позицию, бихевиористы будут вынуждены использовать человека в качестве своего испытуемого и применить при этом методы исследования, которые точно соответствуют новым методам, применяемым в работе с животными.

Любая другая гипотеза, кроме той, которая признает самостоятельную ценность данных поведения без отношения к сознанию, неизбежно приведет к абсурдной попытке конструировать содержание сознания животного, поведение которого мы изучаем. С этой точки зрения после того, как мы определим способности данного животного к научению, простоту и сложность этого научения, влияние прошлого навыка на данный ответ, диапазон стимулов, на которые оно обычно отвечает, диапазон стимулов, на которые оно должно отвечать в экспериментальных условиях, или, в общем, после того, как определены различные задачи и различные способы их решения, выявляется, что задача еще не решена, а результаты не имеют настоящей ценности до тех пор, пока мы можем интерпретировать их, лишь пользуясь аналогиями с данными сознания. Мы чувствуем беспокойство и тревогу из-за нашего определения психологии: нам хочется сказать что-то о вероятных психических процессах у животного. Мы говорим, что если у животного нет глаз, поток его сознания не может содержать яркости и ощущения цвета такими, какими они известны нам; если у животного нет вкусовых почек, мы говорим, что поток его сознания не может содержать ощущений сладкого, кислого, соленого и горького. Но, с другой стороны, Поскольку животное все же отвечает на температурные, тактильные и органические стимулы, содержание его сознания должно быть, вероятно, составлено главным образом из этих ощущений; и чтобы защитить себя от упреков в антропоморфизме, мы прибавляем обычно: «если оно вообще имеет сознание». Конечно, может быть показана ложность доктрины, требующей интерпретации всех данных поведения по аналогии с сознанием. Это позиция, заключающаяся в таком наблюдении

за поведением, плодотворность которого ограничивается тем фактом, что полученные данные интерпретируются затем только в понятиях сознания (в действительности человеческого сознания). Этот особый акцент на аналогии в психологии и заставил бихевиориста выйти на арену. Не имея возможности освободиться от уз сознания, он чувствует себя вынужденным найти в схеме поведения место, где может быть установлено появление сознания. Эта точка перемещалась с одного места на другое. Несколько лет тому назад было высказано предположение, что некоторые животные обладают «ассоциативной памятью», в то время как другие якобы не обладают ею. Мы встречаем эти поиски источников сознания, скрытые под множеством разнообразных масок. В некоторых из наших книг утверждается, что сознание возникает в момент, когда рефлекторные и инстинктивные виды активности оказываются не в состоянии сохранить организм. У совершенно приспособленного организма сознание отсутствует. С другой стороны, всякий раз, когда мы находим диффузную активность, которая в результате завершается образованием навыка, нам говорят, что необходимо допустить сознание. Должен признаться, что эти доводы обременяли и меня, когда я приступил к изучению поведения. Боюсь, что довольно большая часть из нас все еще смотрит на проблему поведения под углом зрения сознания. Более того, один исследователь поведения пытался сконструировать критерии психики, разработать систему объективных структурных и функциональных критериев, которые, будучи приложены к частным случаям, позволяют нам решить, являются ли такие-то процессы безусловно сознательными, только указывающими на сознание или они являются чисто «физиологическими». Такие проблемы, как эта, не могут удовлетворить бихевиориста. Лучше оставаться в стороне от таких проблем и открыто признать, что изучение поведения животных не подтверждает наличия каких-то моментов «неуловимого» характера. Мы можем допустить присутствие или отсутствие сознания в каком-либо участке филогенетической шкалы, нисколько не затрагивая проблемы поведения, во всяком случае не меняя метода экспериментального подхода к нему. С другой стороны, я не могу, например, предположить, что парамеция отвечает на свет; что крыса научается быстрее, если тренируется не один, а пять раз в день, или что кривая научения у ребенка имеет плато. Такие вопросы, которые касаются непосредственно поведения, должны быть решены с помощью прямого наблюдения в экспериментальных условиях.

Эта попытка объяснить процессы у животных по аналогии с человеческими сознательными процессами и *vice versa*: помещать сознание, каким оно известно у человека, в центральное положение по отношению ко всему поведению приводит к тому, что мы оказываемся в ситуации, подобной той, которая существовала в биологии во времена Дарвина. Обо всем учении Дарвина судили по тому значению, которое оно имеет для проблемы происхождения и развития человеческого рода. Предпринимались экспедиции с целью сбора материала, который позволил бы установить положение о том, что происхождение человека было совершенно естественным явлением, а не актом специального творения. Тщательно отыскивались изменения и данные о накоплении одних результатов отбора и уничтожении других. Для этих и других дарвиновских механизмов были найдены факторы достаточно сложные, чтобы объяснить происхождение и видовые различия человека. Весь богатый материал, собранный в это время, рассматривался главным образом с той точки зрения, насколько он способствовал

развитию концепции эволюции человека. Странно, что эта ситуация оставалась преобладающей в биологии многие годы. С того момента, когда в зоологии были предприняты экспериментальные исследования эволюционного характера, ситуация немедленно изменилась. Человек перестал быть центром системы отсчета. Я сомневаюсь, пытается ли какой-нибудь биолог-экспериментатор сегодня, если только он не занимается непосредственно проблемой происхождения человека, интерпретировать свои данные в терминах человеческой эволюции или хотя бы сослаться на нее в процессе своих рассуждений. Он собирает данные, изучая многие виды растений и животных, или пытается разработать законы наследственности по отношению к отдельному виду, с которым он проводил эксперименты. Конечно, он следит за прогрессом в области разработки проблем видовых различий у человека, но он рассматривает их как специальные проблемы, хотя и важные, но все же такие, которыми он никогда не будет заниматься. Нельзя также сказать, что вся его работа в целом направлена на проблемы эволюции человека или что она может быть интерпретирована в терминах эволюции человека. Он не должен игнорировать некоторые из своих фактов о наследственности, касающиеся например окраски меха у мыши, только потому, в самом деле, что они имеют мало отношения к вопросу о дифференциации человеческого рода на отдельные расы или к проблеме происхождения человеческого рода от некоторого более примитивного вида.

В психологии до сих пор мы находимся на той стадии развития, когда ощущаем необходимость разобраться в собранном материале. Мы как бы отмечаем прочь без разбора все процессы, которые не имеют никакой ценности для психологии, когда говорим о них: «Это рефлекс», «Это чисто физиологический факт, который не имеет ничего общего с психологией». Нас (как психологов) не интересует получение данных о процессах приспособления, которые применяет животное как целое, мы не интересуемся нахождением того, как эти различные ответы ассоциируются и как они распадаются, чтобы разработать, таким образом, систематическую схему для предсказания ответа и контроля за ним в целом. Если только в наблюдаемых фактах не обнаруживалось характерных признаков сознания, мы не использовали их, и если наша аппаратура и методы не были предназначены для того, чтобы делать такие факты, рельефными, к ним относились с некоторым пренебрежением. Я всегда вспоминаю замечание одного выдающегося психолога, сделанное им во время посещения лаборатории в Университете Джона Гопкинса, когда он знакомился с прибором, предназначенным для изучения реакции животных на монохроматический свет. Он сказал: «И они называют это психологией!»

Я не хочу чрезмерно критиковать психологию. Убежден, что за весь период пятидесятилетнего существования как экспериментальной науки ей не удалось занять свое место в науке в качестве бесспорной естественной дисциплины. Психология, как о ней по большей части думают, по своим методам есть что-то, понятное лишь посвященным. Если вам не удалось повторить мои данные, то это не вследствие некоторых дефектов в используемых приборах или в подаче стимула, но потому, что Ваша интроспекция является недостаточно подготовленной¹. Нападкам подвергаются наблюдатели, а не экспериментальные уста-

¹ В этой связи я обращаю внимание на противоречие между сторонниками и противниками безобразного мышления. «Типы реакций» (сенсорная и моторная) также были предметом спора. Комплексный эксперимент был источником другой войны слов относительно точности интроспекции спорящих сторон.

новки и условия. В физике и в химии в таких случаях ищут причину в условиях эксперимента: аппараты были недостаточно чувствительными, использовались нечистые вещества и т. п. В этих науках более высокая техника позволяет вновь получить воспроизводимые результаты. Иначе в психологии. Если вы не можете наблюдать от 3 до 9 состояний ясности в вашем внимании, у вас плохая интроспекция. Если, с другой стороны, чувство кажется вам достаточно ясным, опять ваша интроспекция является ошибочной. Вам кажется слишком много: чувство никогда не бывает ясным.

Кажется, пришло время, когда психологи должны отбросить всякие ссылки на сознание, когда больше не нужно вводить себя в заблуждение, думая, что психическое состояние можно сделать объектом наблюдения. Мы так запутались в спекулятивных вопросах об элементах ума, о природе содержаний сознания (например, безобразного мышления, установок и положений сознания и т. п.), что я как ученый-экспериментатор чувствую, что есть что-то ложное в самих предпосылках и проблемах, которые из них вытекают. Нет полной уверенности в том, что мы все имеем в виду одно и то же, когда используем термины, распространенные теперь в психологии. Возьмем, например, проблему ощущений. Ощущения определяются в терминах своих качеств, Один психолог устанавливает, что зрительные ощущения имеют следующие свойства: качество, протяженность, длительность и интенсивность. Другие добавляют к этому ясность, еще кто-то упорядоченность. Я сомневаюсь, может ли хоть один психолог соотнести то, что он понимает под ощущением, с тем, что понимают под этим три других психолога, представляющих различные школы. Вернемся к вопросу о числе отдельных ощущений. Существует много цветовых ощущений или только четыре: красное, зеленое, желтое и синее? К тому же желтый, хотя психологически и простой цвет, можно наблюдать в результате смешения красного и зеленого спектральных лучей на той же самой поверхности! Если, с другой стороны, мы скажем, что каждое значимое различие в спектре дает простое ощущение и что каждое значимое увеличение в данном цвете его белой части также дает простое ощущение, мы будем вынуждены признать, что число ощущений настолько велико, а условия для их получения так сложны, что понятие ощущения становится невозможным. Титченер, который в своей стране вел мужественную борьбу за психологию, основанную на интроспекции, чувствовал, что эти различия во мнениях о числе ощущений и их качествах, об отношениях между ними и по многим другим вопросам, которые, по-видимому, являются фундаментальными для такого анализа, совершенно естественны при настоящем неразвитом состоянии психологии. Допущение о том, что развивающаяся наука полна нерешенных вопросов, означает, что только тот, кто принял систему, существующую в настоящее время, кто не жалея сил боролся за нее, может смело верить, что когда-нибудь настанет большее, чем теперь, единообразие в ответах, которые мы имеем на все эти вопросы. Я же думаю, что и через двести лет, если только интроспективный метод к тому времени не будет окончательно отброшен, психологи все еще не будут иметь единого мнения, отвечая, например, на такие вопросы: имеют ли звуковые ощущения качество протяженности, приложимо ли качество интенсивности к цвету, имеются ли различия в «ткани» между образом и ощущением и др. Такая же путаница существует и в отношении других психических процессов. Можно ли экспериментально исследовать образы? Существует ли глубокая связь между мыслительными процессами и образами? Вырабо-

тают ли психологи единое мнение о том, что такое чувство? Одни утверждают, что чувство сводится к установке, другие находят, что они являются группами органических процессов ощущений, обладающих некоторой цельностью. Другая – и большая – группа ученых считает, что они являются новыми элементами, соотносимыми с ощущениями и занимающими положение, одинаковое с ощущениями.

Я веду спор не только с одной систематической и структурной психологией. Последние 15 лет мы наблюдали рост так называемой функциональной психологии. Этот вид психологии осуждает использование элементов в статическом смысле структуралистов. При этом делается ударение на биологической значимости процессов сознания вместо разведения состояний сознания на интроспективно-изолированные элементы. Я сделал все возможное, чтобы понять различие между функциональной психологией и структурной психологией, но не только не достиг ясности, а еще больше запутался. Термины – ощущение, восприятие, аффект, эмоция, воля – используются как функционалистами, так и структуралистами. Добавление к ним слова «процесс» (духовный акт как «целое» и подобные, часто встречающиеся термины) служит некоторым средством удалить труп «содержания» и вместо этого дать жизнь «функции». Несомненно, если эти понятия являются слабыми, ускользающими, когда они рассматриваются с точки зрения содержания, они становятся еще более обманчивыми, когда рассматриваются под углом зрения функции и особенно тогда, когда сама функция получается с помощью интроспективного метода. Довольно интересно, что ни один функциональный психолог не проводит тщательного различия между «восприятием» (и это справедливо и для других психологических терминов), как этот термин употребляется систематическими психологами, и «перцептивным процессом», как он используется в функциональной психологии. По-видимому, нелогично и едва ли приемлемо критиковать психологию, которую нам дает систематический психолог, а затем использовать его термины, не указывая тщательно на изменения в значениях, производимые при этом. Я был очень удивлен, когда недавно, открыв книгу Pillsbury, увидел, что психология определяется как «наука о поведении». В другом, еще более недавно появившемся издании утверждается, что психология есть «наука о ментальном поведении». Когда я увидел эти многообещающие утверждения, то подумал, что теперь, конечно, мы будем иметь книги, базирующиеся на другом направлении. Но уже через несколько страниц наука о поведении исчезает и мы находим обычное обращение к ощущениям, восприятиям, образам и т. п. вместе с некоторыми смещениями удара на дополнительные факты, которые служат для того, чтобы запечатлеть особенности личности автора.

Одной из трудностей на пути последовательной функциональной психологии является гипотеза параллелизма. Если функционализм пытается выразить свои формулировки в терминах, которые делают психические состояния действительно похожими на функции, выполняющие некоторую активную роль в приспособлении к миру, он почти неизбежно переходит на термины, которые соответствуют взаимодействию. Когда его за это упрекают, он отвечает, что это удобно и что это делается для того, чтобы избежать многоречивости и неуклюжести, свойственных радикальному параллелизму¹. На самом деле, я уверен,

¹ Мой коллега, проф. Н.С. Warren, который предложил эту статью для «Review», полагает, что параллелист может полностью набрать терминологию взаимодействия.

функционалист действительно думает в терминах взаимодействия и прибегает к параллелизму только тогда, когда требуется дать внешнее выражение своей точке зрения. Я чувствую, что бихевиоризм есть только последовательный и логический функционализм. Только в нем можно избежать положения как Сциллы параллелизма, так и Харибды взаимодействия. Их освещенные веками пережитки философских спекуляций также мало должны тревожить исследователя поведения, как мало тревожат физика. Рассмотрение проблемы дух – тело не затрагивает ни тип выбираемой проблемы, ни формулировку решения этой проблемы. Я могу яснее сформулировать свою позицию, если скажу, что мне хотелось бы воспитать своих студентов в неведении такой гипотезы, как это характерно для студентов других областей науки.

Это приводит меня к положению, которое хотелось бы обстоятельно обсудить. Я верю, что мы можем «написать» психологию, определив ее как Pillsbury, и никогда не возвращаться к нашему определению, никогда не использовать термины «сознание», «психическое состояние», «ум», «объем», «устанавливаемое интроспективно», «образ» и т. п. Я верю, что в течение нескольких лет это можно сделать, не прибегая к абсурду терминологии Beer, Bethe, Von Uexüll, Nuel, представителей так называемой объективной школы. Это можно сделать в терминах стимула и ответа, в терминах образования навыка, интеграции навыков и т. п. Более того, я верю, что действительно, стоит сделать эту попытку теперь.

Психология, которую я пытаюсь построить, возьмет в качестве отправной точки, во-первых, тот наблюдаемый факт, что организм как человека, так и животного приспосабливается к своему окружению посредством врожденного и приобретенного набора актов. Эти приспособления могут быть адекватными или они могут быть настолько неадекватными, что с их помощью организм лишь едва поддерживает свое существование. Во-вторых, также очевидно, что некоторые стимулы вызывают реакции организма. В системе психологии полностью разработано, что если дан ответ, может быть предсказан стимул, и если дан стимул, может быть предсказан ответ. Такое утверждение является крайним обобщением, каким и должно быть обобщение такого рода. Однако оно является едва ли более крайним и менее реальным, чем другие, которые ежедневно появляются в психологии. Вероятно, я мог бы проиллюстрировать свою точку зрения лучше, выбрав обычную проблему, с которой, пожалуй, встречается каждый в процессе работы. Некоторое время тому назад я был вынужден изучать некоторый вид животных. До тех пор, пока я не приехал в Tortuga, я никогда не видел этих животных. Когда я прибыл туда, я увидел, что эти животные делают некоторые вещи: некоторые из актов, по-видимому, являются особенно соответствующими условиям их жизни, в то время как другие – нет. Я изучал, во-первых, ответные акты групп в целом и затем индивидуально у каждого животного. Чтобы более тщательно объяснить соотношение между приобретенным и унаследованным в этих процессах, я взял молодых животных и вырастил их. С помощью этого метода я оказался в состоянии изучить порядок появления наследственных приспособительных актов и их сложность, а позднее – начало образования навыка. Мои усилия определить стимулы, которые называют такие приспособительные акты, были достаточно грубыми, поэтому мои попытки управлять поведением и вызывать ответы произвольно не были достаточно успешными. Пища и вода, секс и другие групповые отношения, свет и температурные условия оставались вне контроля в процессе исследования. Я нашел возможность до неко-

торой степени управлять этими реакциями, используя для этого гнездо и яйца или молодое животное в качестве стимула. Нет необходимости в этой статье развивать дальше обсуждение того, как выполнялось такое исследование и как работа такого рода может быть дополнена тщательно контролируруемыми лабораторными экспериментами. Если бы мне поручили исследовать туземцев какого-либо австралийского племени, я пошел бы в решении задачи тем же путем. Конечно, эта проблема была бы более трудной: типы ответов, вызываемых физическими стимулами, были бы более варьирующими, а число действующих стимулов – большим. Мне следовало бы более тщательно определить социальные условия их жизни. Эти дикари больше бы испытывали влияние от ответов друг друга, чем в случаях с животными. Более того, их навыки были бы более сложными и, по-видимому, яснее проявилось бы влияние прошлых навыков на настоящие ответы. Наконец, если бы мне поручили разработать психологию образованного европейца, для этого мне потребовалось бы наблюдать за ним на протяжении всей его жизни от рождения до смерти. При разрешении каждой из перечисленных задач я следовал бы одной и той же генеральной линии. В основном всюду моя цель – увеличить точные знания о приспособлениях и о стимулах, вызывающих их. Мое последнее соображение касается вопроса общих и частных методов, с помощью которых можно управлять поведением. Моей целью является не «описание и объяснение состояний сознания» как таковых, не приобретение таких умений в умственной гимнастике, чтобы я мог непосредственно схватить состояние сознания и сказать: «Это состояние сознания как целое состоит из ощущения серого такого-то оттенка, такой-то протяженности, появившегося в связи с ощущением холодного некоторой интенсивности; другое – из давления некоторой интенсивности и протяженности» – и так до бесконечности. Если психолог последует плану, который я здесь предлагаю, то педагог, физик, юрист, бизнесмен смогут использовать наши данные в практических целях, как только мы будем способны экспериментально получить их. Те, у кого есть повод применить психологические принципы на практике, не будут иметь претензий, как это часто бывает в настоящее время. Спросите сегодня любого физика или юриста, занимает ли научная психология какое-либо место в его ежедневной практике, и вы услышите отрицательный ответ: лабораторная психология не вписывается в схему его деятельности. Я думаю, что эта картина исключительно справедлива. Одним из первых обстоятельств, обусловивших мою неудовлетворенность психологией, явилось ощущение того, что не находилось сферы для практического приложения принципов, разработанных в терминах психологии содержания.

Надежду на то, что бихевиористскую позицию можно отстоять, в меня вселяет тот факт, что области психологии, которые уже частично отошли от исходной – экспериментальная психология – и которые, следовательно, мало зависят от интроспекции, находятся сегодня в состоянии наибольшего расцвета. Экспериментальная психология рекламы, юридическая психология, тестология, психопатология достигли сейчас большего развития. Их иногда ошибочно называют «практической» или «прикладной» психологией. Никогда еще не было более неправильного употребления термина. В будущем могут возникнуть профессиональные бюро, которые действительно будут применять психологию. Сейчас эти области являются чисто научными, они направлены на поиски широких обобщений, которые приведут к управлению поведением человека. Например, мы экспериментально выясняем, что легче: заучивать ли серию строф сразу, в целом,

или учить каждую строфу отдельно и затем переходить к следующей? Мы не пытаемся практически использовать полученные данные. Практическое использование этого принципа является результатом инициативы части учителей. В лекарственной психологии мы можем показать, какое влияние на поведение оказывают некоторые дозы кофеина. Мы можем прийти к выводу, что кофеин оказывает хорошее воздействие на скорость и точность в работе. Но это только общие принципы. Мы представляем право заинтересованным лицам решать, будут ли они использовать наши результаты или нет. То же и в юридической практике. Мы изучаем влияние новизны на достоверность рассказа свидетеля. Мы проверяем точность рассказа по отношению к движущимся объектам, находящимся в покое, в отношении цветов и т. п. От юридической системы страны зависит решать, будут ли когда-либо использованы эти факты в юридической практике или нет. Для «чистого» психолога сказать, что он не интересуется возникающими в этих областях науки вопросами, потому что они относятся непосредственно к области применения психологии, – значит обнаружить, во-первых, что он не способен в таких проблемах увидеть научный аспект, а во-вторых, что он не интересуется психологией, которая касается самой человеческой жизни. Единственный ошибочный момент, обнаруживаемый мной в этих отраслях психологии, состоит в том, что большая часть материала в них излагается в терминах интроспекции, в то время как было бы гораздо точнее делать это в терминах объективных результатов. Нет необходимости прибегать к терминам сознания в любой из этих отраслей или пользоваться интроспективными данными в ходе эксперимента и при изложении его результатов. Особенно бросается в глаза бедность результатов в чисто объективном плане в экспериментальной педагогике. Работу в этой области с человеческим субъектом можно сравнить с работой над животными. Например, у Гопкинса Ульрих получил некоторые результаты относительно распределения попыток в процессе научения – в качестве испытуемых использовались крысы. Он занимался сравнением продуктивности в условиях, когда задание предъявлялось 1, 3 и 5 раз в день. Целесообразно ли обучать животное только одному заданию за 1 раз или сразу трем подряд? Мы испытываем потребность в подобных экспериментах и на человеке, а процессы его сознания, сопровождающие поведение в ходе эксперимента, заботят нас так же мало, как и у крыс. В настоящее время я больше занят попыткой показать необходимость сохранения единообразия в экспериментальной процедуре и в изложении результатов в работах как на человеке, так и на животных, чем развитием каких-либо идей, касающихся тех изменений, которые, несомненно, должны иметь место, когда мы имеем дело с психологией человека. Давайте рассмотрим в данный момент вопрос о континууме стимулов, на которые отвечает животное. Я буду говорить во-первых, о работе в области изучения зрения у животных. Мы помещаем наше животное в ситуацию, где оно будет отвечать (или учиться отвечать) на один из двух монохроматических лучей света. Мы подкармливаем животное при его реакции на один (положительный) и наказываем – на другой (отрицательный) цвет. В короткое время животное научается идти на свет, реакция на который подкрепляется. В этом пункте возникает вопрос, который я мог бы сформулировать двумя способами: я могу выбрать психологический способ и сказать: «Видит ли животное два луча света, как это вижу я, т. е. как два различных цвета, или оно видит их как два серых, отличающихся между собой по светлоте, как видят полностью слепые к цветам?» Бихе-

виорист сформулирует вопрос следующим образом: «Реагирует ли животное на различия между двумя стимулами по интенсивности или на различия в длине волны?» Он никогда не думает об ответах животного в терминах собственных восприятий цветов и серого. Он хочет установить факт, является ли длина волны фактором, к которому приспосабливается животное¹. Обстоит ли дело так, что длина волны оказывает на него воздействие и что различия в длине волны должны быть восприняты, чтобы служить основой для различающихся между собой ответов? Если длина волны не является фактором процесса приспособления, бихевиорист хочет знать, какое различие в интенсивности будет служить основанием для ответа, будет ли то же самое различие достаточным по отношению ко всему спектру. Более того, он желает изучить, может ли животное отвечать на длину волны, которая не оказывает воздействия на человеческий глаз. Он интересуется сравнением спектра крысы со спектром птенца столько же, сколько сравнением его со спектром человека. Точка зрения, когда проводят сравнение различных систем, является неизменной.

Как бы мы ни сформулировали вопрос для самих себя, дело обстоит так, что мы исследуем животных, несмотря на ассоциации, которые уже сформировались, и затем проводим некоторые контрольные эксперименты, которые дают нам возможность вернуться к ответу на только что поднятые вопросы. У нас также есть большое желание исследовать в этих же условиях человека и сформулировать результаты в одинаковых терминах для обоих случаев.

Человека и животное необходимо помещать по возможности в одинаковые экспериментальные условия. Вместо того чтобы подкреплять или наказывать испытуемого, мы попросим его отвечать путем установки второго прибора до тех пор, пока образец и контрольный стимул исключат возможность разных ответов.

Не навлекая ли я здесь на себя обвинение в том, что использую метод интроспекции? С моей точки зрения, нет. Если я могу подкрепить правильный выбор моего испытуемого и наказать его за ошибочный выбор и таким образом вызвать реакцию субъекта, нет необходимости идти на такие крайности, даже для той позиции, которую я защищаю. Но нужно понять, что я использую этот второй метод только в качестве ограниченного приема исследования поведения. Мы можем получать одинаково надежные результаты как более длительным методом, так и сокращенным и прямым. Во многих случаях прямой и типично человеческий метод не может быть использован с достаточной надежностью. Например, предположим, что я сомневаюсь в точности регулирования контрольного инструмента в вышеупомянутом эксперименте, как необходимо поступить, если подозревается дефект в зрении? Интроспективный ответ испытуемого не сможет мне помочь. Вероятно, он скажет: «В ощущениях нет различий, я имею 2 ощущения красного, они одинаковы по качеству». Но предположим, я предъявляю ему образец и контрольный стимул и так построю эксперимент, что он получит наказание, если будет отвечать на контрольный стимул, а не на образец. Произвольно я меняю положение образца и контрольного стимула и заставляю испытуемого пытаться дифференцировать одно от другого. Если он сможет научиться и приспособиться только после большого числа проб, то очевидно, что 2

¹ Он имеет ту же самую установку, как если бы он проводил эксперимент, чтобы показать, будет ли муравей переползать через карандаш, положенный на его пути, или обойдет его.

стимула действительно служат основой для дифференцированного ответа. Такой метод может показаться бессмысленным, но мы должны прибегнуть именно к такому методу там, где есть основание не доверять лингвистическому методу. Есть трудные проблемы в области человеческого зрения, аналогичных которым нет у животных: я упомяну о границах спектра, порогах, относительных и абсолютных, законе Тальгота, законе Вебера, поле зрения, феноменах Пуркинье и т.п. Каждую из них можно разработать с помощью бихевиористских методов. Многие из них разрабатываются в настоящее время.

Мне думается, что вся работа в области ощущений может последовательно проводиться в том же направлении, которое я предложил здесь для зрения. Наши результаты в конце концов дадут отличную картину, в которой каждый орган чувств будет представлен функционально. Анатом и физиолог могут взять наши данные и показать, с одной стороны, структуру, которая является ответственной за эти ответы, а с другой стороны, физико-химические отношения, которые необходимо включены в те или иные реакции (физическая химия нерва и мускула).

Ситуация в отношении исследования памяти резко отличается от предыдущих. Почти все методы исследования памяти, фактически используемые сегодня в лабораториях, дают образец результатов, о которых я говорил. Испытуемому предъявляются серии бессмысленных слогов или другой материал. Анализируется скорость формирования навыка, ошибки, особенности в форме кривой, прочность навыков, отношение навыка к тем навыкам, которые формировались на более сложном материале, и т.п. Теперь такие результаты записывают вместе с интроспективными показаниями испытуемых. Эксперименты ставятся с целью понять психический механизм¹, требующийся для научения, вспоминания и забывания, а не с целью найти способы построения человеком своих ответов, когда он сталкивается с различными проблемами в сложных условиях, в которые он поставлен, а также не с целью показать сходство и различие методов, используемых человеком и животными.

Ситуация несколько меняется, когда мы подходим к изучению более сложных форм поведения, таких как воображение, суждение, рассуждение и понимание. В настоящее время все наши знания о них существуют только в терминах содержания. Наши мысли извращены пятидесятилетней традицией в изучении состояний сознания, так что мы можем смотреть на эти проблемы только под одним углом зрения. Необходимо признать: мы не способны продвинуть исследование этих форм поведения, пользуясь поведенческими методами, открытыми к настоящему времени. В частичное оправдание хотелось бы обратить внимание на вышеупомянутый раздел, где я отметил, что интроспективный метод сам достиг *cul-de-sac*, что касается его как метода. Темы стали настолько «избиты» оттого, что к ним обращались так много, что их можно будет изложить хорошо только через некоторое время. По мере того как методы станут более совершенными, мы получим возможность исследовать все более сложные формы поведения. Проблемы, которые сейчас отбрасываются, станут важными, и мы сумеем рассмотреть их так, как они выступают под новым углом зрения и в более конкретном виде. Будем ли мы включать в психологию мир чистой психики, используя термин Йеркса? Признаюсь, что я не знаю. Планы, которым я оказываю

¹ Часто их предпринимает, очевидно, с целью получить картину того, что должно происходить при этом в нервной системе.

большее предпочтение в психологии, практически ведут к исключению сознания в том смысле, в каком этот термин используется психологами сегодня. Я фактически отрицаю, что эта реальность психики открыта для экспериментального исследования. В настоящий момент не хочу входить дальше в эту проблему, так как она неизбежно ведет в область метафизики. Если вы хотите дать бихевиористу право использовать сознание тем же самым образом, как его используют другие ученые-естествоиспытатели, т.е. не превращая сознание в специальный объект наблюдения, вы разрешили мне все, что требует мой тезис.

В заключение я должен признаться в глубокой склонности, которую имею к этим вопросам. Почти 12 лет я посвятил экспериментам над животными. Вполне естественно, что моя теоретическая позиция выросла на основе этой работы, и она находится в полном соответствии с экспериментальными исследованиями. Возможно, я создал себе «соломенное чучело» и сражаюсь за него. Возможно, нет полного отсутствия гармонии между позицией, изложенной здесь, и позицией функциональной психологии. Я склонен думать, однако, что обе позиции не могут быть просто гармоничными. Конечно, моя позиция является достаточно слабой в настоящее время и ее можно рассматривать с различных точек зрения. Однако, признавая все это, я полагаю, что мое мнение окажет широкое влияние на тип психологии, которой суждено развиваться в будущем. То, что необходимо сделать сейчас, – это начать разрабатывать психологию, делающую поведение, а не сознание объективным предметом нашего исследования. Несомненно, есть достаточное количество проблем по управлению поведением, чтобы мы занимались только ими и совсем не думали о сознании самом по себе. Вступив на этот путь, мы хотим в короткое время так же далеко отойти от интроспективной психологии, как далеко современная психология находится от той, которую преподают в университетах.

Резюме

1. Психологии человека не удавалось выполнить требований, предъявляемых к ней как к естественной науке. Утверждение, что объект ее изучения – явления сознания, а интроспекция – единственный прямой метод для получения этих фактов, ошибочно. Она запуталась в спекулятивных вопросах, которые хотя и являются существенными, но не открываются экспериментальному подходу. В погоне за ответами на эти вопросы она уходит все дальше и дальше от проблем, которые затрагивают жизненно важные человеческие интересы.

2. Психология с бихевиористской точки зрения есть чисто объективная, экспериментальная область естественной науки, которая нуждается в интроспекции так же мало, как такие науки, как химия и физика. Все согласны, что поведение животных может быть исследовано без привлечения сознания. Господствовавшая до сих пор точка зрения сводилась к тому, что такие данные имеют цену постольку, поскольку они могут быть интерпретированы с помощью аналогий в терминах сознания. Позиция, принятая нами, состоит в том, что поведение человека и поведение животных следует рассматривать в той же самой плоскости и как в равной степени существенные для общего понимания поведения. Можно обходиться без сознания в психологическом смысле. Отдельные наблюдения за «состояниями сознания» являются, согласно этому предположению, задачей психолога не больше, чем физика. Мы могли бы рассмотреть этот возврат к нереплексивному и наивному использованию сознания. В этом смысле

о сознании можно сказать, что оно является инструментом или средством, с помощью которого работают все науки. Так или иначе, средство, которое надлежащим образом используется учеными, в настоящее время является проблемой для философии, а не для психологии.

3. С предлагаемой здесь точки зрения факты в поведении амебы имеют ценность сами по себе без обращения к поведению человека. В биологии исследование видовых различий и унаследованных черт у амебы образует отдельный раздел, который должен излагаться в терминах законов, лежащих в основе жизнедеятельности данного вида. Выводы, достигаемые таким путем, не распространяются на какую-либо другую форму. Несмотря на кажущийся недостаток всеобщности, такие исследования должны быть выполнены, если эволюция как целое когда-либо будет регулируемой и управляемой. Подобным образом законы поведения амебы (область ее реакций и определение действующего стимула, образование навыка, устойчивость навыка, интерференция и закрепление навыков) должны быть определены и оцениваемы в себе и для себя, независимо от того, насколько они являются всеобщими и имеющими значение и для других форм, если явления поведения когда-либо войдут в сферу научного контроля.

4. Предлагаемый отказ от состояний сознания как самостоятельного объекта исследования уничтожает барьер, который существует между психологией и другими науками. Данные психологии становятся функциональными коррелятами структуры и сами сводятся к объяснению в физико-химических терминах.

5. Психология как наука о поведении хочет в конце концов пренебречь несколькими из действительно существующих проблем, с которыми имела дело психология как интроспективная наука. По всей вероятности, даже эти оставшиеся проблемы могут быть сформулированы таким образом, что усовершенствованные методы поведения (вместе с теми, которые еще только будут открыты) приведут к их решению.

Сартр Ж.П.

Экзистенциализм – это гуманизм¹

Это исключительно строгое учение, меньше всего претендующее на скандальную известность и предназначенное прежде всего для специалистов и философов. Тем не менее можно легко дать ему определение.

Дело, впрочем, несколько осложняется тем, что существуют две разновидности экзистенциалистов: во-первых, это христианские экзистенциалисты, к которым я отношу Ясперса и исповедующего католицизм Габриеля Марселя и, во-вторых, экзистенциалисты-атеисты, к которым относятся Хайдеггер и французские экзистенциалисты в том числе я сам. Тех и других объединяет лишь убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если хотите, что нужно исходить из субъекта. Как это, собственно, следует понимать?

Возьмем изготовленный человеческими руками предмет, например книгу или нож для разрезания бумаги. Он был сделан ремесленником, который руководствовался при его изготовлении определенным понятием, а именно понятием ножа, а также заранее известной техникой, которая предполагается этим понятием и есть, в сущности, рецепт изготовления. Таким образом, нож является пред-

¹ [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bibliotekar.ru/sumerki/index.htm>

метом, который, с одной стороны, производится определенным способом, а с другой – приносит определенную пользу. Невозможно представить себе человека, который бы изготавливал этот нож, не зная, зачем он нужен. Следовательно, мы можем сказать, что у ножа его сущность, то есть сумма приемов и качеств, которые позволяют его изготовить и определить, предшествует его существованию. И это обуславливает наличие здесь, передо мной, данного ножа или данной книги. В этом случае мы имеем дело с техническим взглядом на мир, согласно которому изготовление предшествует существованию.

Когда мы представляем себе Бога-творца, то этот Бог по большей части уподобляется своего рода ремесленнику высшего порядка. Какое бы учение мы ни взяли – будь то учение Декарта или Лейбница, – везде предполагается, что воля в большей или меньшей степени следует за разумом или, по крайней мере, ему сопутствует и что Бог, когда творит, отлично себе представляет, что именно он творит. Таким образом, понятие «человек» в божественном разуме аналогично понятию «нож» в разуме ремесленника. И Бог творит человека, сообразуясь с техникой и замыслом, точно так же, как ремесленник изготавливает нож в соответствии с его определением и техникой производства. Так же и индивид реализует какое-то понятие, содержащееся в божественном разуме. В XVIII веке атеизм философов ликвидировал понятие Бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. Эту идею мы встречаем повсюду: у Дидро, Вольтера и даже у Канта. Человек обладает некой человеческой природой. Эта человеческая природа, являющаяся «человеческим» понятием, имеется у всех людей. А это означает, что каждый отдельный человек – лишь частный случай общего понятия «человек». У Канта из этой всеобщности вытекает, что и житель лесов – естественный человек, и буржуа подводятся под одно определение, обладают одними и теми же основными качествами. Следовательно, и здесь сущность человека предшествует его историческому существованию, которое мы находим в природе. Атеистический экзистенциализм, представителем которого являюсь я, более последователен. Он учит, что если даже Бога нет, то есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек, или, по Хайдеггеру, человеческая реальность. Что это означает: «существование предшествует сущности»? Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется.

Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и Бога, который бы ее задумал. Человек просто существует, и он не только такой, каким себя представляет, но такой, каким он хочет стать. И поскольку он представляет себя уже после того, как начинает существовать, и проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма. Это и называется субъективностью, за которую нас упрекают. Но что мы хотим этим сказать, кроме того, что у человека достоинства больше, нежели у камня или стола? Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это

прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия. Не таким, каким он пожелает. Под желанием мы обычно понимаем сознательное решение, которое у большинства людей появляется уже после того, как они из себя что-то сделали. Я могу иметь желание вступить в партию, написать книгу, жениться, однако все это лишь проявление более первоначального, более спонтанного выбора, чем тот, который обычно называют волей. Но если существование действительно предшествует сущности, то человек ответствен за то, что он есть. Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование. Но когда мы говорим, что человек ответствен, то это не означает, что он ответствен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей. Слово «субъективизм» имеет два смысла, и наши оппоненты пользуются этой двусмысленностью. Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны – что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второй смысл и есть глубокий смысл экзистенциализма. Когда мы говорим, что человек сам себя выбирает, мы имеем в виду, что каждый из нас выбирает себя, но тем самым мы также хотим сказать, что, выбирая себя, мы выбираем всех людей. Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало бы в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло. То, что мы выбираем, – всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех. Если, с другой стороны, существование предшествует сущности и если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то этот образ значим для всей нашей эпохи в целом. Таким образом, наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на все человечество. Если я, например, рабочий и решаю вступить в христианский профсоюз, а не в коммунистическую партию, если я этим вступлением хочу показать, что покорность судьбе – наиболее подходящее для человека решение, что царство человека не на земле, – то это не только мое личное дело: я хочу быть покорным ради всех, и, следовательно, мой поступок затрагивает все человечество.

Возьмем более индивидуальный случай. Я хочу, например, жениться и иметь детей. Даже если эта женитьба зависит единственно от моего положения, или моей страсти, или моего желания, то тем самым я вовлекаю на путь моногамии не только себя самого, но и все человечество. Я ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю; выбирая себя, я выбираю человека вообще. Это позволяет нам понять, что скрывается за столь громкими словами, как «тревога», «заброшенность», «отчаяние». Как вы увидите, в них заложен чрезвычайно простой смысл. Во-первых, что понимается под тревогой? Экзистенциалист охотно заявит, что человек – это тревога. А это означает, что человек, который на что-то решается и сознает, что выбирает не только свое собственное бытие, но что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности. Правда, многие не ведают никакой тревоги,

но мы считаем, что эти люди прячут это чувство, бегут от него. Несомненно, многие люди полагают, что их действия касаются лишь их самих, а когда им говоришь: а что, если бы все так поступали? – они пожимают плечами и отвечают: но ведь все так не поступают. Однако на самом деле всегда следует спрашивать: а что бы произошло, если бы все так поступали? От этой беспокоящей мысли можно уйти, лишь проявив некоторую нечестность (*mauvaise foi*). Тот, кто лжет, оправдываясь тем, что все так поступают, – не в ладах с совестью, так как факт лжи означает, что лжи придается значение универсальной ценности. Тревога есть, даже если ее скрывают. Это та тревога, которую Кьеркегор называл тревогой Авраама. Вы знаете эту историю. Ангел приказал Аврааму принести в жертву сына. Хорошо, если это на самом деле был ангел, который пришел и сказал: ты – Авраам и ты пожертвуешь своим сыном. Но каждый вправе спросить: действительно ли это ангел и действительно ли я Авраам? Где доказательства? У одной сумасшедшей были галлюцинации: с ней говорили по телефону и отдавали приказания. На вопрос врача: «Кто же с вами разговаривает?» – она ответила: «Он говорит, что он бог». Но что же служило ей доказательством, что это был Бог? Если мне явится ангел, то откуда я узнаю, что это и на самом деле ангел? И если я услышу голоса, то что докажет, что они доносятся с небес, а не из ада или подсознания, что это не следствие патологического состояния?

Что докажет, что они обращены именно ко мне? Действительно ли я предназначен для того, чтобы навязать человечеству мою концепцию человека и мой выбор? У меня никогда не будет никакого доказательства, мне не будет дано никакого знамения, чтобы в этом убедиться. Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благим, то именно я, а не кто-то другой, решаю, что этот поступок благой, а не злой. Мне вовсе не обязательно быть Авраамом, и тем не менее на каждом шагу я вынужден совершать поступки, служащие примером для других. Для каждого человека все происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему и будто все сообразуют свои действия с его поступками. И каждый человек должен себе сказать: действительно ли я имею право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков? Если же он не говорит себе этого, значит, скрывает от себя свою тревогу. Речь идет здесь не о том чувстве, которое ведет к квиетизму, к бездействию. Это – тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность. Когда, например, военачальник берет на себя ответственность, отдавая приказ об атаке и посылая людей на смерть, то, значит, он решает это сделать и, в сущности, принимает решение один. Конечно, имеются приказы свыше, но они слишком общи и требуют конкретного истолкования. Это истолкование исходит от него, и от этого истолкования зависит жизнь десяти, четырнадцати или двадцати человек. Принимая решение, он не может не испытывать какого-то чувства тревоги. Такая тревога знакома всем руководителям.

Однако она не мешает им действовать, наоборот, составляет условие действия, так как предполагает, что рассматривается множество различных возможностей. И когда они выбирают одну, то понимают, что она имеет ценность именно потому, что она выбрана. Эта тревога, о которой толкует экзистенциализм, объясняется, кроме того, прямой ответственностью за других людей. Это не барьер, отделяющий нас от действия, но часть самого действия.

Говоря о «заброшенности» (излюбленное выражение Хайдеггера), мы хотим сказать только то, что Бога нет и что отсюда необходимо сделать все выводы.

Экзистенциализм противостоит той распространенной светской морали, которая желает избавиться от Бога с минимальными издержками. Когда около 1880 года некоторые французские профессора пытались выработать светскую мораль, они заявляли примерно следующее: «Бог – бесполезная и дорогостоящая гипотеза, и мы ее отбрасываем. Однако для того, чтобы существовала мораль, общество, мир культуры, необходимо, чтобы некоторые ценности принимались всерьез и считались существующими a priori. Необходимость быть честным, не лгать, не бить жену, иметь детей и т.д. и т.п. должна признаваться априорно. Следовательно, нужно еще немного поработать, чтобы показать, что ценности все же существуют как скрижали в умопостигаемом мире, даже если Бога нет. Иначе говоря, ничто не меняется, если Бога нет; и это – умонастроение всего того, что во Франции называют радикализмом. Мы сохраним те же нормы честности, прогресса, гуманности; только Бог превратится в устаревшую гипотезу, которая спокойно, сама собой отомрет. Экзистенциалисты, напротив, обеспокоены отсутствием Бога, так как вместе с Богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Не может быть больше блага a priori, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы его мыслил. И нигде не записано, что благо существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать; и это именно потому, что мы находимся на равнине, и на этой равнине живут одни только люди.

Достоевский как-то писал, что «если Бога нет, то все дозволено». Это – исходный пункт экзистенциализма. В самом деле, все дозволено, если Бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни во вне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода.

С другой стороны, если Бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые оправдывали бы наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой – в светлом царстве ценностей – у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всемогущие страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть – это всепоглощающий поток, который неумолимо толкает человека на совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти. Экзистенциалист не считает также, что человек может получить на Земле помощь в виде какого-то знака, данного ему как ориентир. По его мнению, человек сам расшифровывает знамения, причем так, как ему вздумается. Он считает, следовательно, что человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий раз изобретать человека. В одной своей замечательной статье Понж писал: «Человек – это будущее человека». И это совершенно правильно. Но совершенно неправильно понимать это таким образом, что будущее предначертано свыше и известно Богу, так как в подобном случае это уже не будущее. Понимать это выражение следует в том смысле, что, каким бы ни был человек, впереди его всегда ожидает неизведанное будущее.

Но это означает, что человек заброшен. Чтобы пояснить на примере, что такое заброшенность, я сошлюсь на историю с одним из моих учеников, который пришел ко мне при следующих обстоятельствах. Его отец поссорился с его матерью; кроме того, отец склонялся к сотрудничеству с оккупантами. Старший брат был убит во время наступления немцев в 1940 году. И этот юноша с несколько примитивными, но благородными чувствами хотел за него отомстить. Мать, очень опечаленная полуизменой мужа и смертью старшего сына, видела в нем единственное утешение. Перед этим юношей стоял выбор: или уехать в Англию и поступить в вооруженные силы «Сражающейся Франции», что значило покинуть мать, или же остаться и помогать ей. Он хорошо понимал, что мать живет им одним и что его уход, а возможно и смерть, ввергнет ее в полное отчаяние. Вместе с тем он сознавал, что в отношении матери каждое его действие имеет положительный, конкретный результат в том смысле, что помогает ей жить, тогда как каждое его действие, предпринятое для того, чтобы отправиться сражаться, неопределенно, двусмысленно, может не оставить никакого следа и не принести ни малейшей пользы: например, по пути в Англию, проезжая через Испанию, он может на бесконечно долгое время застрять в каком-нибудь испанском лагере; может, приехав в Англию или в Алжир, попасть в штаб писарем. Следовательно, перед ним были два совершенно различных типа действия: либо конкретные и немедленные действия, но обращенные только к одному человеку, либо действия, направленные на несравненно более широкое общественное целое, на всю нацию, но именно по этой причине имеющие неопределенный, двусмысленный характер и, возможно, безрезультатные. Одновременно он колебался между двумя типами морали. С одной стороны, мораль симпатии, личной преданности; с другой стороны, мораль более широкая, но, может быть, менее действенная. Нужно было выбрать одну из двух. Кто мог помочь ему сделать этот выбор? Христианское учение? Нет. Христианское учение говорит: будьте милосердны, любите ближнего, жертвуйте собою ради других, выбирайте самый трудный путь и т. д. и т. п. Но какой из этих путей самый трудный? Кого нужно возлюбить, как ближнего своего: война или мать? Как принести больше пользы: сражаясь вместе с другими – польза не вполне определенная, или же – вполне определенная польза – помогая жить конкретному существу? Кто может решать здесь а priori? Никто. Никакая писаная мораль не может дать ответ. Кантианская мораль гласит: никогда не рассматривайте других людей как средство, но лишь как цель. Прекрасно. Если я останусь с матерью, я буду видеть в ней цель, а не средство. Но тем самым я рискую видеть средство в тех людях, которые сражаются. И наоборот, если я присоединюсь к сражающимся, то буду рассматривать их как цель, но тем самым рискую видеть средство в собственной матери. Если ценности неопределенны и если все они слишком широки для того конкретного случая, который мы рассматриваем, нам остается довериться инстинктам. Это и попытался сделать молодой человек. Когда я встретился с ним, он сказал: «В сущности, главное – чувство. Мне следует выбрать то, что меня действительно толкает в определенном направлении. Если я почувствую, что достаточно люблю свою мать, чтобы пожертвовать ради нее всем остальным – жадной мести, жадной действия, приключений, то я останусь с ней. Если же, наоборот, я почувствую, что моя любовь к матери недостаточна, тогда мне надо будет уехать». Но как определить значимость чувства? В чем значимость его чувства к матери? Именно в том, что он остается ради нее. Я могу сказать: «Я люблю своего при-

ятеля достаточно сильно, чтобы пожертвовать ради него некоторой суммой денег». Но я могу сказать это лишь в том случае, если это уже сделано мною. Я могу сказать: «Я достаточно люблю свою мать, чтобы остаться с ней», в том случае, если я с ней остался. Я могу установить значимость данного чувства лишь тогда, когда уже совершил поступок, который утверждает и определяет значимость чувства. Если же мне хочется, чтобы чувство оправдало мой поступок, я попадаю в порочный круг.

С другой стороны, как хорошо сказал Андре Жид, и чувство, которое изображают, и чувство, которое испытывают, почти неразличимы. Решить, что я люблю свою мать, и остаться с ней или же разыграть комедию, будто я остаюсь ради матери, – почти одно и то же. Иначе говоря, чувство создается поступками, которые мы совершаем. Я не могу, следовательно, обратиться к чувству, чтобы им руководствоваться. А это значит, что я не могу ни искать в самом себе такое истинное состояние, которое побудило бы меня к действию, ни требовать от какой-либо морали, чтобы она предписала, как мне действовать. Однако, возразите вы, ведь он же обратился за советом к преподавателю. Дело в том, что, когда вы идете за советом, например, к священнику, значит, вы выбрали этого священника и, в сущности, вы уже более или менее представляли себе, что он вам посоветует. Иными словами, выбрать советчика – это опять-таки решиться на что-то самому. Вот вам доказательство: если вы христианин, вы скажете: «Посоветуйтесь со священником». Но есть священники-коллаборационисты, священники-выжидатели, священники – участники движения Сопротивления. Так кого же выбрать? И если юноша останавливает свой выбор на священнике – участнике Сопротивления или священнике-коллаборационисте, то он уже решил, каким будет совет. Обращаясь ко мне, он знал мой ответ, а я могу сказать только одно: вы свободны, выбирайте, то есть изобретайте. Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений. Католики возразят, что знаменья есть. Допустим, что так, но и в этом случае я сам решаю, каков их смысл. В плену я познакомился с одним примечательным человеком, иезуитом, вступившим в орден следующим образом.

Он немало натерпелся в жизни: его отец умер, оставив семью в бедности; он жил на стипендию, получаемую в церковном учебном заведении, и ему постоянно давали понять, что он принят туда из милости; он не получал многих почетных наград, которые так любят дети. Позже, примерно в 18 лет, он потерпел неудачу в любви и, наконец, в 22 года провалился с военной подготовкой – факт сам по себе пустяковый, но явившийся именно той каплей, которая переполнила чашу. Этот юноша мог, следовательно, считать себя полным неудачником. Это было знамение, но в чем заключался его смысл? Мой знакомый мог погрузиться в скорбь или отчаяние, но достаточно здраво рассудил, что это – знак, указывающий на то, что он не создан для успехов на мирском поприще, что ему назначены успехи в делах религии, святости, веры. Он увидел, следовательно, в этом перст божий и вступил в орден. Разве решение относительно смысла знаменья не было принято им самим, совершенно самостоятельно? Из этого ряда неудач можно было сделать совсем другой вывод: например, что лучше стать плотником или революционером. Следовательно, он несет полную ответственность за истолкование знаменья. Зброшенность предполагает, что мы сами выбираем наше бытие. Зброшенность приходит вместе с тревогой.

Что касается отчаяния, то этот термин имеет чрезвычайно простой смысл. Он означает, что мы будем принимать во внимание лишь то, что зависит от нашей воли, или ту сумму вероятностей, которые делают возможным наше действие. Когда чего-нибудь хотят, всегда присутствует элемент вероятности. Я могу рассчитывать на то, что ко мне приедет друг. Этот друг приедет на поезде или на трамвае. И это предполагает, что поезд прибудет в назначенное время, а трамвай не сойдет с рельсов. Я остаюсь в области возможного; но полагаться на возможность следует лишь настолько, насколько наше действие допускает всю совокупность возможностей. Как только рассматриваемые мною возможности перестают строго соответствовать моим действиям, я должен перестать ими интересоваться, потому что никакой Бог и никакое провидение не могут приспособить мир и его возможности к моей воле. В сущности, когда Декарт писал: «Побеждать скорее самого себя, чем мир», то этим он хотел сказать то же самое: действовать без надежды. Марксисты, с которыми я разговаривал, возражали: «В ваших действиях, которые, очевидно, будут ограничены вашей смертью, вы можете рассчитывать на поддержку со стороны других людей. Это значит рассчитывать, во-первых, на то, что другие люди сделают для помощи вам в другом месте – в Китае, в России, и в то же время на то, что они сделают позже, после вашей смерти, для того чтобы продолжить ваши действия и довести их до завершения, то есть до революции. Вы даже должны на это рассчитывать, иначе вам нет морального оправдания». Я же на это отвечаю, что я всегда буду рассчитывать на товарищей по борьбе в той мере, в какой они участвуют вместе со мной в общей конкретной борьбе, связаны единством партии или группировки, действие которой я более или менее могу контролировать, – я состою в ней, и мне известно все, что в ней делается. И вот при таких условиях рассчитывать на единство и на волю этой партии – это все равно что рассчитывать на то, что трамвай придет вовремя или что поезд не сойдет с рельсов. Но я не могу рассчитывать на людей, которых не знаю, основываясь на вере в человеческую доброту или заинтересованность человека в общественном благе. Ведь человек свободен, и нет никакой человеческой природы, на которой я мог бы основывать свои расчеты. Я не знаю, какая судьба ожидает русскую революцию. Я могу лишь восхищаться ею и взять ее за образец в той мере, в какой я сегодня вижу, что пролетариат играет в России роль, какой он не играет ни в какой другой стране. Но я не могу утверждать, что революция обязательно приведет к победе пролетариата. Я должен ограничиваться тем, что вижу. Я не могу быть уверен, что товарищи по борьбе продолжат мою работу после моей смерти, чтобы довести ее до максимального совершенства, поскольку эти люди свободны и завтра будут сами решать, чем должен быть человек. Завтра, после моей смерти, одни, может быть, решат установить фашизм, а другие окажутся такими трусами, что позволят им это сделать. Тогда фашизм станет человеческой истиной; и тем хуже для нас. Действительность будет такой, какой ее определит сам человек.

Значит ли это, что я должен предаться бездействию? Нет. Сначала я должен решить, а затем действовать, руководствуясь старой формулой: «Нет нужды надеяться, чтобы что-то предпринимать». Это не означает, что мне не следует вступать в ту или иную партию. Просто я, не питая иллюзий, буду делать то, что смогу. Например, я задаюсь вопросом: осуществится ли обобществление как таковое? Я об этом ничего не знаю, знаю только, что сделаю все, что будет в моих силах, для того, чтобы оно осуществилось. Сверх этого я не могу ни на что рассчитывать.

Квиетизм – позиция людей, которые говорят: другие могут сделать то, чего не могу сделать я. Учение, которое я излагаю, прямо противоположно квиетизму, ибо оно утверждает, что реальность – в действии. Оно даже идет дальше и заявляет, что человек есть не что иное, как его проект самого себя. Человек существует лишь настолько, насколько себя осуществляет. Он представляет собой, следовательно, не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь. Отсюда понятно, почему наше учение внушает ужас некоторым людям. Ведь у них зачастую нет иного способа переносить собственную несостоятельность, как с помощью рассуждения: «Обстоятельства были против меня, я стою гораздо большего. Правда, у меня не было большой любви или большой дружбы, но это только потому, что я не встретил мужчину или женщину, которые были бы их достойны. Я не написал хороших книг, но это потому, что у меня не было досуга. У меня не было детей, которым я мог бы себя посвятить, но это потому, что я не нашел человека, с которым мог бы пройти по жизни. Во Мне, стало быть, остаются в целостности и сохранности множество неиспользованных способностей, склонностей и возможностей, которые придают мне значительно большую значимость, чем можно было бы судить только по моим поступкам». Однако в действительности, как считают экзистенциалисты, нет никакой любви, кроме той, что создает саму себя; нет никакой «возможной» любви, кроме той, которая в любви проявляется. Нет никакого гения, кроме того, который выражает себя в произведениях искусства. Гений Пруста – это произведения Пруста. Гений Расина – это ряд его трагедий, и кроме них ничего нет. Зачем говорить, что Расин мог бы написать еще одну трагедию, если он ее не написал? Человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет. Конечно, это может показаться жестоким для тех, кто не преуспел в жизни. Но, с другой стороны, надо, чтобы люди поняли, что в счет идет только реальность, что мечты, ожидания и надежды позволяют определить человека лишь как обманчивый сон, как рухнувшие надежды, как напрасные ожидания, то есть определить его отрицательно, а не положительно. Тем не менее, когда говорят: «Ты есть не что иное, как твоя жизнь», это не значит, что, например, о художнике будут судить исключительно по его произведениям; есть тысячи других вещей, которые его определяют. Мы хотим лишь сказать, что человек есть не что иное, как ряд его поступков, что он есть сумма, организация, совокупность отношений, из которых составляются эти поступки.

И в таком случае нас упрекают, по существу, не за пессимизм, а за упрямый оптимизм. Если нам ставят в упрек наши литературные произведения, в которых мы описываем вялых, слабых, трусливых, а иногда даже явно дурных людей, так это не только потому, что эти существа вялые, слабые, трусливые или дурные. Если бы мы заявили, как Золя, что они таковы по причине своей наследственности, в результате воздействия среды, общества, в силу определенной органической или психической обусловленности, люди бы успокоились и сказали: «Да, мы таковы, и с этим ничего не поделаешь». Но экзистенциалист, описывая труса, полагает, что этот трус ответствен за собственную трусость. Он таков не потому, что у него трусливое сердце, легкие или мозг. Он таков не вследствие своей физиологической организации, но потому, что сам сделал себя трусом своими поступками. Не бывает трусливого темперамента. Темпераменты бывают нервическими, слабыми, как говорится, худосочными или полнокровными. Но слабый человек вовсе не обязательно трус, так как трусость возникает вследствие отре-

чения или уступки. Темперамент – еще не действие. Трус определяется по совершенному поступку. То, что люди смутно чувствуют и что вызывает у них ужас, – это виновность самого труса в том, что он трус. Люди хотели бы, чтобы трусами или героями рождались. Один из главных упреков в адрес моей книги «Дороги свободы» формулируется следующим образом: как можно делать героями столь дряблых людей? Это возражение несерьезно, оно предполагает, что люди рождаются героями. Собственно говоря, люди именно так и хотели бы думать: если вы родились трусом, то можете быть совершенно спокойны – вы не в силах ничего изменить и останетесь трусом на всю жизнь, что бы вы ни делали. Если вы родились героем, то также можете быть совершенно спокойны – вы останетесь героем всю жизнь, будете пить как герой, есть как герой. Экзистенциалист же говорит: трус делает себя трусом и герой делает себя героем. Для труса всегда есть возможность больше не быть трусом, а для героя – перестать быть героем. Но в счет идет лишь полная решимость, а не частные случаи или отдельные действия – они не захватывают нас полностью.

Итак, мы, кажется, ответили на ряд обвинений. Как видите, экзистенциализм нельзя рассматривать ни как философию квиетизма, ибо экзистенциализм определяет человека по его делам, ни как пессимистическое описание человека: на деле нет более оптимистического учения, поскольку судьба человека полагается в нем самом. Экзистенциализм – это не попытка отбить у человека охоту к действиям, ибо он говорит человеку, что надежда лишь в его действиях, и единственное, что позволяет человеку жить, – это действие. Следовательно, в этом плане мы имеем дело с моралью действия и решимости. Однако на этом основании нас упрекают также и в том, что мы замуровываем человека в индивидуальной субъективности. Но и здесь нас понимают превратно. Действительно, наш исходный пункт – это субъективность индивида, он обусловлен и причинами чисто философского порядка. Не потому, что мы буржуа, а потому, что мы хотим иметь учение, основывающееся на истине, а не на ряде прекрасных теорий, которые обнадеживают, не имея под собой реального основания. В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: «Я мыслю, следовательно, существую». Это абсолютная истина сознания, постигающего самое себя. Любая теория, берущая человека вне этого момента, в котором он постигает себя, есть теория, упраздняющая истину, поскольку вне картезианского *cogito* все предметы лишь вероятны, а учение о вероятностях, не опирающееся на истину, низвергается в пропасть небытия. Чтобы определять вероятное, нужно обладать истинным. Следовательно, для того чтобы существовала хоть какая-нибудь истина, нужна истина абсолютная. Абсолютная истина проста, легко достижима и доступна всем, она схватывается непосредственно.

Далее, наша теория – единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект. Всякий материализм ведет к рассмотрению людей, в том числе и себя самого, как предметов, то есть как совокупности определенных реакций, ничем не отличающейся от совокупности тех качеств и явлений, которые образуют стол, стул или камень. Что же касается нас, то мы именно и хотим создать царство человека как совокупность ценностей, отличную от материального царства. Но субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью, поскольку, как мы показали, в *cogito* человек открывает не только самого себя, но и других людей. В противоположность философии Декарта, в противоположность философии Канта, через «я мыслю» мы постигаем себя перед лицом другого, и

другой так же достоверен для нас, как мы сами. Таким образом, человек, постигающий себя через cogito, непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом – как условие своего собственного существования. Он отдает себе отчет в том, что не может быть каким-нибудь (в том смысле, в каком про человека говорят, что он остроумен, зол или ревнив), если только другие не признают его таковым. Чтобы получить какую-либо истину о себе, я должен пройти через другого. Другой необходим для моего существования, так же, впрочем, как и для моего самопознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает «за» или «против» меня. Таким образом, открывается целый мир, который мы называем intersубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие.

Кроме того, если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования. Не случайно современные мыслители чаще говорят об условиях человеческого существования, чем о человеческой природе. Под ними они понимают, с большей или меньшей степенью ясности, совокупность априорных пределов, которые очерчивают фундаментальную ситуацию человека в универсуме. Исторические ситуации меняются: человек может родиться рабом в языческом обществе, феодальным сеньором или пролетарием. Не изменится лишь необходимость для него быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным. Пределы не субъективны и не объективны, скорее, они имеют объективную и субъективную стороны. Объективны они потому, что встречаются повсюду и повсюду могут быть опознаны. Субъективны потому, что переживаемы; они ничего не представляют собой, если не пережиты человеком, который свободно определяет себя в своем существовании по отношению к ним. И хотя проекты могут быть различными, ни один мне не чужд, потому что все они представляют собой попытку преодолеть пределы, или раздвинуть их, или не признать их, или приспособиться к ним. Следовательно, всякий проект, каким бы индивидуальным он ни был, обладает универсальной значимостью. Любой проект, будь то проект китайца, индейца или негра, может быть понят европейцем. Может быть понят – это значит, что европеец 1945 года может точно так же идти от постигнутой им ситуации к ее пределам, что он может воссоздать в себе проект китайца, индейца или африканца. Любой проект универсален в том смысле, что понятен каждому. Это не означает, что данный проект определяет человека раз навсегда, а только то, что он может быть воспроизведен. Всегда можно понять идиота, ребенка, дикаря или иностранца, достаточно иметь необходимые сведения. В этом смысле мы можем говорить о всеобщности человека, которая, однако, не дана заранее, но постоянно создается. Выбирая себя, я создаю всеобщее. Я создаю его, понимая проект любого другого человека, к какой бы эпохе он ни принадлежал. Эта абсолютность выбора не ликвидирует относительности каждой отдельной эпохи. Экзистенциализм и хочет показать эту связь между абсолютным характером свободного действия, посредством которого каждый человек реализует себя, реализуя в то же время определенный тип человечества, – действия, понятного любой эпохе и любому человеку, и относительностью культуры, которая может явиться следствием такого выбора. Необходимо отметить вместе с тем относительность картезианства и абсолютность картезианской позиции. Если хотите, в этом смысле каждый из

нас существо абсолютное, когда он дышит, ест, спит или действует тем или иным образом. Нет никакой разницы между свободным бытием, бытием-проектом, существованием, выбирающим свою сущность, и абсолютным бытием. И нет никакой разницы между локализованным во времени абсолютным бытием, то есть расположенным в истории, и универсально постижимым бытием.

Это, однако, не снимает полностью обвинения в субъективизме, которое выступает еще в нескольких формах. Во-первых, нам говорят: «Значит, вы можете делать что угодно». Это обвинение формулируют по-разному. Сначала нас записывают в анархисты, а потом заявляют: «Вы не можете судить других, так как не имеете оснований, чтобы предпочесть один проект другому». И, наконец, нам могут сказать: «Все произвольно в вашем выборе, вы отдаете одной рукой то, что вы якобы получили другой». Эти три возражения не слишком серьезны. Прежде всего, первое возражение – «вы можете выбирать что угодно» – неточно. Выбор возможен в одном направлении, но невозможно не выбирать. Я всегда могу выбрать, но я должен знать, что даже в том случае, если ничего не выбираю, тем самым я все-таки выбираю. Хотя это обстоятельство и кажется сугубо формальным, однако оно чрезвычайно важно для ограничения фантазии и каприза. Если верно, что, находясь в какой-то ситуации, например в ситуации, определяющей меня как существо, наделенное полом, способное находиться в отношениях с существом другого пола и иметь детей, я вынужден выбрать какую-то позицию, то, во всяком случае, я несу ответственность за выбор, который, обязывая меня, обязывает в то же время все человечество. Даже если никакая априорная ценность не определяет моего выбора, он все же не имеет ничего общего с капризом. А если кое-кому кажется, что это – та же теория произвольного действия, что и у А. Жида, значит, они не видят громадного различия между экзистенциализмом и учением Жида. Жид не знает, что такое ситуация. Для него действия обусловлены простым капризом. Для нас, напротив, человек находится в организованной ситуации, которою живет, и своим выбором он заставляет жить ею все человечество, и он не может не выбирать: он или останется целомудренным, или женится, но не будет иметь детей, или женится и будет иметь детей. В любом случае, что бы он ни делал, он несет полную ответственность за решение этой проблемы. Конечно, он не ссылается, осуществляя выбор, на предустановленные ценности, но было бы несправедливо обвинять его в капризе. Моральный выбор можно сравнить скорее с созданием произведения искусства. Однако здесь надо сразу же оговориться: речь идет отнюдь не об эстетской морали; наши противники столь недобросовестны, что упрекают нас даже в этом. Пример взят мною лишь для сравнения. Итак, разве когда-нибудь упрекали художника, рисующего картину, за то, что он не руководствуется априорно установленными правилами? Разве когда-нибудь говорили, какую он должен нарисовать картину? Ясно, что нет картины, которая была бы определена до ее написания, что художник живет созданием своего произведения и что картина, которая должна быть нарисована, – это та картина, которую он нарисует. Ясно, что нет априорных эстетических ценностей, но есть ценности, которые проявятся потом – в связи отдельных элементов картины, в отношениях между волей к творчеству и результатом. Никто не может сказать, какой будет живопись завтра. О картинах можно судить, лишь когда они уже написаны. Какое отношение имеет это к морали? Здесь мы тоже оказываемся в ситуации творчества. Мы никогда не говорим о произвольности произведения искусства.

Обсуждая полотно Пикассо, мы не говорим, что оно произвольно. Мы хорошо понимаем, что, рисуя, он созидает себя таким, каков он есть, что совокупность его произведений включается в его жизнь.

Так же обстоит дело и в морали. Общим между искусством и моралью является то, что в обоих случаях мы имеем творчество и изобретение. Мы не можем решить а priori, что надо делать. Мне кажется, я достаточно показал это на примере того молодого человека, который приходил ко мне за советом и который мог взывать к любой морали, кантианской или какой-либо еще, не находя там для себя никаких указаний. Он был вынужден изобрести для себя свой собственный закон. Мы никогда не скажем, что этот человек – решил ли он остаться со своей матерью, беря за основу морали чувства, индивидуальное действие и конкретное милосердие, или решил поехать в Англию, предпочитая жертвенность, – сделал произвольный выбор. Человек создает себя сам. Он не сотворен изначально, он творит себя, выбирая мораль; а давление обстоятельств таково, что он не может не выбрать какой-нибудь определенной морали. Мы определяем человека лишь в связи с его решением занять позицию. Поэтому бессмысленно упрекать нас в произвольности выбора.

Во-вторых, нам говорят, что мы не можем судить других. Это отчасти верно, а отчасти нет. Это верно в том смысле, что всякий раз, когда человек выбирает свою позицию и свой проект со всей искренностью и полной ясностью, каким бы ни был этот проект, ему невозможно предпочесть другой. Это верно в том смысле, что мы не верим в прогресс. Прогресс – это улучшение. Человек же всегда находится лицом к лицу с меняющейся ситуацией, и выбор всегда остается выбором в ситуации. Моральная проблема ничуть не изменилась с тех пор, когда надо было выбирать между сторонниками и противниками рабовладения во время войны между Севером и Югом, вплоть до сегодняшнего дня, когда нужно голосовать за МРП или за коммунистов.

Но тем не менее судить можно, поскольку, как я уже говорил, человек выбирает, в том числе выбирает и самого себя, перед лицом других людей. Прежде всего можно судить, какой выбор основан на заблуждении, а какой на истине (это может быть не оценочное, а логическое суждение). Можно судить о человеке, если он нечестен. Если мы определили ситуацию человека как свободный выбор, без оправданий и без опоры, то всякий человек, пытающийся оправдаться своими страстями или придумывающий детерминизм, нечестен. Могут возразить: «Но почему бы ему не выбирать себя нечестно?» Я отвечаю, что не собираюсь судить с моральной точки зрения, а просто определяю нечестность как заблуждение. Здесь нельзя избежать суждения об истине. Нечестность – это, очевидно, ложь, ибо утаивает полную свободу действия. В том же смысле можно сказать, что выбор нечестен, если заявляется, будто ему предшествуют некие предсуществующие ценности. Я противоречу сам себе, если одновременно хочу их установить и заявляю, что они меня обязывают. Если мне скажут: «А если я хочу быть нечестным?» – я отвечу: «Нет никаких оснований, чтобы вы им не были; но я заявляю, что вы именно таковы, тогда как строгая последовательность характерна лишь для честности». Кроме того, можно высказать моральное суждение. В каждом конкретном случае свобода не может иметь другой цели, кроме самой себя, и если человек однажды признал, что, пребывая в заброшенности, сам устанавливает ценности, он может желать теперь только одного – свободы как основания всех ценностей. Это не означает, что он желает ее абст-

рактно. Это попросту означает, что действия честных людей имеют своей конечной целью поиски свободы как таковой. Человек, вступающий в коммунистический или революционный профсоюз, преследует конкретные цели. Эти цели предполагают наличие абстрактной воли к свободе. Но этой свободы желают в конкретном. Мы желаем свободы ради свободы в каждом отдельном случае.

Но, стремясь к свободе, мы обнаруживаем, что она целиком зависит от свободы других людей и что свобода других зависит от нашей свободы.

Конечно, свобода, как определение человека, не зависит от другого, но, как только начинается действие, я обязан желать вместе с моей свободой свободы других; я могу принимать в качестве цели мою свободу лишь в том случае, если поставлю своей целью также и свободу других. Следовательно, если с точки зрения полной аутентичности я признаю, что человек – это существо, у которого существование предшествует сущности, что он есть существо свободное, которое может при различных обстоятельствах желать лишь своей свободы, я одновременно признаю, что я могу желать и другим только свободы. Таким образом, во имя этой воли к свободе, предполагаемой самой свободой, я могу формулировать суждение о тех, кто стремится скрыть от себя полную беспричинность своего существования и свою полную свободу. Одних, скрывающих от себя свою полную свободу с помощью духа серьезности или ссылок на детерминизм, я назову трусами. Других, пытающихся доказать, что их существование необходимо, хотя даже появление человека на Земле является случайностью, я назову сволочью. Но трусов или сволочь можно судить лишь с точки зрения строгой аутентичности. Поэтому, хотя содержание морали и меняется, определенная форма этой морали универсальна. Кант заявляет, что свобода желает самой себя и свободы других. Согласен. Но он полагает, что формальное и всеобщее достаточно для конституирования морали. Мы же, напротив, думаем, что слишком отвлеченные принципы терпят крах при определении действия. Рассмотрим еще раз пример с этим учеником. Во имя чего, во имя какой великой максимы морали мог бы он, по-вашему, с полным спокойствием духа решиться покинуть мать или же остаться с ней? Об этом никак нельзя судить. Содержание всегда конкретно и, следовательно, непредсказуемо. Всегда имеет место изобретение. Важно только знать, делается ли данное изобретение во имя свободы.

Рассмотрим два конкретных примера. Вы увидите, в какой степени они согласуются друг с другом и в то же время различны. Возьмем «Мельницу на Флоссе». В этом произведении мы встречаем некую девушку по имени Мэгги Тулливер, которая является воплощением страсти и сознает это. Она влюблена в молодого человека – Стефана, который обручен с другой, ничем не примечательной девушкой. Эта Мэгги Тулливер, вместо того чтобы легкомысленно предпочесть свое собственное счастье, решает во имя человеческой солидарности пожертвовать собой и отказаться от любимого человека. Наоборот, Сансеверина в «Пармской обители», считая, что страсть составляет истинную ценность человека, заявила бы, что большая любовь стоит всех жертв, что ее нужно предпочесть банальной супружеской любви, которая соединила бы Стефана и ту дурочку, на которой он собрался жениться. Она решила бы пожертвовать последней и добиться своего счастья. И, как показывает Стендаль, ради страсти она пожертвовала бы и собой, если того требует жизнь. Здесь перед нами две прямо противоположные морали. Но я полагаю, что они равноценны, ибо в обоих случаях целью является именно свобода. Вы можете представить себе две

совершенно аналогичные по своим следствиям картины. Одна девушка предпочитает покорно отказаться от любви, другая – под влиянием полового влечения – предпочитает игнорировать прежние связи мужчины, которого любит. Внешне эти два случая напоминают только что описанные. И тем не менее они весьма от них отличаются. Сансеверина по своему отношению к жизни гораздо ближе к Мэгги Тулливер, чем к такой беззаботной алчности.

Таким образом, вы видите, что второе обвинение одновременно и истинно, и ложно. Выбирать можно все, что угодно, если речь идет о свободе решать. Третье возражение сводится к следующему: «Вы получаете одной рукой то, что даете другой», то есть ваши ценности, в сущности, несерьезны, поскольку вы их сами выбираете. На это я с глубоким прискорбием отвечаю, что так оно и есть; но уж если я ликвидировал Бога-отца, то должен же кто-нибудь изобретать ценности. Нужно принимать вещи такими, как они есть. И, кроме того, сказать, что мы изобретаем ценности, – значит утверждать лишь то, что жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл. Тем самым вы обнаруживаете, что есть возможность создать человеческое сообщество. Меня упрекали за сам вопрос: является ли экзистенциализм гуманизмом. Мне говорили: «Ведь вы же писали в «Тошноте», что гуманисты не правы, вы надсмелись над определенным типом гуманизма, зачем теперь к нему возвращаться?» Действительно, слово «гуманизм» имеет два совершенно различных смысла. Под гуманизмом можно понимать теорию, которая рассматривает человека как цель и высшую ценность. Подобного рода гуманизм имеется у Кокто, например, в его рассказе «В 80 часов вокруг света», где один из героев, пролетая на самолете над горами, восклицает: «Человек поразителен!» Это означает, что лично я, не принимавший участия в создании самолетов, могу воспользоваться плодами этих изобретений и что лично я – как человек – могу относить на свой счет и ответственность, и почести за действия, совершенные другими людьми. Это означало бы, что мы можем оценивать человека по наиболее выдающимся действиям некоторых людей. Такой гуманизм абсурден, ибо только собака или лошадь могла бы дать общую характеристику человеку и заявить, что человек поразителен, чего они, кстати, вовсе не собираются делать, по крайней мере, насколько мне известно. Но нельзя признать, чтобы о человеке мог судить человек. Экзистенциализм освобождает его от всех суждений подобного рода. Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен. И мы не обязаны думать, что есть какое-то человечество, которому можно поклоняться на манер Огюста Конта. Культ человечества приводит к замкнутому гуманизму Конта и – стоит сказать – к фашизму. Такой гуманизм нам не нужен.

Но гуманизм можно понимать и в другом смысле. Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен Бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности – в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда присутствует в человеческом

мире, – и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом. Это гуманизм, поскольку мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого, в заброшенности он будет решать свою судьбу; поскольку мы показываем, что реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление. Из этих рассуждений видно, что нет ничего несправедливее выдвинутых против нас возражений. Экзистенциализм – это не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательного атеизма. Он вовсе не пытается ввергнуть человека в отчаяние. Но если отчаянием называть, как это делают христиане, всякое неверие, тогда именно первородное отчаяние – его исходный пункт. Экзистенциализм – не такой атеизм, который растрчивает себя на доказательства того, что Бог не существует. Скорее он заявляет следующее: даже если бы Бог существовал, это ничего бы не изменило. Такова наша точка зрения. Это не значит, что мы верим в существование Бога, – просто суть дела не в том, существует ли Бог. Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования Бога. В этом смысле экзистенциализм – это оптимизм, учение о действии. И только вследствие нечестности, путая свое собственное отчаяние с нашим, христиане могут называть нас отчаявшимися.

Рубинштейн Л.С.

Предмет психологии¹

Психика и деятельность

Всякое действие человека исходит из тех или иных мотивов и направляется на определенную *цель*; оно разрешает ту или иную *задачу* и выражает определенное отношение человека к окружающему. Оно вбирает в себя, таким образом, всю работу сознания и всю полноту непосредственного переживания. Каждое самое простое человеческое действие – реальное физическое действие человека – является неизбежно вместе с тем и каким-то психологическим актом, более или менее насыщенным переживанием, выражающим отношение действующего к другим людям, к окружающим. Стоит только попытаться обособить переживание от действия и всего того, что составляет его внутреннее содержание, – мотивов и целей, ради которых человек действует, задач, которые его действия определяют, отношения человека к обстоятельствам, из которых рождаются его действия, – чтобы переживание неизбежно исчезло вовсе. Жизнью подлинных больших переживаний живет только тот, кто занят непосредственно не своими переживаниями, а реальными, жизненно значимыми делами, – и обратно – подлинные, сколько-нибудь значимые в жизни человека деяния всегда исходят из переживания. Когда специально ищут переживание, находят пустоту. Но пусть человек отдастся действию – глубокому, жизненному – и переживания нахлынут на него. Переживание рождается из поступков, в которых завязываются и развязываются отношения между людьми, – как и самые поступки, особенно такие, которые становятся существенными обстоятельствами в жизни человека, рождаются из переживаний. Переживание – и результат и предпосылка действия,

¹ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – СПб.: Питер, 2002. – С. 21–33.

внешнего или внутреннего. Взаимопроникая и питая друг друга, они образуют подлинное единство, две друг в друга взаимопереходящие стороны единого целого – жизни и деятельности человека.

Формируясь в деятельности, психика, сознание в деятельности, в поведении и проявляется. Деятельность и сознание – не два в разные стороны обращенных аспекта. Они образуют органическое целое – не тождество, но единство. Движимый каким-нибудь влечением, человек будет действовать иначе, когда он осознает его, т.е. установит объект, на который оно направлено, чем действовал, пока он его не осознал. Сам факт осознания своей деятельности изменяет условия ее протекания, а тем самым ее течение и характер; деятельность перестает быть простой совокупностью ответных реакций на внешние раздражители среды; она по-иному регулируется; закономерности, которым она подчиняется, выходят за пределы одной лишь физиологии; объяснение деятельности требует раскрытия и учета психологических закономерностей. С другой стороны, анализ человеческой деятельности показывает, что самая осознанность или неосознанность того или иного действия зависит от отношений, которые складываются в ходе самой деятельности. В ходе деятельности действие осознается, когда частичный результат, который им достигается, превращается в прямую цель субъекта, и перестает осознаваться, когда цель переносится дальше и прежнее действие превращается лишь в способ осуществления другого действия, направляемого на более общую цель: по мере того как более мелкие частные задачи приобретают относительную самостоятельность, действия, на них нацеленные, осознаются; по мере того как они вбираются в более обширные общие задачи, действия, на них направленные, выключаются из сознания, переходят в подсознательное. *Таким образом, сознание включается и выключается в зависимости от отношений – между задачами и способами их осуществления, – которые складываются в самом процессе деятельности.* Сознание не является *внешней* силой, которая *извне* управляет деятельностью человека. Будучи предпосылкой деятельности, сознание вместе с тем и ее результат. Сознание и деятельность человека образуют подлинное единство.

Сознательное действие – это не действие, которое *сопровождается* сознанием, которое *помимо* своего объективного обнаружения имеет еще субъективное выражение. Сознательное действие отличается от неосознанного в самом своем объективном обнаружении: его структура иная и иное его отношение к ситуации, в которой оно совершается; оно иначе протекает. Определение деятельности человека в отрыве от его сознания так же невозможно, как определение, его сознания в отрыве от тех реальных отношений, которые устанавливаются в деятельности. Так же как явление сознания не может быть однозначно определено вне своего отношения к предмету, так и акт поведения не может быть однозначно определен вне своего отношения к сознанию. *Одни и те же* движения могут означать *различные* поступки, и *различные* движения – *один и тот же* поступок. Внешняя сторона поведения не определяет его однозначно, потому что акт деятельности сам является единством внешнего и внутреннего, а не только внешним фактом, который лишь внешним образом соотносится с сознанием. Акт человеческой деятельности – это сложное образование, которое, не будучи только психическим процессом, выходя за пределы психологии в области физиологии, социологии и т. д., внутри себя включает психологические компоненты. Учет этих психологических компонентов является необходимым условием раскрытия закономерностей поведения.

Бихевиористское понимание поведения должно быть так же радикально преодолено, как и интроспективное понимание сознания.

Поведение человека не сводится к простой совокупности *реакций*, оно включает систему более или менее сознательных *действий* или *поступков*. Сознательное действие отличается от реакции иным отношением к объекту. Для реакции предмет есть лишь раздражитель, т. е. внешняя причина или толчок, ее вызывающий. Действие – это сознательный акт деятельности, который направляется на объект. Реакция преобразуется в сознательное действие по мере того, как формируется предметное сознание. Действие, далее, становится *поступком* по мере того, как и отношение действия к действующему субъекту, к самому себе и к другим людям как субъектам, поднявшись в план сознания, т. е. превратившись в сознательное отношение, начинает регулировать действие. Поступок отличается от действия иным отношением к субъекту. Действие становится поступком по мере того, как формируется самосознание. Генезис поступка и самосознания – это сложный, обычно внутренне противоречивый, но единый процесс, так же единым процессом является генезис действия как сознательной операции и генезис самого предметного сознания. Различные уровни и типы сознания означают вместе с тем и различные уровни или типы поведения (реакция, сознательное действие, поступок). Ступени в развитии сознания означают изменения внутренней природы действия или актов поведения, а изменение внутренней природы есть вместе с тем и изменение психологических закономерностей их внешнего объективного протекания. Поэтому структура сознания принципиально может быть определена по внешнему, объективному протеканию действия. Преодоление бихевиористской концепции поведения является вместе с тем и преодолением интроспективной концепции сознания.

Наша психология включает, таким образом, в область своего изучения и определенный, а именно *психологический* аспект или сторону деятельности или поведения. Путь нашей психологии не может заключаться в том, чтобы вернуться к изучению психики, оторванной от деятельности, существующей в замкнутом внутреннем мире. Ошибка поведенческой психологии заключалась не в том, что она и в психологии хотела изучать человека в деятельности, а в том, как она понимала эту деятельность, и в том, что она хотела деятельность человека в целом подчинить закономерностям биологизированной психологии. Психология не изучает поведение в целом, но она изучает *психологические* особенности деятельности. Наше понимание деятельности, психологические особенности которой изучает психология, при этом так же радикально отличается от механистического понимания поведения, как наше понимание психики от ее субъективно-идеалистической трактовки.

Решение вопроса не может заключаться в том, чтобы дать «синтез» одной и другой концепции. Такой «синтез», поскольку он утверждал бы, что нужно изучать и деятельность и сознание, объективное обнаружение поведения и, помимо того, его субъективное выражение, фактически неизбежно привел бы к объединению механистического понимания деятельности с идеалистическим пониманием сознания. Подлинного единства сознания и поведения, внутренних и внешних проявлений можно достигнуть не внешним, механическим объединением интроспективного идеалистического учения о сознании и механистического бихевиористского учения о поведении, а лишь радикальным преодолением как одного, так и другого.

Единство сознания и поведения, внутреннего и внешнего бытия человека раскрывается для нас в самом их содержании.

Всякое переживание субъекта всегда и неизбежно является, как мы видим, переживанием чего-то и знанием о чем-то. Самая внутренняя его природа определяется опосредованно через отношение его к внешнему, объективному миру. Я не могу сказать, что я переживаю, не соотнеся своего переживания с объектом, на который оно направлено. Внутреннее, психическое неопределимо вне соотнесения с внешним, объективным. С другой стороны, анализ поведения показывает, что внешняя сторона акта не определяет его однозначно. Природа человеческого поступка определяется заключенным в нем отношением человека к человеку и окружающему его миру, составляющим его внутреннее содержание, которое выражается в его мотивах и целях. Поэтому не приходится соотносить поведение как нечто лишь внешнее с сознанием как чем-то лишь внутренним; поведение само уже представляет собою единство внешнего и внутреннего, так же как, с другой стороны, всякий внутренний процесс в определенности своего предметно-смыслового содержания представляет собой единство внутреннего и внешнего, субъективного и объективного.

Таким образом, единство сознания и деятельности или поведения основывается на единстве сознания и действительности или бытия, объективное содержание которого опосредует сознание, на единстве субъекта и объекта. Одно и то же отношение к объекту обуславливает и сознание и поведение, одно – в идеальном, другое – в материальном плане. Этим в самой основе своей преодолевается традиционный картезианский дуализм.

Психофизическая проблема

Принадлежность каждого психического процесса конкретному индивиду, в жизнь которого он включается как переживание, и отношение его к внешнему предметному миру, который он отражает, свидетельствуют о связи психического с физическим и ставят так называемую *психофизическую* проблему, т. е. вопрос о взаимоотношении психического и физического.

Различное решение этого вопроса служит основным водоразделом между материализмом и идеализмом. Материализм утверждает первичность материи и рассматривает психику, сознание, дух, идею как нечто производное; идеализм разных видов и толков, наоборот, утверждает первенство и независимость идеи, духа, сознания, психики.

С тех пор как Декарт резко противопоставил друг другу материю и дух как две различные субстанции, психофизическая проблема приобрела особенную остроту. В принципе, в философском плане душа и тело, психика и организм были дуалистически разъединены. Между тем факты сначала обыденной жизни, а затем и данные все более углубленного научного исследования на каждом шагу свидетельствовали о наличии между ними определенных взаимоотношений. Особенно яркие доказательства взаимосвязи психики и организма дали генетическое исследование и патология. Изучение развития нервной системы в филогенезе с показательной ясностью вскрыло соответствие между уровнем развития центральной нервной системы и психики. Изучение патологических случаев, особенно нарушения деятельности различных участков коры больших полушарий головного мозга, которые влекли за собой выпадение или нарушение психических функций, с полной доказательностью установило зависимость, существующую между психикой и деятельностью коры. Наконец, и в пределах нормального функционирования организма многообразно обнаруживается взаимосвязь в изменении физиологических и психологических функций. Эти факты

нужно было теоретически интерпретировать, чтобы согласовать их с философскими предпосылками. В этих целях на основе дуалистических предпосылок, установленных Декартом, были выдвинуты две основные теории: теория психофизического параллелизма и теория взаимодействия.

Обе эти теории исходят из внешнего противопоставления психических и физических процессов; в этом противопоставлении и заключается их основной порок. <...>

Этим дуалистическим теориям, господствовавшим в традиционной психологии, противопоставляются теории тождества. Теории тождества сводят психическое к физическому или, наоборот, физическое к психическому.

Сведение психического к физическому лежит в основе поведенческой психологии. С точки зрения этой механистической психологии данные сознания могут быть безостаточно сведены к физиологическим процессам и в конце концов описаны в тех же терминах механики и химии, что и физические данные; они не являются своеобразным видом существования. Это позиция вульгарного механистического материализма. Она совершенно не в состоянии объяснить те в высшей степени сложные взаимоотношения между мозгом и психикой, которые раскрыла современная психоневрология.

Наряду с этой механистической теорией выступает и идеалистическая теория тождества в духе феноменализма или откровенного спиритуализма.

В противовес как дуализму, противопоставляющему психическое и физическое, так и учению о тождестве психического и физического в духе механистического материализма у одних, спиритуализма у других, советская психология исходит из их единства, внутри которого и психическое и физическое сохраняют свои специфические свойства.

Принцип психофизического единства – первый основной принцип советской психологии. Внутри этого единства определяющими являются материальные основы психики; но психическое сохраняет свое качественное своеобразие; оно не сводится к физическим свойствам материи и не превращается в бездейственный эпифеномен.

Признанием этих общих философских положений дело психологии в разрешении психофизической проблемы не заканчивается. Не достаточно признать принцип психофизического единства как руководящее начало, надо конкретно реализовать его. Это трудная задача, о чем свидетельствуют многократные попытки как со стороны психологов, так и со стороны физиологов разрешить эту задачу.

При разрешении психофизической проблемы, с одной стороны, необходимо вскрыть органически-функциональную зависимость психики от мозга, от нервной системы, от органического «*субстрата*» психофизических функций: психика, сознание, *мысль* – «*функции мозга*»; с другой – в соответствии со специфической природой психики как отражения бытия – необходимо учесть зависимость ее от объекта, с которым субъект вступает в действенный и познавательный контакт: *сознание – осознанное бытие*. Мозг, нервная система составляют материальный субстрат психики, но для психики не менее существенно отношение к материальному объекту, который она отражает. Отражая бытие, существующее вне и независимо от субъекта, психика выходит за пределы внутриорганических отношений.

Вульгарный материализм пытается свести решение психофизической проблемы к одной лишь первой зависимости. В результате приходят к представлению об однозначной детерминированности сознания изнутри одними лишь

внутриорганическими зависимостями. В какие бы модные одежды такая трактовка психофизической проблемы ни рядилась, принципиально она не выходит за пределы старой мудрости Л. Бюхнера и Я. Молешотта. Вместе с Д. И. Писаревым и его западноевропейскими единомышленниками, отождествившими мышление с выделением желчи и мочи, вульгарные материалисты забывают о специфике психики; являясь отражением мира, она принципиально выходит за пределы лишь внутриорганических отношений¹. Поскольку психика – отражение действительности, поскольку сознание – это осознанное бытие, они не могут не детерминироваться также своим объектом, предметным содержанием мысли, осознаваемым бытием, всем миром, с которым человек вступает в действенный и познавательный контакт, а не только лишь одними отправлениями его организма как таковыми.

Иногда – особенно отчетливо у Б. Спинозы – этот второй гносеологический аспект психофизической проблемы, выражающийся в зависимости сознания от объекта, вытесняет или подменяет первую функционально-органическую связь психики с ее «субстратом».

Единство души и тела, с точки зрения Спинозы, основывается на том, что тело индивида является объектом его души. «Что душа соединена с телом, это мы доказали из того, что тело составляет объект души»². В попытке так установить психофизическое единство реальная связь структуры и функции подменяется идеальной, гносеологической связью идеи и ее объекта.

В отличие как от одной, так и от другой из этих попыток разрешить психофизическую проблему в плане только одной из двух зависимостей, действительное ее разрешение требует включения обеих.

Первая связь психики и ее субстрата раскрывается как отношение строения и функции; она, как будет видно дальше, определяется положением о единстве и взаимосвязи строения и функции. Вторая связь – это связь сознания как отражения, как знания, с объектом, который в нем отражается. Она определяется положением о единстве субъективного и объективного, в котором внешнее, объективное опосредует и определяет внутреннее, субъективное. Речь при этом, очевидно, не может идти о рядоположном существовании двух разнородных и между собой никак не связанных детерминаций. Ведущая роль принадлежит здесь связи индивида с миром, с которым он вступает в действенный и познавательный контакт³.

¹ К. Маркс очень ярко это выразил, говоря о глазах и ушах, что это «органы, которые отрывают человека от пут его индивидуальности, превращая его в зеркало и эхо вселенной» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 75).

² Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. – М., 1957. Т. 1. С. 426, доказательство теоремы 21: «Эта идея души соединена с душою точно так же, как сама душа соединена с телом».

³ Проведенный С.Л. Рубинштейном анализ связей психики с мозгом и с внешним миром стал одним из объектов резкой критики в период обсуждения и осуждения 2-го издания «Основ общей психологии» на рубеже 40–50-х гг. С.Л. Рубинштейн был несправедливо обвинен в космополитизме (в «преклонении перед иностранщиной», в недооценке и даже отрицании успехов отечественной науки, в частности физиологического учения И.П. Павлова) и снят со всех постов. В ходе этой антикосмополитической кампании некоторые психологи (А.Н. Леонтьев и другие) публично критиковали автора «Основ...» за то, что вся его монография якобы пронизана дуалистическими идеями так называемой двойной детерминации психики: с одной стороны, психика определяется изнутри – органическим субстратом, мозгом (такова внутренняя детерминация); с другой стороны, она определяется извне – отражаемым объектом (внешняя детерминация).

Оба выделенные анализом соотношения, детерминирующие психику, включаются в единый контекст, которым они в целом и определяются. Для разрешения психофизической проблемы особенно существенно правильно их соотносить.

Психический процесс, который принципиально не сводится к только нервному физиологическому процессу, выступает по большей части как действие, направленное на разрешение задачи, предмет и условия которой заданы прямо или косвенно, непосредственно или опосредованно предметным миром. Природа этой задачи определяет характер неврологических механизмов; которые включаются в процесс ее разрешения.

Это положение отчетливо выступает, например, в правильно поставленном психофизиологическом исследовании движения, которое показывает, что с изменением задачи, которая разрешалась движением, отношения к ней со стороны субъекта, его мотивации, составляющей внутреннее *психологическое* содержание действия, изменяется также *неврологический* уровень и механизмы осуществления движения (см. главу о движении). Действие человека является подлинным психофизическим единством. Таким образом, в плане конкретного исследования преодолеваются вульгарные представления, насквозь пронизанные традиционным дуализмом, согласно которым психические моменты в человеческой деятельности будто бы являются внешними силами, извне управляющими движением, а последнее – чисто физическим образованием, для физиологической характеристики которого безразличен тот психофизический контекст, в который оно включено.

Лишь в таком единстве обоих соотношений, в которые включается психика, перестраивается понимание каждого из них, до конца преодолевается психофизический дуализм, непреодолимый, пока каждое из них берется порознь, причем психика, соотносясь, неизбежно противопоставляется мозгу, субстрату или объекту. На самом деле мы в конечном счете имеем не два равноправных и внепо-

Однако критика легко опровергается. С.Л. Рубинштейн с самого начала (в частности, на комментируемых страницах) специально оговаривает, что, с его точки зрения, вообще не может быть в речи о рядоположном существовании двух разнородных и не взаимосвязанных детерминаций. Подобной рядоположности просто нет, поскольку ведущим, определяющим является развитие образа жизни, в процессе изменения и перестройки которого происходит развитие организмов и их органов (в том числе мозга) вместе с их психофизиологическими функциями. Эту главную идею С. Л. Рубинштейн последовательно реализует в «*Основах общей психологии*».

Ту же идею С.Л. Рубинштейн разработал на методологическом уровне в своей следующей монографии «*Бытие и сознание*», основываясь на выдвинутом им философском монистическом принципе детерминизма: внешние причины всегда действуют только через внутренние условия (т.е. в данном случае через специфические закономерности развития индивида, человека, организма, его мозга). Он подчеркивает, что «никак не приходится обособлять и противопоставлять одно другому – отношение психического к мозгу и к внешнему миру <...> Психическая деятельность – это деятельность мозга, взаимодействующего с внешним миром, отвечающего на его воздействия <...> Только правильно поняв связь психического с внешним миром, можно правильно понять и связь его с мозгом <...> Мозг – только орган, служащий для осуществления взаимодействия с внешним миром организма, индивида, человека. Сама деятельность мозга зависит от взаимодействия человека с внешним миром, от соотношения его деятельности с условиями его жизни, с его потребностями <...> Мозг – только орган психической деятельности, человек – ее субъект» («*Бытие и сознание*». С. 5, 7). (Примеч. сост.)

ложных соотношения. Одно из них в действительности включено в другое и в свою очередь определяет его.

В онтогенезе строение мозга обуславливает возможные для данного индивида формы поведения, его образа жизни; в свою очередь образ жизни обуславливает строение мозга и его функции. Ведущим, определяющим является при этом развитие образа жизни, в процессе перестройки и изменения которого происходит развитие организмов и их органов – в том числе мозга – заодно с их психофизическими функциями.

При переходе от биологических форм существования и жизнедеятельности животных к историческим формам общественно-исторической деятельности у человека изменяются материальные основы, определяющие психику, и она сама. С переходом от биологического развития к историческому у человека психика переходит на новую, высшую, ступень. Этой высшей, качественно специфической ступенью в развитии психики является сознание человека.

С развитием у человека трудовой деятельности, которая материализуется в определенных продуктах, сознание человека, формирующееся и развивающееся в процессе этой деятельности, опосредуется предметным бытием исторически создаваемой материальной и духовной культуры. Будучи «продуктом» мозга, сознание становится *историческим* продуктом. Генезис сознания неразрывно связан со становлением человеческой личности, с выделением ее из окружающего и противопоставлением ей окружающего как предметного мира, объекта ее деятельности. Становление предметного сознания, в котором субъект противопоставляется объекту, является по существу не чем иным, как идеальным аспектом становления личности как реального субъекта общественной практики. Сознание предполагает возможность индивида выделить себя из природы и осознать свое отношение к природе, к другим людям и к самому себе. Оно зарождается в процессе материальной деятельности, изменяющей природу, и материального общения между людьми. Получая *в речи*, в языке форму реального практического существования, сознание человека развивается как продукт общественной жизни индивида.

Появление психики и развитие новых форм ее всегда связано с появлением и развитием новых форм жизни, новых форм существования. Так, в частности, появление и развитие сознания – этой высшей специфически человеческой формы психики – связано с развитием общественной жизни.

Предмет и задачи психологии как науки

Уяснение природы психического определяет теоретические задачи психологии, специфику психологического познания. Анализ любого психического явления показывает, что осознание – а значит, всякое, даже наивное познание – психических явлений всегда предполагает раскрытие тех предметных связей, посредством которых психические переживания впервые выделяются из мистической туманности чистой непосредственности, лишенной всякой определенности и членораздельности, и определяются как объективные психологические факты. Поскольку предметные отношения могут быть неправильно или неполно, неадекватно раскрыты в непосредственных данных сознания, эти последние могут давать неадекватное познание психических явлений. Не все то, что человек переживает, он адекватно осознает, потому что не все отношения, выражающиеся в переживании и определяющие его, сами адекватно даны в сознании как отно-

шения. Именно поэтому встает задача – *отличного от простого переживания – познания психического посредством раскрытия тех объективных связей, которыми оно объективно определяется. Это и есть задача психологии. Психологическое познание – это опосредованное познание психического через раскрытие его существенных, объективных связей и опосредований.*

Психологическая наука, радикально отличная от основных тенденций традиционной психологии, изучавшей функции или структуру сознания только имманентно, в замкнутом внутреннем мире, должна исходить при изучении человеческого сознания из его отношения к предметному миру объективной действительности.

Заодно с преодолением дуалистического противопоставления психического как будто бы замкнутого внутреннего мира миру внешнему падает традиционное дуалистическое противопоставление самонаблюдения, интроспекции внешнему наблюдению, падает самое понятие самонаблюдения в его традиционной трактовке, которая, замыкая самонаблюдение в самодовлеющем внутреннем мире, механически противопоставляет его внешнему, объективному наблюдению.

Поскольку, с одной стороны, действие или поступок не могут быть определены вне своего отношения к внутреннему содержанию сознания, объективное психологическое наблюдение, исходящее из внешней стороны поведения, не может брать внешнюю сторону поведения в отрыве от внутренней его стороны. С другой стороны, осознание моих собственных переживаний совершается через раскрытие их отношений к внешнему миру, к тому, что в них переживается, познание психических фактов, исходящее из внутренней их стороны, из самонаблюдения, не может определить, что собственно оно дает, вне соотношения психического, внутреннего с внешним.

Пусть я исхожу из самонаблюдения: мне даны мои переживания так, как мои переживания никому другому не могут быть даны. Многое из того, что сторонний наблюдатель должен был бы установить косвенным путем посредством кропотливого исследования, мне как будто непосредственно открыто. Но все же: что собственно представляет собой мое переживание, каково объективное психологическое содержание того процесса, субъективным показателем которого оно служит? Чтобы установить это и проверить показания моего сознания, я вынужден, становясь исследователем собственной психики, прибегнуть принципиально к тем же средствам, которыми пользуется в объективном психологическом исследовании сторонний наблюдатель. Сторонний наблюдатель вынужден прибегнуть к опосредованному познанию моей психики через изучение моей деятельности не потому только, что ему непосредственно не даны мои переживания, но и потому, что по существу нельзя объективно установить психологический факт или проверить объективность психологического познания иначе, как через деятельность, через практику. <...>

Восприятие предполагает наличие реального объекта, непосредственно действующего на наши органы чувств. Оно всегда при этом есть восприятие какого-то материала (предмета, текста, нот, чертежа), которое совершается в определенных реальных условиях (при определенном освещении и пр.). Для того чтобы установить наличие этого объекта и, значит, наличие восприятия (а не галлюцинации), необходимо, очевидно, прибегнуть к ряду операций, совершаемых в определенных реальных условиях. Для того, например, чтобы утверждение о четкости восприятия не было фразой, лишенной всякого определенного значе-

ния, нужно прибегнуть к объективному мерилу, дающему возможность придать утверждению точное содержание, например: четкость и острота зрения при чтении такого-то текста в таких-то реальных условиях, на таком-то расстоянии, при таком-то освещении. Но для того чтобы это установить, необходимо, очевидно, испытать функцию в этих конкретных реальных условиях – действительно прочитать этот текст.

Воспроизведение предполагает соответствие воспроизведенного образа реальному объекту. Для того чтобы установить наличие этого соответствия и, значит, наличие подлинного воспроизведения (а не воображения) и характер соответствия (степень точности) и, значит, психологические особенности воспроизведения или памяти, необходимо, очевидно, объективизировать воспроизведенный образ, выявить его вовне, хотя бы зафиксировать словесно и создать таким образом возможность проверки этого соответствия в определенных условиях, доступных реальному контролю.

Имеется ли налицо действительно мышление (а не случайная ассоциация представлений), определяется тем, опознаны ли объективные предметные отношения, которые дают решение задачи. Но дают ли осознанные в данном психологическом процессе отношения действительное решение задачи, – это доказывается и проверяется ее решением. Субъективное чувство понимания – это симптом, который может быть обманчивым. Оно по существу включает в себе гипотезу о возможных действиях субъекта. Эта гипотеза проверяется действием: понимание решения задачи определяется умением ее решить, а умение ее решить доказывается ее решением. <...>

Через посредство деятельности субъекта его психика становится познаваема для других. Через посредство нашей деятельности объективно познаем нашу психику, проверяя показания нашего сознания, даже мы сами. Случается поэтому – каждый это когда-либо испытывал, – что собственный наш поступок внезапно открывает нам в нас чувство, о существовании которого мы не подозревали, и совсем по-новому нам же освещает наши собственные переживания. Мы сами через нашу деятельность, не непосредственно, а в испытаниях жизни глубже всего познаем самих себя. По тем же самым данным нашей деятельности познают нашу психику и другие. Понятным, таким образом, становится, что другие люди, перед которыми разворачивается наша деятельность, иногда раньше замечают в нас вновь зародившееся чувство, во власти которого мы находимся, чем мы сами его осознаем, и порой даже правильное судят о нашем характере и о наших реальных возможностях, чем мы сами в состоянии это сделать.

Показания нашего сознания о наших собственных переживаниях, данные самонаблюдения, как известно, не всегда достоверны; иногда мы не осознаем или неадекватно осознаем свои переживания. Для познания собственной психики мы всегда должны исходить – в принципе так же, как при познании чужой психики, но лишь в обратной перспективе – из единства внутренних и внешних проявлений. Интроспекция как такое погружение во внутреннюю сторону, которое бы вовсе изолировало и оторвало психическое от внешнего, объективного, материального, не может дать никакого психологического познания. Она уничтожает самое себя и свой объект. *Психическое переживается субъектом как непосредственная данность, но познается лишь опосредованно – через отношение его к объективному миру.* В этом ключ к разгадке таинственной природы

психологического познания; отсюда открывается путь для преодоления феноменализма, разъедающего систему традиционной психологии.

Единство между сознанием и деятельностью, которое таким образом устанавливается, создает основу объективного познания психики: падает утверждение субъективной идеалистической психологии о непознаваемости чужой психики и утверждение противников психологии о субъективности, т.е. ненаучности, всякого психологического познания; психика, сознание может стать предметом объективного познания.

Это единство является основой подлинно научного объективного познания психики. Оно открывает возможность идти к познанию внутреннего содержания личности, ее переживаний, ее сознания, исходя из внешних данных ее поведения, из дел ее и поступков. Оно дает возможность как бы просвечивать через внешние проявления человека, через его действия и поступки его сознание, тем самым освещая психологические особенности его поведения. Деятельность человека, – как писал К. Маркс о промышленной деятельности, – является «раскрытой книгой человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией»¹.

Единство сознания и поведения, однако, не тождество; речь идет не об автоматическом совпадении внешних и внутренних проявлений человека. Действия людей по отношению к окружающему не всегда непосредственно, соответствуют тем чувствам, которые они к ним питают: в то время как человек действует, в нем обычно перекрещиваются различные, порой противоречивые чувства. Внешне различные и даже противоположные поступки могут выражать применительно к различным условиям конкретной ситуации одни и те же черты характера и проистекать из одних и тех же тенденций или установок личности. Обратно: внешне однородные и как будто тождественные поступки могут совершаться по самым разнородным мотивам, выражая совершенно неоднородные черты характера и установки или тенденции личности. Один и тот же поступок один человек может совершать для того, чтобы помочь кому-нибудь, а другой – чтобы перед кем-нибудь выслужиться. Одна и та же черта характера, застенчивость например, может в одном случае проявиться в смущении, растерянности, в другом – в излишней шумливости и как будто развязности поведения, которой прикрывается то же смущение. Самое же это смущение и застенчивость нередко порождаются диспропорцией в одних случаях между притязаниями личности и ее способностями, в других – между ее способностями и достижениями и множеством других самых разнообразных и даже противоположных причин. Поэтому ничего не поймет в поведении человека тот, кто не сумеет за внешним поведением вскрыть свойства личности, ее направленность и мотивы, из которых исходит ее поведение. Бывают случайные поступки, нехарактерные для человека, и не всякая ситуация способна адекватно выявить внутренний облик человека (поэтому перед художниками встает специальная композиционная задача найти такую, для каждого действующего лица специфическую, ситуацию, которая в состоянии выявить именно данный характер). Непосредственные данные поведения могут быть так же обманчивы, как и непосредственные данные сознания, самосознания, самонаблюдения. Они требуют истолкования, которое исходит из внешних данных поведений как отправных точек, но не останавливается на них как на чем-то конечном и самодовлеющем. Отдельный, изолированно

¹ См.: К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. – С. 123.

взятый, как бы выхваченный из контекста, акт поведения обычно допускает самое различное истолкование. Его внутреннее содержание и подлинный смысл обычно раскрываются лишь на основе более или менее обширного контекста жизни и деятельности человека – так же, как смысл фразы часто раскрывается лишь из контекста речи, а не определяется однозначно одним лишь словарным значением составляющих ее слов. Таким образом, между внутренними и внешними проявлениями человека, между его сознанием и поведением всегда существует связь, в силу которой внутренняя психологическая природа акта деятельности сказывается и на внешнем его протекании. Однако это отношение между ними не зеркально; их единство – не автоматическое совпадение; оно не всегда адекватно. Если бы это отношение между внутренней психологической природой акта и его внешним протеканием вовсе не существовало, объективное психологическое познание было бы невозможно; если бы оно всегда было адекватно, зеркально, так что каждый совершенный акт не требовал бы никакого истолкования для квалификации его внутренней природы, психологическое познание было бы излишне. Но это отношение существует, и оно не однозначно, не зеркально; поэтому психологическое познание и возможно, и необходимо.

В своем конкретном содержании психика человека, его сознание, образ его мыслей зависят от образа его жизни и деятельности, формируясь в процессе их развития. Основное значение для понимания психики животных приобретает изучение ее развития в процессе биологической эволюции, для понимания сознания человека – его развитие в историческом процессе: *психология изучает психику в закономерностях ее развития*. Психология изучает при этом не одни лишь абстрактно взятые функции, а психические процессы и свойства конкретных индивидов в их реальных взаимоотношениях со средой; психология человека – психику, сознание человека как конкретной личности, включенной в определенную систему общественных отношений. Сознание человека формируется и развивается в процессе общественно организованной деятельности (труда, обучения); оно *исторический* продукт. Психология человека не перестает из-за этого быть *естественной* наукой, изучающей психологическую *природу* человека, но она вместе с тем и даже тем самым (а не несмотря на это) *историческая* наука, поскольку самая природа человека – продукт истории.

Психология человека обусловлена общественными отношениями, поскольку сущность человека определена совокупностью общественных отношений. Если в отличие от организма как только биологического индивида термином «личность» обозначить социальный индивид, то можно будет сказать, что психология человека изучает психику как качественно специфическое свойство личности или что она изучает психику личности в единстве ее внутренних и внешних проявлений. Всякое изучение сознания вне личности может быть только идеалистическим, так же как всякое изучение личности помимо сознания может быть только механистическим. Изучая сознание в его развитии, психология изучает его в процессе становления сознательной личности.

Закономерности общественного бытия являются наиболее существенными ведущими закономерностями развития человека. Психология в своем познании психики человека должна поэтому исходить из них, но, однако, никак не сводить ни психологические закономерности к социальным, ни социальные к психологическим. Точно так же – как ни велико значение физиологического анализа «механизмов» психических процессов для познания их природы, – никак нельзя

свести закономерности психических процессов к физиологическим закономерностям. Отражая бытие, существующее вне и независимо от субъекта, психика выходит за пределы внутриорганических отношений и выражается в качественно иной, отличной от физиологической, системе понятий; она имеет свои специфические закономерности. Основная, конечная теоретическая задача психологии и заключается в раскрытии специфических психологических закономерностей.

Психологическое познание – это познание психического, опосредованного всеми существенными конкретными связями, в которые включена жизнь человека; оно поэтому изучение не только механизмов психики, но и ее конкретного содержания.

Эти последние формулы означают принципиальное преодоление чисто абстрактной психологии: они означают приближение психологии к конкретным вопросам практической жизни.

Дюркгейм Э.

Социология и теория познания¹

Происхождение основных понятий или категорий ума

В основе наших суждений имеется известное число существенных понятий, которые управляют всей нашей умственной жизнью; философы со времени Аристотеля называют их категориями разума: это понятия времени, пространства², рода, числа, причины, субстанции, личности и т.д. Они соответствуют наиболее всеобщим свойствам вещей. Они являются как бы основными рамками, заключающими в себе мысль; последняя может освободиться от них, только разрушивши самое себя. Другие понятия случайны и изменчивы; нам кажется, что они могут отсутствовать у человека, у общества в ту или иную эпоху, первые же, напротив, представляются нам почти неотделимыми от нормальных отправлений разума. Они составляют как бы «костяк» последнего. Анализируя методически религиозные верования, непременно встречаешься с наиболее основными из этих категорий. Они родились в религии и из религии, они – продукт мысли религиозной.

Это наблюдение уже само по себе интересно, но вот то, что придает ему подлинную важность.

Религия есть явление существенно социальное. Религиозные представления суть коллективные представления, выражающие реальности коллективного характера. Обряды суть способы действия, возникающие среди тех или других общественных групп и предназначенные для возбуждения, поддержания или нового создания известных психических состояний этих групп. Но если категории имеют религиозное происхождение, то они должны быть одарены и общими свойствами всех религиозных фактов, они должны быть также явлениями социальными, продуктами коллективной мысли. По крайней мере (так как при современном состоянии наших знаний в данной области следует остерегаться вся-

¹ Хрестоматия по истории психологии / под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – М.: Изд-во моск. ун-та, 1980. – С. 212–235.

² Время и пространство мы называем категориями потому, что нет никакого различия между ролью, которую играют эти понятия в умственной жизни, и ролью, которая принадлежит понятиям рода и причины (см. об этом: Hamelin. Essai sur les elements principaux de la representation. – Paris, Alcan. – P. 63, 76.

ких исключительных и радикальных тезисов) вполне законно предположить, что они избыточны социальным содержанием.

В этом, впрочем, и теперь уже можно убедиться, что касается некоторых категорий. Попробуйте, например, представить себе время, не принимая в расчет приемов, посредством которых мы его делим, измеряем и выражаем известными знаками; время, которое не было бы последовательностью или рядом годов, месяцев, недель, дней и часов! Это нечто почти невыразимое. Мы можем понимать время только под условием различия в нем разнородных моментов.

Откуда же происходит эта разнородность? Несомненно, что состояния сознания, уже испытанные нами, могут вновь возникать в нас в том же самом порядке, в каком они первоначально протекали; точно так же и отдельные части нашего прошлого мы можем снова воспроизвести в настоящем, невольно отличая их в то же время от настоящего. Но как бы ни было важно это различие для нашего частного опыта, оно недостаточно, чтобы создать понятие или категорию времени. Эта последняя состоит не просто в частичном или огульном воспоминании нашей протекшей жизни. Она есть отвлеченная и безличная рамка, которая обрамляет не только наше индивидуальное существование, но и бытие всего человечества. Заключенное в эти пределы время не есть мое время; это есть время, которое объективно мыслится всеми людьми одинакового культурного уровня. Одного этого уже достаточно, чтобы понять, что определение времени есть дело коллективное. И действительно, наблюдение подтверждает, что порядок, в котором все явления располагаются во времени, заимствован из социальной жизни. Разделения на дни, недели, месяцы, годы и т.д. соответствуют периодичности обрядов, праздников и публичных церемоний¹. Всякий календарь выражает ритм коллективной деятельности и служит для удовлетворения его правильности².

Не иначе обстоит дело и с пространством. Как показал Hamelin³, пространство не есть та смутная и неопределенная среда, которую воображал себе Кант: чистое и абсолютно однородное, оно не служило бы ни чему и не могло бы даже быть схвачено мыслью. Пространственное представление состоит существенно в известном порядке первичного распределения данных чувственного опыта. Но это распределение было бы невозможно, если бы все части пространства были качественно равнозначительны, если бы они действительно могли заменять друг друга. Чтобы иметь возможность расположить вещи пространственно, нужно обладать и возможностью распределить их различно: одни положить направо, другие – налево, одни – наверх, другие – вниз, к северу и к югу, к западу и к востоку и т. д. подобно тому, как для расположения во времени состояний сознания необходимо иметь возможность отнести их к определенным срокам. Это значит,

¹ См. в подтверждение этого мнения: Hubert et Mauss. *Melanges d'histoire religieuse* (Travaux de l'Annee Sociologique). La Representation du temps dans la Religion. Paris, Alcan).

² Отсюда видно все различие между комплексом ощущений и представлений, служащих для нашего ориентирования среди следующих друг за другом событий и категорий времени. Первые – результат индивидуального опыта, имеющего значение только для индивида, который его пережил, а вторая выражает время, одинаковое для всей группы, время социальное, если так можно выразиться. Оно само по себе уже является настоящим социальным институтом. Сверх того, оно свойственно только человеку; животное не имеет представлений этого рода. Это различие между категорией времени и соответствующими ощущениями может быть одинаково проведено и по отношению к пространству и причинности.

³ Op. cit., p. 75 и след.

что пространство, подобно времени, не могло бы быть тем, что оно есть, если бы оно не было делимо и если бы оно не дифференцировалось. Не откуда могли взяться эти различия, столь важные для пространства? Само по себе оно не имеет ни правой, ни левой стороны, ни верха, ни низа, ни севера, ни юга и т.д. Все эти деления, очевидно, объясняются различной эмоциональной оценкой той или другой окружающей среды. А так как все люди одной и той же цивилизации представляют себе пространство одинаковым образом, то очевидно, что эта эмоциональная оценка и зависящие от нее деления пространства были у них также одинаковы, а это-то почти несомненно и указывает на социальное происхождение таких различий¹. Далее, имеются случаи, где этот социальный характер обнаруживается вполне ясно. В Австралии и в Северной Америке существуют общества, где пространство рассматривается как необъятный круг, потому что само становище их имеет форму круга² и пространство у них разделено точно так же, как и становище всего племени. Там столько же отдельных «стран света», сколько имеется кланов в племени. Каждая отдельная область обозначается через тотем того клана, которому она назначена. У Зуни, напр., «пуэбло» (по-испански): народ состоит из семи частей, каждая представляет собой группу кланов, возникшую, вероятно, из одного клана, который потом подразделился. И пространство вообще состоит из тех же семи стран, причем каждая из них является тесно связанной с соответствующей частью, «руебло»³. «Таким образом, – говорит Cushing, – одна часть племени чувствует себя тесно связанной с севером, другая представляет собою запад, третья – юг»⁴ и т. д. Каждая часть племени имеет свой характеристический цвет, который ее символизирует; подобно этому и каждая страна света имеет тот же цвет.

С течением времени число основных кланов колебалось; соответственно этому колебалось и число стран света. Таким образом, социальная организация служила образцом для пространственной организации, являющейся как бы отпечатком первой. В последней нет ничего, вплоть до деления на правую и левую стороны, что не было бы продуктом религиозных, следовательно, коллективных представлений⁵.

Аналогичные же доказательства можно найти и относительно понятий рода, силы, личности и действительности. Позволительно даже спросить, не зависит ли от социальных условий и понятие противоречия. Думать так нас побуждает то, что власть, которую оно получило над мыслью, изменялась в зависимости от времени и состава человеческих обществ. Принцип тождественности теперь господствует в сфере научной мысли; но существуют обширные системы пред-

¹ Иначе для объяснения подобного согласия необходимо было бы допустить, что все индивиды, в силу их мозгового устройства, аффектируются одинаковым образом – различными частями пространства; а это тем более невероятно, что многие страны сами по себе в этом отношении безразличны. К тому же деления пространства меняются с обществами, а это доказывает, что они не основаны исключительно на прирожденных свойствах человека.

² Durkheim & Mauss. De quelques formes primitives de classification (in *Annee Sociol.*, VI, p. 47).

³ Ibid., p. 34 и след

⁴ Zuni Creation Myths, in 13th. Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology, p. 376 и след.

⁵ Hertz. La preeminence de la main droite. Etude de polarite religieuse. – «*Rev. Philos.*», декабрь, 1909. Относительно того же вопроса см.: Ratzel. Politische Geographie, главу под названием «Der Raum im Geist der Völker».

ставлений, игравших значительную роль в истории идей, где этот принцип сплошь и рядом не признавался: это мифология, начиная с самых грубых и кончая самыми утонченными¹.

Здесь, постоянно ставится проблема бытия, обладающего одновременно самыми противоречивыми атрибутами: единством и множественностью, материальностью и духовностью, способностью подразделяться до бесконечности, ничего не теряя из своего состава, и т. д.

Именно в мифологии является аксиомой, что часть равна целому. Эти колебания, испытанные началом тождественности, управляющим современной логикой, доказывают, что оно, будучи далеко не извечным свойством в умственной природе человека, зависит хотя бы только от части, от факторов исторических, а следовательно, социальных. Мы не знаем в точности, каковы эти факторы; но мы имеем право думать, что они действительно существуют².

При допущении этой гипотезы проблема познания получает новую постановку. До настоящего времени на этот счет имелись лишь две доктрины. Для одних категории были невыводимы из опыта: они логически предшествовали ему и являлись условием его возможности. Вот почему и говорят о них, что они априорны. Для других, напротив, они построены из отдельных опытов индивидуальным человеком, который и является настоящим творцом их³.

Но то и другое решение вызывают серьезные возражения. Приемлем ли тезис эмпиристов? При утвердительном ответе пришлось бы отнять у категорий все их характеристические свойства. Они отличаются от всех других знаний своей всеобщностью и необходимостью. Они – наиболее общие понятия, которые в силу того, что они приложимы ко всему реальному и не связаны ни с каким объектом в частности, независимы от каждого отдельного субъекта. Они являются общей связью, соединяющей все умы, перекрестком, на котором они необходимо встречаются уже потому, что разум, представляющий собой не что иное, как совокупность основных категорий, облечен таким авторитетом, из-под власти которого мы не можем освободиться по произволу. Когда мы пытаемся восстать против него, освободить себя от некоторых из таких основных понятий, мы наталкиваемся на самое живое сопротивление. Следовательно, категории не

¹ Мы не хотим сказать этим, что мысль мифологическая игнорирует принцип тождественности, но лишь то, что она более часто и более открыто его нарушает, чем мысль научная. И обратно, мы покажем, что и наука не может не нарушать его несмотря на то, что она более добросовестно сообразуется с ним, чем мысль религиозная. Между наукой и религией как в этом, так и в других отношениях существует только различие в степени.

² Эта гипотеза была уже предложена основателями «психологии народов». (Она указана в статье Виндельбанда «Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte». – «Zeitsch. f. Völkerpsychologie, VIII, S. 166 и след.). См. также заметку Штейнталя по тому же вопросу (Ibid., p. 178 и след.).

³ Даже по теории Спенсера, категории – результат индивидуального опыта. Единственное различие, имеющееся на этот счет между заурядным эмпиризмом и эмпиризмом эволюционным, заключается в том, что, согласно последнему, результаты индивидуального опыта закрепляются при помощи наследственности. Но это закрепление не придает им ничего существенно нового; оно не вводит в них никакого элемента, который бы возник помимо индивидуального опыта. А та необходимость, с какой категории мыслятся нами теперь, в глазах эволюционной теории есть лишь продукт иллюзии, предрассудок, пустивший прочные корни в нашу мозговую организацию, но не имеющий основания в природе вещей.

только не зависят от нас, но, напротив, они предписывают нам наше поведение. Эмпирические же данные имеют диаметрально противоположный характер. Ощущение и образное представление относятся всегда к определенному объекту или к совокупности объектов определенного рода; они выражают преходящее состояние отдельного сознания: они в существе своем индивидуальны и субъективны.

В силу этого мы можем относительно свободно распоряжаться представлениями, имеющими подобное происхождение. Правда, когда ощущения переживаются нами, они нам навязываются фактически. Но юридически мы остаемся хозяевами их, и от нас зависит, рассматривать их так или иначе, представлять их себе протекающими в ином порядке и т.п. По отношению к ним ничто не связывает, нас. Таковы два вида знаний, представляющие собой как бы два полюса ума. В подобных условиях вывести разум из опыта – значит заставить его исчезнуть, ибо такой вывод равносителен сведению всеобщности и необходимости, характеризующих разум, к простым видимостям, к иллюзиям, которые могут быть практически удобны, но которые не имеют под собой никакой реальной почвы. Это значит также отказаться признать объективную реальность логической жизни, упорядочение и организация которой и являются главной функцией категорий. Классический эмпиризм примыкает к иррационализму и часто сливается с ним. Априористы, несмотря на смысл, обычно придаваемый этому ярлыку, более почтительны к фактам. Они не допускают как самоочевидную истину того, что категории созданы из одних и тех же элементов, что и наши чувственные восприятия, они систематически не оголяют их, не лишают их реального содержания, не сводят их к пустым словесным построениям. Напротив, они признают все их характеристические черты. Априористы суть рационалисты. Они верят, что мир имеет и логическую сторону или грань, находящую свое высшее выражение в разуме. Однако для этого им приходится приписать разуму некоторую способность переходить за пределы опыта, и нечто присоединять к тому, что ему дано непосредственно. Но беда их в том, что они не объясняют этой странной способности, так как нельзя же считать объяснением утверждение, что она присуща природе человеческого ума. Нужно было бы показать, откуда берется это удивительное превосходство наше и каким образом мы можем находить в вещах отношения, которые не может дать нам непосредственное наблюдение самих вещей. Сказать, что сам опыт возможен лишь при этом условии, – значит изменить, передвинуть, а не решить задачу. Ибо дело идет именно о том, почему опыт сам по себе недостаточен и предлагает условия, которые для него являются внешними и предшествующими. Отвечая на этот вопрос, иногда прибегали к фикции высшего или божественного разума, простой эманацией которого является разум человека. Но эта гипотеза имеет тот недостаток, что она висит в воздухе, не может быть экспериментально проверена и, следовательно, не удовлетворяет условиям, предъявляемым к научной гипотезе. Сверх того, категории человеческой мысли никогда не закреплялись в одной неизменной форме. Они создавались, уничтожались и пересоздавались беспрестанно; они изменялись в зависимости от времени и места. Божественный же разум, напротив, одарен противоположным свойством. Каким же образом его неизменность может объяснить эту непрерывную изменимость?

Вот два понимания, которые в течение веков борются друг с другом, и если этот спор все еще продолжается, то только потому, что аргументы обеих сторон почти равносильны. Разум как форма одного лишь индивидуального опыта означает отсутствие разума.

С другой стороны, если за разумом признать способности, ему бездоказательно приписываемые, то этим самым мы как будто ставим его вне природы и вне науки. При наличии прямо противоречивых возражений решение остается неопределенным.

Но если допустить социальное происхождение категорий, то дело примет тотчас же совершенно иной оборот.

Основное положение априоризма гласит, что знание состоит из двоякого рода элементов, несводимых друг к другу. Наша гипотеза удерживает целиком этот принцип. В самом деле, знания, которые зовутся эмпирическими, которые одни всегда служили теоретикам эмпиризма для обоснования их взглядов на разум, – эти знания возникают в нашем уме под прямым действием объектов. Следовательно, мы имеем тут дело с индивидуальными состояниями, которые всецело объясняются психической природой индивида. Напротив, если категории (как мы думаем) являются существенно, коллективными представлениями, они выражают собой прежде всего те или другие состояния коллективности, они зависят от ее состава и способа организации, от ее морфологии, от ее институтов – религиозных, моральных, экономических и т. д. Следовательно, между этими двумя родами представлений существует такое же расстояние, какое отделяет индивидуальное от социального. Нельзя поэтому выводить коллективные представления из индивидуальных, как нельзя выводить общество из индивида, целое – из части, сложное – из простого.

Общество есть реальность *sui generis*, оно имеет собственные свойства, которых нельзя найти вовсе или в той же самой форме в остальном мире. Поэтому представления, которые его выражают, имеют совершенно иное содержание, чем представления чисто индивидуальные, и заранее можно быть уверенным, что первые прибавляют кое-что ко вторым.

Даже самый способ образования тех и других ведет к их дифференцированию. Коллективные представления – продукт обширной, почти необъятной кооперации, которая развивается не только в пространстве, но и во времени. Для их создания множество различных умов сравнивали между собой, сближали и соединяли свои идеи и свои чувства, и длинные ряды поколений накапливали свой опыт и свои знания. Поэтому в них как бы сконцентрировалась весьма своеобразная умственная жизнь, бесконечно более богатая и более сложная, чем умственная жизнь индивида. Отсюда понятно, почему разум обладает способностью переходить за пределы эмпирического познания. Он обязан этим не какой-нибудь неизвестной мистической силе, а просто тому факту, что человек, согласно известной формуле, есть существо двойственное. В нем – два существа: существо индивидуальное, имеющее свои корни в организме и круг деятельности которого вследствие этого оказывается узкоограниченным, и существо социальное, которое является в нем представителем наивысшей реальности интеллектуального и морального порядка, какую мы только можем познать путем наблюдения, – я разумею общество. Эта двойственность нашей природы имеет своим следствием в порядке практическом несводимость морального идеала к утилитарным побуждениям, а в порядке отвлеченной мысли – несводимость разума к индивидуальному опыту. В какой мере индивид причастен к обществу, в той же мере он естественно перерастает самого себя и тогда, когда он мыслит, и тогда, когда он действует.

Тот же социальный характер позволяет понять, откуда происходит необходимость категорий. Говорят, что идея бывает необходимой тогда, когда она, благодаря

своей внутренней ценности, сама навязывается уму, не нуждаясь в каком бы то ни было доказательстве. Следовательно, в ней есть нечто принудительное, что вызывает согласие без предварительного изучения. Априоризм постулирует, но не объясняет эту своеобразную силу категорий. Сказать, что категории необходимы, потому что они неразрывно связаны с деятельностью мысли, – значит просто повторить, что они необходимы. Если же они имеют происхождение, которое мы им приписываем, то их превосходство перестает заключать в себе что-либо удивительное.

И в действительности они выражают собой наиболее общие из отношений, существующих между вещами. Превосходя своей широтой все другие понятия, они управляют всеми сторонами нашей умственной жизни. Поэтому, если бы в один и тот же период истории люди не имели однородных понятий о времени, пространстве, причине, числе и т. д., всякое согласие между отдельными умами сделалось бы невозможным, а следовательно, стала бы невозможной и всякая совместная жизнь. В силу этого общество не может упразднить категорий, заменив их частными и произвольными мнениями, не упразднивши самого себя. Чтобы иметь возможность жить, оно нуждается не только в моральном согласии, но и в известном минимуме логического единомыслия, за пределы которого нельзя было бы переступать по произволу. Вследствие этого общество всем своим авторитетом давит на своих членов и стремится предупредить появление «отщепенцев». Если же какой-нибудь ум открыто нарушает общие нормы мысли, общество перестает считать его нормальным человеческим умом и обращается с ним как с субъектом патологическим. Вот почему, если в глубине нашего сознания мы попытаемся отделаться от этих основных понятий, мы тотчас же почувствуем, что мы не вполне свободны, мы встретим непреодолимое сопротивление и внутри и вне нас. Извне – нас осудит общественное мнение, а так как общество представлено также и в нас, то оно будет сопротивляться и здесь, противопоставляя наше внутреннее «я» этим революционным покушениям, благодаря чему у нас и получится впечатление, что мы не можем упразднить категорий, не рискуя тем, что наша мысль перестанет быть истинно человеческой мыслью. Авторитет общества в тесном союзе с известными видами мышления является как бы неизбежным условием всякого общего действия. Необходимость как основная черта категорий не составляет, следовательно, результата простых навыков ума, от которых он мог бы освободиться путем соответственных усилий; она тем не менее может быть физической или метафизической необходимостью, так как категории изменяются сообразно времени и месту, но она есть особый вид моральной необходимости и в умственной жизни играет ту же роль, какую моральный долг играет по отношению к нашей волевой деятельности.

Но если категории сизначала выражают только социальные состояния, не следует ли отсюда, что они могут прилагаться к остальной природе лишь в качестве метафор? Если они возникли единственно с целью ближайшего определения социальных явлений, то могут ли они быть распространены на другие ряды фактов иначе, как условно? В силу этих соображений за ними, когда мы их прилагаем к явлениям мира физического или биологического, не следует ли признать лишь значение искусственных символов, полезных только практически? Таким образом, мы с известной точки зрения как будто снова возвращаемся к номинализму и эмпиризму.

Но толковать как социологическую теорию познания – это значит забывать, что если общество и представляет специфическую реальность, однако оно в то же время не есть государство в государстве; оно составляет часть природы, ее

наивысшее проявление. Социальное царство есть царство естественное, отличающееся от других царств природы лишь своей большей сложностью. Основные отношения между явлениями, выражаемые категориями, не могут поэтому быть существенно различными в различных царствах. Если в силу причин, которые будут исследованы нами, они и проявляются более отчетливо в социальном мире, то отсюда не следует, чтобы они не существовали и в остальной природе, хотя и под более скрытыми формами. Общество делает их более очевидными, но они не являются его исключительной особенностью. Вот почему понятия, созданные по образцу и подобию социальных фактов, могут помочь нашей мысли и тогда, когда она обращена на другие явления природы. Если в силу того только, что это – понятия, построенные умом, в них имеется нечто искусственное, то мы должны сказать, что искусство здесь по пятам следует за природой и стремится все более и более слиться с нею. Из того что идеи времени, пространства, рода, причины построены из социальных элементов, не следует, что они лишены всякой объективной ценности. Напротив, их социальное происхождение скорее ручается за то, что они имеют корни в самой природе вещей.

Обновленная таким образом теория познания кажется призванной соединить в себе положительные достоинства двух соперничающих теорий без их явных недостатков. Она сохраняет все основания начала априоризма, но в то же время вдохновляется духом того позитивизма, которому пытался служить эмпиризм. Она не лишает разум его специфической способности, но одновременно объясняет ее, не выходя за пределы наблюдаемого мира. Она утверждает как нечто реальное двойственность нашей умственной жизни, но сводит ее к ее естественным причинам. Категории перестают быть в наших глазах фактами первичными, не допускающими анализа, весьма простыми понятиями, которые первый встречный мог извлечь из своих личных наблюдений и которые, к несчастью, усложнило народное воображение; а напротив, они считаются нами ценными орудиями мысли, терпеливо созданными в течение веков общественными группами, вложившими в них лучшую часть своего умственного капитала¹. В них как бы резюмирована каждая часть человеческой истории.

Во всяком случае, для успешного понимания и обсуждения их, необходимо прибегнуть к иным приемам, чем те, которые были в ходу до настоящего времени. Чтобы знать, как создались эти понятия, которые установлены не нами самими, недостаточно обращаться с запросами к нашему сознанию, а нужно выйти наружу, нужно наблюдать факты и изучать историю, нужно установить целую науку, науку сложную, которая может развиваться лишь медленно и только с помощью коллективной работы.

Почему общество может быть источником логической мысли?

Что могло превратить социальную жизнь в такой важный источник логической жизни? Ничто, кажется, не предназначало ее для этой роли, потому что, очевидно, не для удовлетворения спекулятивных потребностей объединились люди.

Может быть, найдут слишком смелым с нашей стороны братья за решение такой сложной проблемы. Для этого, казалось бы, нужно иное знакомство с социоло-

¹ Потому позволительно сравнивать категории с орудиями, что и орудия суть сбереженный материальный капитал. Вообще между тремя понятиями: орудие, категория и институт – существует тесное родство.

гическими условиями познания, чем то, которым мы теперь обладаем. Однако самый вопрос так важен, что мы должны напрячь все усилия, чтобы не оставить его без ответа. Может быть, есть возможность и в данное время установить некоторые общие принципы, способные осветить вопрос и облегчить его решение.

Содержание логической мысли состоит из общих понятий (концептов). Исследовать, почему общество может играть роль в происхождении логической мысли, – это значит спросить, в силу чего оно может принимать участие в образовании концептов.

Если видеть в концепте лишь общую идею – как делается обычно, – то проблема становится неразрешимой. И в самом деле, индивид может путем своих собственных средств сравнивать свои восприятия и образы, выделять из них общее – одним словом, обобщать. Поэтому не видно, почему обобщение возможно лишь в обществе и через общество? Но прежде всего нельзя допустить, чтобы логическая мысль характеризовалась лишь большей широтой представлений, ее составляющих. Если частные идеи не заключают в себе ничего логического, то почему дело должно обстоять иначе с идеями общими? Общее существует лишь в частном, это тоже частное, но частное упрощенное и чего-то лишнее. Поэтому первое не может иметь свойств, которых бы не доставало у второго. И обратно, если мысль, орудуемая концептами, может прилагаться к роду, к виду, к разновидности, как бы сужена последняя ни была, то спрашивается, почему она не могла бы обнять и индивида, т.е. достигнуть предела, к которому стремится представление по мере ограничения его объема? И действительно, есть немало понятий, имеющих своими объектами индивидов. Во всякой религии божества суть индивидуальности, отличные друг от друга; однако они понимаются, а не просто воспринимаются. Каждый народ представляет себе определенным образом, в зависимости от времени, своих исторических или легендарных героев; и эти представления, разумеется, не могут быть предметом чувства или его восприятия. Наконец, каждый из нас составляет себе определенное мнение об индивидах, с которыми он находится в тех или иных отношениях, об их характере, об их физиономии, об отличительных чертах их физического и морального темперамента; и эти мнения или сведения суть настоящие концепты. Правда, они имеют, вообще, довольно грубые очертания; но даже среди научных понятий много ли таких, о которых можно было бы сказать, что они вполне адекватны своему объекту? В этом отношении между теми и другими существует только различие в степени.

Итак, приходится характеризовать понятие с помощью других признаков. Оно отличается от чувственных представлений всякого рода – ощущения, восприятия или образа – следующими чертами.

Чувственные представления находятся, так сказать, в постоянном течении и приливе. Они толкают друг друга, как волны реки, и даже в то время, пока они существуют, они не остаются подобными себе самим. Каждое из них есть функция той самой минуты, в которую оно появляется. Мы никогда не можем быть уверены в том, что снова найдем восприятие таковым, каким мы испытали его в первый раз; и это потому, что если воспринятая вещь не изменилась, то изменились мы, и каждый из нас уже не является больше тем же самым человеком. Общее же понятие, напротив, находится как бы вне времени и вне «становления», оно изъято из-под власти всех этих колебаний; можно подумать, что оно лежит в иной, более ясной и спокойной полосе ума. Оно не движется само собой

в силу внутренней самопроизвольности эволюции, а, напротив, дает отпор всякому изменению. Это способ мышления, который в каждый момент времени фиксирован и кристаллизован¹. В той мере, в какой оно есть то, чем должно быть, оно неизменно. Если оно и меняется, то не потому, что изменение лежит в его природе, а потому, что мы открыли в нем какое-либо несовершенство и что оно нуждается в исправлении. Система понятий, посредством которой мы мыслим в обыденной жизни, уже содержится целиком в словаре нашего материнского языка, ибо каждое слово выражает концепт. Язык же фиксирован; он изменяется весьма медленно, и соответственно этому не менее медленно изменяется и система понятий, выражаемых языком. Ученый оказывается в том же положении по отношению к специальной терминологии, употребляемой в науке, которой он себя посвятил, и, следовательно, по отношению к специальной системе понятий, которой соответствует эта терминология. Несомненно, она может быть подновлена, но эти нововведения представляют всегда своего рода насилие над установленными приемами мысли.

Наряду с этой относительной неизменяемостью логическое понятие если не общезначимо, то по меньшей мере способно стать таковым.

Понятие не есть мое понятие; оно мне обще с другими людьми и, во всяком случае, может быть сообщено им. Нельзя заставить ощущение перейти из моего сознания в чужое; оно тесно связано с моим организмом, с моей личностью, и не может быть отделено от них. Все, что я могу сделать, – это пригласить другого встать на мое место и подвергнуться воздействию того же объекта. Напротив, всякий разговор, всякое умственное общение между людьми состоит именно в обмене концептами. Концепт есть представление по существу своему безличное: он служит главным средством общения людей между собой².

Природа концепта, таким образом, свидетельствует о его происхождении; насколько он общ всем, настолько же он является производением всех. Из того, что он не носит на себе печати какого-либо индивидуального ума, следует заключить, что он выработан умом коллективным. Если он более устойчив, чем ощущения и образы, то именно потому, что коллективные представления более устойчивы, чем представления индивидуальные: индивид чувствителен даже к слабым переменам, происходящим в его внутренней или внешней среде; умственное состояние общества могут взволновать лишь достаточно важные события. Всякий раз, когда нам дан тип¹ мышления или действия, сводящий к одному

¹ James W. The principles of psychology, 1, p. 464.

² Эта общезначимость концепта не должна быть смешиваема с его общностью: это вещи весьма различные. То, что мы называем общезначимостью, есть свойство концепта, в силу которого он может быть сообщен множеству умов и даже, в принципе, всем умам; а эта сообщаемость совершенно независима от степени его общности или объема. Концепт, приложимый лишь к одному объекту, следовательно, имеющий минимальный объем, может быть универсальным в том смысле, что он понимается всеми одинаково; таков, например, концепт божества.

¹ Может быть, возразят на это, что часто у индивида, в силу простого повторения, способности действия или мышления фиксируются и кристаллизуются в форму привычек, нелегко изменяемых; но привычка есть лишь тенденция автоматически повторять акт или идею всякий раз, как только даны одни и те же условия, ее вызывающие. Привычка не предполагает предварительного существования обязательных типов мышления или действия. Только тогда, когда такие нормы уже установились, можно и должно предполагать соответствующее общественное воздействие на индивида.

образцу многие отдельные воли и умы, мы имеем дело с таким давлением, оказываемым на индивида, которое громко говорит о вмешательстве коллективности. Впрочем, мы уже сказали выше, что концепты, служащие нашей обыденной мысли, уже все вписаны в словарь. А едва ли может быть сомнение в том, что язык, а следовательно, и система концептов, им передаваемая, составляют продукт коллективной работы. Язык выражает то, каким образом общество в своей совокупности представляет себе объекты опыта. А потому и понятия, соответствующие различным элементам языка, являются представлениями коллективными.

Само содержание коллективных понятий свидетельствует о том же. Почти нет слов, даже в употребляемом нами словаре, смысл которых не простирался бы более или менее далеко за пределы нашего личного опыта. Часто термин выражает вещи, которых мы никогда не воспринимали, опыты, которых мы никогда не производили или свидетелями которых мы никогда не были. Даже тогда, когда мы знакомы с некоторыми из объектов, к которым термин относится, эти объекты являются лишь отдельными экземплярами, иллюстрирующими идею, но сами по себе никогда не могли бы быть достаточной причиной ее возникновения. Язык, следовательно, включает более чем индивидуальное знание, это целая наука, в выработке которой я не участвовал и которую я едва ли в состоянии вполне себе усвоить.

Кто из нас знает все слова языка, на котором он говорит, и всевозможные значения каждого слова?

Последнее замечание объясняет, в каком смысле мы говорим, что концепты суть коллективные представления. Они общи целой социальной группе, но не потому, что составляли простую среднюю величину из соответственных индивидуальных представлений; ибо в таком случае они были бы беднее содержанием, чем эти последние, между тем как в действительности они по богатству выражаемого ими знания далеко превосходят знание среднего индивида. Это не абстракции, которые имели бы реальное бытие лишь в индивидуальном сознании, а представления, столь же конкретные, как те, какие индивид может выработать из своего личного опыта. Если фактически концепты всего чаще являются общими идеями, если они большей частью выражают категории и классы, а не отдельные предметы, то это происходит потому, что единичные и изменчивые черты явлений интересуют общество очень редко; в силу своей обширности, своих размеров оно может быть возбуждаемо лишь общими и постоянными свойствами вещей.

Вот это именно и создает ценность для нас коллективной мысли. Если концепты были бы лишь общими идеями, они не обогащали бы особенно познание, ибо общее, как мы уже указывали, не содержит в себе ничего, чего не было бы в частном. Если же это прежде всего коллективные представления, то они прибавляют к тому, что мы извлекли из нашего личного опыта, всю ту мудрость и знание, которые общественная группа накопила и сберегла в течение веков. Мыслить концептами не значит просто видеть реальное с наиболее общей стороны, а значит бросать на ощущение свет, который его выдвигает в нашем сознании, проникает насквозь и преобразует. Понимать вещь – значит в одно и то же время схватить или определить ее существенные элементы и отнести их к известной совокупности вещей, ибо каждая цивилизация имеет характеризующую ее организованную систему концептов.

По отношению к этой системе индивидуальный ум находится в том же положении, в каком стоит *vous* Платона по отношению к миру идей. Он пытается усвоить себе эти понятия, ибо нуждается в них, чтобы сообщаться с себе подобными; но это усвоение всегда остается несовершенным. Каждый из нас судит о них по-своему. В этой системе идей есть такие, которые целиком ускользают от нас и остаются вне нашего поля зрения; другие же открываются нам лишь с известных сторон. Есть и такие идеи – и их немало, – которые мы извращаем, мысля их, и это потому, что, будучи коллективными по своей природе, они не могут индивидуализироваться без ретуширования, изменения, а следовательно, и извращения. Отсюда происходит то, что мы плохо понимаем друг друга и часто даже без всякого намерения употребляем одни и те же слова, но, не придавая им одинакового смысла, вводим друг друга в заблуждение.

Теперь уясняется, какая доля принадлежит обществу в генезисе логической мысли. Последняя возможна лишь с момента, когда человек, сверх беглых представлений, которыми он обязан чувственному опыту, достигает понимания целого мира устойчивых идеалов, общих множеству умов. Мыслить логически – это на самом деле мыслить в той или другой мере безличным способом или еще мыслить *sub specie aeternitatis*. Безличность и устойчивость – таковы два характеристических признака истины. А логическая жизнь, очевидно, предполагает, что человек знает, хотя бы только смутно, что существует истина, отличная от чувственных видимостей. Но каким образом мог он дойти до такого вывода? Обыкновенно думают, что это случилось с ним, лишь только он открыл глаза на мир. Однако в непосредственном опыте нет ничего, что могло бы оправдать такое заключение; здесь все противоречит ему. Поэтому дитя и животное даже не подозревают указанного выше различия. История, сверх того, показывает, что нужны были века для выявления и утверждения такого понимания истины. В нашем западном мире оно было ясно осознано со всеми своими последствиями лишь начиная с эпохи великих мыслителей Греции; и когда, наконец, оно было достигнуто, событие это показалось чудом, что Платон и высказал на своем великолепном языке. Но ранее выражения своего в философских формулах, то же понимание уже существовало в виде смутного чувства. Чувство это философы только очистили, а не создали. Размышлять над ним и анализировать его они могли, лишь приобретя его, а дело идет именно о том, откуда оно произошло, из какого опыта оно зародилось. Мы утверждаем, что из коллективного. Именно в виде мысли коллективной пробудилась впервые в человечестве безличная мысль; по крайней мере другого источника последней мы указать не можем. Только в силу существования общества существует кроме ощущений и индивидуальных образов и система представлений, обладающих прямо чудесными свойствами: с помощью их люди понимают друг друга и одни умы проникают в другие. Пользуясь ими, индивид, по крайней мере смутно, догадывается, что над его частными представлениями возвышается мир понятий – типов, которым он подчиняет свои личные идеи; перед его изумленными взорами открывается духовное царство, к которому он причастен, но которое превосходит его. Это – первая интуиция царства истины. Несомненно, что с того момента, когда индивид столкнулся с этим новым духовным миром, он приступил и к исследованию его сокровенной природы, он пытался найти причины явных преимуществ этих выдающихся представлений и в той мере, в какой полагал, что открыл эти причины, старался использовать, их с той целью, чтобы своими собственными си-

лами вывести заключающиеся в них следствия; другими словами, он присвоил себе право творить концепты. Таким именно путем и индивидуализировалась способность понимания.

Могут возразить, что мы рассматриваем концепт лишь с одной из его сторон, что он имеет не одну только роль удостоверить согласие умов друг с другом, но также, и даже более, их согласие с природой вещей. По-видимому, концепт имеет право существовать лишь под условием быть истинным, т.е. объективным, и его безличность должна быть лишь простым следствием его объективности. Умы должны иметь общение в самих вещах, мыслимых, насколько возможно, адекватно. Мы не отрицаем того, что эволюция концептов в одной своей части происходила именно в этом смысле. Понятие, которое вначале считалось за истинное, потому что оно было коллективным, постепенно делалось коллективным лишь под условием признания его истинным.

Не следует, впрочем, терять из виду, что теперь еще большая часть обслуживающих нас концептов методически не обоснована; мы их берем из общего языка, т.е. из коллективного опыта, не подвергая их никакой предварительной критике. Понятия, научно выработанные и критически проверенные, всегда составляют слабое меньшинство. Более того, между ними и теми, которые получают весь свой вес и авторитет лишь в силу своей коллективности, существует только различие в степени. Коллективное представление потому уже, что оно коллективно, включает в себе достаточную гарантию объективности. Если бы оно было несогласно с природой вещей, оно не могло бы получить обширную и продолжительную власть над умами. В сущности то, что создает доверие, внушаемое научными идеями, сводится всегда к возможности методически проверять их. Коллективное же представление, в силу необходимости, подвергается бесконечно повторяющейся проверке: те, кто соглашается с ним, проверяют его своим собственным опытом. Оно, следовательно, не может быть вполне неадекватным своему объекту. Правда, оно может выражать его посредством несовершенных символов, но ведь и научные символы всегда лишь приблизительны.

И обратно, даже когда они созданы по всем правилам науки, концепты черпают свой авторитет далеко не из одной объективной ценности своей. Для того чтобы им верили, мало одной их истинности. Если они не согласованы с другими верованиями, мнениями и вообще с совокупностью коллективных представлений, они будут упорно отрицаться. Если в настоящее время достаточно, чтобы на них стоял штамп науки для того, чтобы их принимали, так сказать, в кредит, то это лишь потому, что мы слепо верим в науку. Но такая вера ничем существенно не отличается от веры религиозной. Ценность, которую мы приписываем науке, зависит в конце концов от представления, которое мы коллективно создаем себе об ее природе и об ее роли в жизни. Поэтому все в социальной жизни, даже сама наука, покоится на общественном мнении. Несомненно, можно взять мнение в качестве объекта изучения и создать этим путем особую науку; в этом преимущественно и состоит задача социологии. Но наука о мнении не творит мнения; она только освещает его и делает его более сознательным. Правда, этим путем она может привести и к перемене мнения, но знание продолжает зависеть от мнения и тогда, когда ему кажется, что оно дает ему свой закон; ибо лишь из мнения оно получает силу, необходимую для того, чтобы действовать на мнение.

Сказать, что концепты выражают собой представления общества о вещах, – значит сказать, что творящая, их мысль современна человечеству. Мы отказываемся поэтому видеть в этой мысли продукты более или менее поздней культуры. Человек, который не мыслил бы концептами, не был бы человеком, потому что он не был бы социальным существом. С одними лишь индивидуальными восприятиями он ничем не отличался бы от животного. Противоположный тезис можно поддерживать, лишь определяя концепт не с помощью его существенных признаков. Его отождествляли и просто с общей идеей¹, и с общей идеей, ясно определенной и очерченной². В таких условиях могло казаться, что низшие общества не знают концептов в тесном смысле слова, ибо они владеют лишь приемами грубого обобщения, и понятия, ими употребляемые, являются вообще неопределенными. Но ведь и большинство наших современных концептов отличается тем же качеством. Мы принуждаем себя к их точному определению лишь в спорах и тогда, когда мы работаем, как ученые. С другой стороны, мы уже видели, что понимать не значит обобщать. Мыслить с помощью концептов далеко не равносильно простому изолированию и группировке общих черт в известном числе объектов; мыслить так – это значит подводить изменчивое под постоянное, индивидуальное под общественное, а так как логическая мысль начинается с концептов, то из этого следует, что она всегда существовала и что не было исторического периода, в котором человек жил бы хронически в состоянии смешения противоречивых понятий. Конечно, нельзя достаточно настаивать на дифференциальных признаках, отличавших логику в различные моменты истории; она развивалась одновременно с ростом и развитием самих обществ. Но как бы реальны ни были такие различия, не следует забывать из-за них и не менее существенные сходства.

Каким образом категории выражают социальные явления

Мы видели, что по меньшей мере некоторые из категорий суть явления социальные. Спрашивается, как приобрели они этот характер?

Так как они сами являются концептами, то нетрудно понять, что они должны быть результатом коллективной работы общества.

И действительно, их устойчивость и их безличность таковы, что они часто считались за абсолютно общезначимые и неизменные. Так как, далее, они выражают основные условия умственного согласия, то очевидно, что они могли быть выработаны только обществом.

Но относящаяся к ним проблема усложняется тем, что они общественны еще в ином смысле и как бы во второй степени. Они не только исходят из общества, но и то, что они выражают, суть явления социальные. Содержанием их служат различные стороны общественного бытия. Так, категория рода первоначально была неотделима от понятий о человеческой душе; в основании категории времени лежит ритм совместной жизни; категория пространства образовалась по образцу пространства, занятого группой; коллективная сила послужила прототипом для понятия о действенной силе – этого существенного элемента категории причинности. Однако категории не имеют целью одно лишь применение свое к социальному бытию; значение их простирается на всю природу. Почему же именно общество дало образцы, по которым они строились?

¹ *Levy-Bruhl*. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures... – p. 131–139.

² *Ibid.*, p. 446.

Речь идет о выдающихся концептах, играющих в сфере познания преобладающую роль и обнимающих, в силу своей функции, все другие концепты. Это – постоянные рамки умственной жизни. А чтобы обладать такой широтой, им, очевидно, надо было образоваться по типу действительности равного объема или полноты.

Конечно, отношения, выражаемые ими, в потенциальном виде существуют уже и в индивидуальных сознаниях. Индивид живет во времени, и он имеет, как мы уже сказали, известное чувство, позволяющее ему ориентироваться во времени. Он находится в определенном пункте пространства, и потому можно утверждать, что все его ощущения имеют нечто пространственное¹. Он может ощущать сходства вещей, причем схожие представления его вызывают друг друга, сближаются и дают начало новому, уже отчасти родовому понятию. Равным образом мы имеем ощущение некоторого постоянства в порядке, в котором явления следуют друг за другом, даже животное в известной степени обладает такой способностью. Но все эти отношения составляют предмет личных индивидуальных переживаний, и, следовательно, понятие, которое индивид может извлечь из них, ни в каком случае не может быть распространено за пределы его узкого горизонта. Родовые образы, возникающие в моем сознании путем сочетания сходных черт и признаков, представляют лишь явления, которые я непосредственно воспринял; в них нет ничего, что могло бы дать мне понятие о классе, т.е. рамку, способную вместить в себе полную группу всех возможных предметов, удовлетворяющих одному и тому же условию. Для этого предварительно нужно иметь еще идею группы, которую одно созерцание нашей внутренней жизни не может пробудить в нас. И нет вообще индивидуального опыта, как бы широк и глубок он ни был, который мог бы вызвать в нас даже догадку о существовании обширного рода, обнимающего все (без исключения) существа и вещи. Понятие целого, лежащее в основе всякой классификации, не может исходить от индивида, являющегося лишь частью по отношению к целому и составляющего лишь ничтожную долю реального мира. А ведь это понятие представляет собой едва ли не самую важную категорию, ибо если роль категорий заключается в том, чтобы содержать в себе все другие понятия, то категорией, по преимуществу стоящей в углу всей иерархии их, должен быть именно концепт целокупности.

Теоретики познания обычно постулируют этот концепт, как будто бы дело шло о чем-то само собой разумеющемся; между тем понятие о целом бесконечно превышает содержание каждого индивидуального сознания, взятого порознь.

В силу тех же оснований пространство, которое я познаю из моих восприятий и где все расположено по отношению ко мне как к центру, не может быть пространством, содержащим в себе все частичные протяжения. Точно так же и конкретная длительность, которую я переживаю, которая протекает во мне и со мной, не может мне дать идею целого времени. Одно выражает лишь ритм моей индивидуальной жизни, другое должно соответствовать ритму жизни, не являющейся жизнью какого-либо индивида в отдельности, а жизнью, к которой причастны все люди¹.

¹ James W. Principles of Psychology, 1, p. 134.

¹ О пространстве и времени часто говорят так, как будто бы они были лишь конкретным протяжением и конкретной длительностью, какими их воспринимает индивидуальное сознание, понимаемое отвлеченно. В действительности же это представления

Таким же образом правильность и постоянство, которые я могу воспринять в порядке следования друг за другом моих ощущений, имеют ценность для меня постольку, поскольку они объясняют, почему я ожидаю известные события как обычные следствия других. Но это состояние личного ожидания не может быть смешиваемо с понятием всеобщего порядка последовательности, одинаково управляющего и совокупностью умов, и совокупностью явлений.

Так как мир, выражаемый полной системой концептов, есть мир, представляемый себе обществом, то только одно последнее и может снабдить нас его наиболее общими признаками. Только субъект, вмещающий в себе всех отдельных субъектов, способен объять такой объект. Так как вселенная существует лишь постольку, поскольку она мыслится, и так как в своей целостности она мыслится только обществом, то она и становится элементом его внутренней жизни, а само общество становится родовым понятием, вне которого не существует ничего. Понятие целостности есть только абстрактная форма понятия общества². Но если весь мир заключается в понятии об обществе, то пространство, занимаемое последним, должно совпасть с понятием о «всем» пространстве. Мы видели, действительно, каким образом каждая вещь получает свое место в плоскости общественного пространства и чем эта идеальная локализация отличается от той, к которой мог бы прибегнуть, в отдельных конкретных случаях, чувственный опыт³. В силу тех же причин ритм коллективной жизни обнимает собой разнообразные ритмы всех элементарных жизней, которые дают ему начало; а потому и время, которое выражает этот ритм, обнимает собой все отдельные длительности. История мира в течение долгого времени была лишь другой стороной истории общества, причем периоды первой определялись периодами второй. То, что измеряет это общее и безличное время, что устанавливает в нем те или другие подразделения, всецело сводится к внутренним движениям обществ, к процессам их сосредоточения или рассеяния. Если эти критические моменты чаще всего приурочиваются к некоторым материальным явлениям, например к периодическому обращению звезд или к чередованию времен года, то потому только, что объективные знаки необходимы, чтобы сделать ощутительной для всех эту существенно социальную организацию. Точно так же, наконец, и отношение причинности с той минуты, когда оно коллективно устанавливается группой, оказывается независимым от всякого индивидуального сознания; оно парит высоко над всеми отдельными умами и частными событиями. Это – закон, имеющий безличную ценность.

Еще другое соображение объясняет нам, почему существенные элементы категорий должны были быть заимствованы из жизни общественной, а именно отношения, выражаемые категориями, могли быть сознаны лишь в обществе и через общество. Если, в известном смысле, категории и присущи сознанию индивида, то последний все-таки не имел никаких средств определить, объяснить их и возвести на степень отдельных понятий. Для того чтобы лично ориентироваться в пространстве, чтобы знать, в какие моменты ему надлежит удовлетво-

совершенно иного рода, построенные из других элементов, согласно иному плану и ввиду других целей.

² В конечном итоге три понятия: целого, общества и божества – составляют, может быть, лишь различные стороны одного и того же понятия.

³ *Durkheim et Mauss. De quelques formes primitives de classification* (L'annee sociologique, т. VI, р. 40 и след.).

ритель те или другие органические потребности, индивид не нуждался в концептах абстрактного времени или пространства.

Многие животные умеют находить дорогу, которая ведет к знакомым им местностям; они туда возвращаются в нужный момент, не имея, однако, никаких отвлеченных идей. Ощущения направляют их в этом случае автоматически. Ощущениями же мог бы довольствоваться и человек, если бы его движения должны были удовлетворять одним индивидуальным потребностям его. Чтобы узнать, что одни вещи похожи на другие, с которыми мы уже имели дело, вовсе не необходимо, чтобы мы распределяли те и другие в родовые и видовые группы; чувство сходства может быть вызвано просто ассоциацией конкретных представлений и образов. Впечатление виденного уже или испытанного не требует никакой классификации. Чтобы отличать вещи, к которым нам полезно стремиться, от тех, которых нам следует избегать, нет надобности связывать причины и следствия логическими узами. Чисто эмпирические последовательности и прочные ассоциации между конкретными представлениями вполне достаточны тут для руководства нами.

Не только животное не имеет иных путеводных нитей, но сплошь и рядом наша личная практика не предполагает ничего большего.

Иначе обстоит дело с обществом. Оно возможно лишь при том условии, если индивиды и вещи, входящие в его состав, распределены между различными группами, т.е. классифицированы, и если сами эти группы, в свою очередь, классифицированы одни по отношению к другим. Общество поэтому предполагает сознающую себя организацию, которая есть не что иное, как классификация. Эта организация общества вполне естественно придается им и пространству, которое оно занимает. Чтобы предупредить всякое столкновение, нужно, чтобы всякой отдельной группе была отведена определенная часть пространства: иными словами, необходимо, чтобы пространство было разделено, дифференцировано и распределено и чтобы эти разделения и распределения были известны всем. С другой стороны, всякий созыв на празднество, на охоту, на военный набег предполагает, что назначаются сроки и, следовательно, что устанавливается всем одинаково известное общее время. Наконец, соединение многих усилий, ввиду достижения одной и той же цели, возможно лишь при допущении однообразного понимания связи между целью и средствами, служащими для ее осуществления. Поэтому неудивительно, что общественное время, общественное пространство, общественные классы и коллективная причинность лежат в основе соответствующих категорий; только в таких общественных формах и могли впервые быть схвачены человеческим умом с известной ясностью все эти отношения.

В конечном итоге общество вовсе не является тем нелогичным или алогичным, бессвязным и фантастическим существом, каким так часто хотят его представить. Напротив, коллективное сознание есть высшая форма психической жизни, оно есть сознание сознаний. Находясь вне и выше местных и индивидуальных случайностей, оно видит вещи лишь с их постоянной и существенной стороны, которую оно и закрепляет в передаваемых понятиях. Смотря сверху вниз, оно видит и дальше в сторону. В каждый данный момент оно обнимает всю наличную и известную действительность, а потому оно одно может дать уму рамки, пригодные для вмещения в них всей совокупности существ и позволяющие нам сделать из этой совокупности предмет нашего мышления. Но оно не создает эти рамки искусственно; оно их находит в самом себе. Приписывать

логической мысли социальное происхождение не значит ее унижать, уменьшать ее ценность, сводить ее к системе искусственных сочетаний; напротив, это значит относить ее к причине, которая необходимо содержит ее в себе. Этим, конечно, мы не хотим сказать, что понятия, выработанные таким путем, должны быть непосредственно адекватны их объектам. Если общество есть нечто универсальное по отношению к индивиду, то оно само, однако, не перестает быть индивидуальностью, имеющей свою собственную физиономию и свою идиосинкразию. Поэтому и коллективные представления содержат в себе субъективные элементы, от которых их и необходимо постепенно очищать.

Впрочем, причины, вызвавшие дальнейшее развитие концептов, специфически не отличаются от тех, которые дали им начало. Если логическая мысль стремится все более и более освободиться от личных и субъективных элементов, с которыми она смешалась при зарождении, то это зависит не от вмешательства каких-либо внеобщественных факторов, а от естественного развития самой общественной жизни. Истинно человеческая мысль не есть нечто первоначально данное; она – продукт истории, это – идеальный предел, к которому мы все более и более приближаемся, но которого мы, вероятно, никогда не достигнем.

Н.А. Бердяев

Смысл творчества¹

Тема о творчестве, о творческом призвании человека – основная тема моей жизни. Постановка этой темы не была для меня результатом философской мысли, это был пережитый внутренний опыт, внутреннее озарение. Обыкновенно поставленную мной тему о творчестве неверно понимают. Ее понимают в обычном смысле культурного творчества, творчества «наук и искусств», творчества художественных произведений, писания книг и прочее. При этом тема эта превращается в довольно банальный вопрос о том, оправдывает ли христианство творчество культуры, то есть, другими словами, не является ли христианство принципиально обскурантским? Но моя тема совсем иная гораздо более глубокая. Я совсем не ставил вопроса об оправдании творчества, я ставил вопрос об оправдании творчеством. Творчество не нуждается в оправдании, оно оправдывает человека, оно есть антроподицея. Это есть тема об отношении человека к Богу, об ответе человека Богу. Тема об отношении к человеческой культуре, к культурным ценностям и продуктам есть уже вторичная и производная. Меня беспокоил вопрос об отношении творчества и греха, творчества и искупления. Я пережил период обостренного сознания греховности человека. И вошел вглубь этого сознания.

Я пережил период сознания подавленности грехом. От нарастания этого сознания не возгорелся свет, а увеличивалась тьма. В конце концов человек причащается созерцать не Бога, а грех, медитировать над тьмой, а не над светом. Острое и длительное переживание греховности ведет к подавленности, в то время как цель религиозной жизни есть преодоление подавленности. И вот я преодолел состояние подавленности, испытал состояние большого подъема. Дело было летом, в деревне, я лежал на кровати, и уже под утро вдруг все мое существо

¹ Хрестоматия по истории философии (русская философия): учеб. пособие для вузов: в 3 ч. – М.: Гуманит. Изд. центр ВЛАДОС, 2001. Ч. 3. – С. 476–477.

было потрясено творческим подъемом и сильный свет озарил меня. Я перешел от подавленности грехом к творческому подъему. Я понял, что сознание греховности должно переходить в сознание творческого подъема, иначе человек опускается вниз. Это – разные полюсы человеческого существования. Тайна христианства не может исчерпываться тайной искупления. Искупление лишь один из актов мистерии. Мне стал чужд исключительно сотериологический тип религии. В опыте творчества преодолевается подавленность, раздвоенность, поработченность – внеположностью. Повторяю, что под творчеством я все время понимаю не создание культурных продуктов, а потрясение и подъем всего человеческого существа, направленного к иной, высшей жизни, к новому бытию. В творческом опыте раскрывается, что «я», субъект, первичнее и выше, чем «не-я», объект. И вместе с тем творчество противоположно эгоцентризму, есть забвение о себе, устремленность к тому, что выше меня. Творческий опыт не есть рефлекс над собственным несовершенством, это – обращенность к преобразению мира, к новому небу и новой земле, которые должен уготовлять человек. Творец одинок и творчество носит не коллективно–общий, а индивидуально–личный характер. Но творческий акт направлен к тому, что имеет мировой, общечеловеческий, космический и социальный характер. Творчество менее всего есть поглощенность собой, оно всегда есть выход из себя. Поглощенность собой подавляет, выход из себя освобождает.

Пережитое мною откровение творчества, которое есть откровение человека, а не Бога, нашло себе выражение в книге «Смысл творчества».

Но в «Смысле творчества» я уже выразил основную для меня мысль, что творчество есть творчество из ничего, то есть из свободы. Критики приписывали мне нелепую мысль, что творчество человека не нуждается в материи, в материалах мира. Но ничего подобного я никогда не утверждал. Творческий акт человека нуждается в материи, он не может обойтись без мировой реальности, он совершается не в пустоте, не в безвоздушном пространстве. Но творческий акт человека не может целиком определяться материалом, который дает мир, в нем есть новизна, не детерминированная извне миром. Это и есть тот элемент свободы, который привходит во всякий подлинный творческий акт. В этом тайна творчества. В этом смысле творчество есть творчество из ничего. Это лишь значит, что оно не определяется целиком из мира, оно есть также эманация свободы, не определяемой ничем извне.

Контрольные вопросы

1. Что понимает Кэпп под термином «психическая деятельность»?
2. Что является предметом изучения психологии?
3. Опишите методы изучения психических процессов.
4. В чем заключаются методологические основания гештальттеории?
5. Как решается Вертгеймером психофизическая проблема?
6. Как рассматривается проблема познания с точки зрения гештальттеории?
7. Что, с точки зрения З.Фрейда, является характерными чертами невроза?
8. Что понимается З.Фрейдом под термином «отреагирование аффектов»?
9. Каковы условия вытеснения как патогенного механизма истерии?
10. Какое значение имеют сновидения в психической жизни человека?
11. Какое значение придает З.Фрейд сексуальному развитию ребенка?
12. В чем заключается техника психо-аналитической работы?
13. В чем заключаются расхождения между К. Хорни и З. Фрейдом?
14. Что понимается под структурой невротического характера?
15. Какие типы отношений между людьми выделяет К. Хорни?
16. Что является предметом изучения психологии с точки зрения бихевиоризма?
17. Как бихевиоризм относится к термину «сознание» и почему?
18. Какие задачи психологии как науки ставит Уотсон?
19. Как понимается основное положение экзистенциализма «существование предшествует сущности»?
20. Что значат слова в философии Ж.П. Сартра: «Человек осужден быть свободным»?
21. Как понимается ситуация «человеческой заброшенности» (Ж.П. Сартр)?
22. Какую значимость имеют обстоятельства и нереализованные возможности в философии Ж.П. Сартра?
23. Какой смысл вкладывает Ж.П. Сартр в понятие «гуманизм»?
24. Что понимается под термином «деятельность» в работе Рубинштейна?
25. Что понимается под принципом психофизического единства?
26. Что является предметом психологии как науки?
27. Как формируется проблема познания во французской социологической школе (Дюркгейм)?
28. Как рассматривается проблема творчества в философии Н.Бердяева?

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Антисери, Д. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1-2) / Антисери, Д. Реале Дж.; в пер. и под ред. С.А. Мальцевой. – СПб.: «Издательство Пневма», 2012. – 688 с.
2. Декарт, Р. Сочинения / Р. Декарт. – СПб.: Изд-во «Наука», 2015. – 650 с.
3. Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии / С.Л. Рубинштейн. – СПб.: Питер, 2002. – 720 с. – (Серия «Мастера психологии»).
4. Спиноза, Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей / Б. Спиноза; пер. с лат. Н.А. Иванцова. – М.: Академический Проект, 2008. – 431 с. – (Философские технологии).
5. Хорни, К. Наши внутренние конфликты / К. Хорни; пер. с англ. – М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2008. – 560 с. (Серия «Психологическая коллекция»).
6. Хрестоматия по истории психологии / под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – М.: Изд-во моск. ун-та, 1980. – 296 с.
7. Хрестоматия по истории философии: учеб. пособие для вузов: в 3 ч. – Ч. 1. – М.: Гуманит. Изд. Центр ВЛАДОС, 2012. – 448 с.
8. Шульц, Д.П. История современной психологии / Д.П. Шульц, С.Э. Шульц; пер. с англ. – СПб.: Изд-во «Евразия», 2002. – 528 с.
9. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bibliotekar.ru/sumerki/index.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
Раздел I. ПРЕДМЕТ, ЗАДАЧИ И ФУНКЦИИ ИСТОРИИ ПСИХОЛОГИИ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДУШЕ В ДОНАУЧНЫЙ ПЕРИОД.....	5
Дильтей В.....	5
Леви-Брюль Л.....	20
Раздел II. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ДУШЕ В АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ	38
Гераклит.....	39
Протагор.....	40
Платон	41
Аристотель.....	44
Сенека	49
Марк Аврелий.....	52
Августин Блаженный.....	54
Ибн-сина Абу али Хусейн ибн Абдаллах	54
Раздел III. ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ И В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	58
Бэкон Ф.	59
Декарт Р.	62
Спиноза Б.....	78
Джон Локк	85
Кант И.	91
Раздел IV. ВЫДЕЛЕНИЕ ПСИХОЛОГИИ В САМОСТОЯТЕЛЬНУЮ НАУКУ. РАЗВИТИЕ ПСИХОЛОГИИ КАК САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ НАУКИ	102
Кэрр Г.....	103
Вертгеймер М.....	108
Фрейд З.	120
Хорни К.....	149
Уотсон Д.	154
Сартр Ж.П.....	166
Рубинштейн Л.С.....	181
Дюркгейм Э.	193
Н.А. Бердяев	210
СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	213

Учебное издание

ИСТОРИЯ ПСИХОЛОГИИ

Хрестоматия

Составитель

Коротина Ольга Александровна

В авторской редакции

Компьютерная верстка М.А. Портновой

Подписано в печать 28.12.15. Формат 70×100/16
Бумага писчая. Печать офсетная. Усл. печ. л. 17,0.
Уч.-изд. л. 16,8. Тираж 100 экз. Заказ

Издательство Владивостокского государственного университета
экономики и сервиса
690014, Владивосток, ул. Гоголя, 41
Отпечатано в Множительном участке ВГУЭС
690014, Владивосток, ул. Гоголя, 41